

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Dottorato di Ricerca in “Filosofia: estetica ed etica” (XX ciclo)

Settore scientifico disciplinare di afferenza: M-FIL / 04 (Estetica)

La filosofia di Hans-Georg Gadamer
e il problema del disagio della modernità.
Ermeneutica, estetica, etica e politica.

Tesi presentata da Stefano Marino

Coordinatore del Dottorato:

Prof. Fernando Bollino

Relatore:

Prof. Carlo Gentili

Esame finale anno 2008

INDICE

INTRODUZIONE. 5

PARTE PRIMA.

UNA FENOMENOLOGIA DELLA MODERNITÀ:

I MOLTEPLICI SINTOMI DELLA CRISI.

1. Gadamer testimone del Novecento: un secolo drammatico e problematico. 21

2. Le patologie del «mondo amministrato». 35

2.1. La «logica dell'*homo oeconomicus*» e la schiavitù dei falsi bisogni.

2.2. L'anonimia della società di massa: burocrazia e conformismo.

2.3. «Colonialismo spirituale» e scontro di civiltà.

3. La condizione spirituale della nostra epoca: «nell'ombra del nichilismo». 47

3.1. Storicismo, relativismo e nichilismo.

3.2. L'epoca dell'indifferentismo ateo.

3.3. L'arte nell'epoca del disinteresse estetico.

4. In cammino verso l'autodistruzione dell'umanità? 69

4.1. Lo spettro della guerra totale.

4.2. Distruzione della natura e responsabilità verso le generazioni future.

4.3. Biologia, medicina e tecnica: i pericoli di una genetica "liberale".

PARTE SECONDA.

UNA DIAGNOSI DEL DISAGIO DELLA MODERNITÀ:

IL DILAGARE DELLA RAZIONALITÀ STRUMENTALE TECNICO-SCIENTIFICA.

1. Alle radici della crisi: il «sapere teso al dominio». 83

1.1. L'inizio della modernità e la nascita della scienza.

1.2. Ermeneutica contro scienza? Un'immagine da rivedere.

1.3. Il predominio moderno della razionalità strumentale.	
2. I caratteri fondamentali dell'impostazione scientifica moderna.	99
3. Un (modesto) tentativo di "correzione" del cammino della modernità.	115
3.1. Razionalità ed irrazionalità della modernità: alcune interpretazioni.	
3.2. Contro il fatalismo e la filosofia della storia.	
3.3. «La verità del correttivo»: verso un illuminismo autocritico.	
PARTE TERZA.	
UNA TERAPIA PER LA CRISI DELLA MODERNITÀ: LA RISCOPERTA DELL'ESPERIENZA E DEL SAPERE PRATICO.	
1. La «distruzione» dell'impostazione metodico-scientifica ed i «limiti dell'oggettività».	153
1.1. Il senso della <i>Destruktion</i> in Gadamer.	
1.2. Esperienza estetica ed esperienza storica.	
1.3. Esperienza linguistica ed esperienza morale.	
1.4. «Cittadini di due mondi»: esperienza della libertà e corporeità.	
2. «Un altro tipo di sapere»: l'intuizione fondamentale di Gadamer.	183
2.1. I tratti fondamentali dell'esperienza ermeneutica.	
2.2. Esperienza, comprensione e sapere pratico.	
3. L'universalità della dimensione ermeneutica: <i>Faktizität, Lebenswelt e Praxis</i> .	201
4. Una filosofia della solidarietà, della libertà e del dialogo.	213
4.1. <i>Ethos e phronesis</i> , autorità e libertà critica.	
4.2. La riabilitazione della tradizione umanistica: senso comune, educazione e capacità di giudizio.	
4.3. Verso una nuova solidarietà: il valore del dialogo e l'ideale regolativo della libertà.	
BIBLIOGRAFIA.	245

Avvertenza.

Nel corso della ricerca, gli scritti principali di Gadamer verranno citati nel corpo del testo attraverso apposite sigle identificative. Si rimanda pertanto alla *Bibliografia* finale per l'esatta corrispondenza tra sigle e testi citati, nonché per le informazioni fondamentali relative ai testi medesimi. In linea generale, si è scelto di citare gli scritti principali di Gadamer sia dall'edizione originale che dalle traduzioni italiane disponibili (dunque con un duplice rimando inserito tra parentesi), intervenendo comunque con modifiche alla traduzione ove lo si è ritenuto opportuno. Nel caso invece di citazioni desunte direttamente dai testi originali (sia di Gadamer, sia di altri filosofi e studiosi) le relative traduzioni sono state effettuate da me. Per quanto riguarda infine la bibliografia secondaria (testi e studi), ove disponibili sono state consultate direttamente le edizioni in traduzione italiana.

Introduzione

L'ermeneutica filosofica o filosofia ermeneutica¹ di Hans-Georg Gadamer rappresenta indubbiamente uno dei capisaldi del pensiero novecentesco, e se probabilmente può apparire un po' esagerata l'affermazione secondo cui «Gadamer, [con] un'opera ricca e immensa, [...] si rivela il più importante filosofo dopo Heidegger»², è certamente vero che il suo nome va collocato tra quelli «dei più autorevoli protagonisti [e] degli interpreti più attenti [...] delle molteplici e contrastanti espressioni della cultura contemporanea»³. A conferma dell'importanza del lavoro svolto nel corso di un intero secolo dal filosofo di Marburgo – il quale, com'è noto, con la sua lunga vita di ben centodue anni ha attraversato tutto il Novecento – è possibile citare la sua straordinaria *Wirkungsgeschichte*, che ha visto l'ermeneutica diffondersi ed ampliarsi pressoché in tutti i settori delle cosiddette *humanities* (e non solo): dall'estetica alla teologia, dalla giurisprudenza alla sociologia, dalla critica d'arte all'epistemologia, dalla filologia alla psicologia. Restando sul terreno specifico della filosofia, va notato inoltre come Gadamer sia stato il protagonista di alcuni tra i principali incontri e “scontri” che hanno segnato il cammino del pensiero contemporaneo. Basti pensare, ad esempio, alle celebri controversie con Habermas e Derrida sul rapporto rispettivamente tra ermeneutica e critica dell'ideologia e tra

¹ Nel corso della trattazione, «le espressioni [...] di “ermeneutica filosofica” o di “filosofia ermeneutica”» verranno sempre «intese sinonimicamente» in riferimento al pensiero di Gadamer, secondo un uso peraltro ben attestato nei contributi su questo argomento (cfr. F. Bianco, *L'universalità dell'ermeneutica e il problema della sua giustificazione*, in «Hermeneutica», 1997, p. 10). L'idea di fondo, cioè, è quella secondo cui «l'ermeneutica filosofica è autenticamente una filosofia ermeneutica» (G. Figal, *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1996, p. 9). Per un'interpretazione che invece presta attenzione alle sfumature e alle differenze di significato tra queste due articolazioni del pensiero ermeneutico, si veda l'interessante contributo dello stesso G. Figal, *Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriß*, in G. Figal – J. Grondin – D. J. Schmidt (a cura di), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 335-344.

² G. Figal, *Nella tenue luce del passaggio delle stagioni. Hans-Georg Gadamer, maestro di filosofia*, in «Sophia», 5, 2002, p. 85.

³ M. L. Martini, *Gadamer e la filosofia ermeneutica*, Introduzione a H. G. Gadamer, *Filosofia ermeneutica*, La Nuova Italia, Firenze 1999, p. XI.

ermeneutica e decostruzionismo; oppure, si pensi all'influenza esercitata da Gadamer su alcune importanti manifestazioni del pensiero attuale, come il neopragmatismo di Rorty ed il cosiddetto «pensiero debole» di Vattimo (con i quali peraltro, come avremo modo di vedere, l'ermeneutica di Gadamer non va frettolosamente identificata); infine, si tenga presente l'interesse che la sua ermeneutica sembra aver suscitato persino in alcuni recenti sviluppi della filosofia analitica⁴.

Ora, una delle principali radici di una tale fortuna e diffusione va individuata a mio giudizio nella «multidimensionalità» dell'ermeneutica di Gadamer: ovvero, nel fatto che essa rappresenta senza dubbio una filosofia molto composita, sfaccettata e articolata, per così dire formata da una molteplicità di dimensioni diverse che si intrecciano l'una con l'altra. Ciò risulta evidente già da un semplice sguardo alla composizione interna dell'opera principale di Gadamer: *Wahrheit und Methode*, pubblicata nel 1960 dopo un «lungo periodo d'incubazione [durato] un intero decennio»⁵. Com'è noto, infatti, il libro si apre con una *prima sezione* dedicata al recupero dei «concetti-guida umanistici», al trascendimento della «soggettivizzazione dell'estetica» avvenuta secondo Gadamer con Kant e i suoi successori, al «recupero del problema della verità dell'arte» ed all'esplicazione di una «ontologia dell'opera d'arte».

⁴ A questo proposito, si veda in particolare il saggio di J. McDowell, *Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism*, in J. Malpas – U. Arnsward – J. Kertscher (a cura di), *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, The MIT Press, Cambridge-London 2002, pp. 173-193 – nel quale si cerca di dischiudere «la ricchezza della terza sezione di *Verità e metodo* [ai] filosofi di formazione analitica», e si constata come «il pensiero di Gadamer si trovi particolarmente bene se confrontato con l'orientamento Io-Tu (*I-thou Orientation*) di Davidson e Brandom» (*Ivi*, p. 190). In realtà, ovviamente, se si eccettuano alcuni sporadici casi non si può parlare di un vero e proprio influsso del pensiero ermeneutico sulla filosofia analitica, vista anzi la contrapposizione tra analitici e continentali che ha contrassegnato l'intero panorama filosofico novecentesco. Quel che negli ultimi anni si è cominciato a indagare, semmai, è la possibilità di istituire confronti e rinvenire affinità tematiche tra il pensiero gadameriano e quello di pensatori attivi nel mondo della filosofia analitica, come ad esempio Donald Davidson. Su quest'ultimo argomento, si vedano ad esempio i contributi di D. C. Hoy, *Post-Cartesian Interpretation: Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago 1997, pp. 111-128; J. Weinsheimer, *Charity militant: Gadamer, Davidson, and Post-critical Hermeneutics*, in «Revue Internationale de Philosophie», 3, 2000, pp. 405-422; J. Malpas, *Gadamer, Davidson, and the Ground of Understanding*, in J. Malpas – U. Arnsward – J. Kertscher (a cura di), *Gadamer's Century*, cit., pp. 195-216; E. Picardi, *La verità nell'interpretazione. Alcune osservazioni su Gadamer e Davidson*, in M. Gardini – G. Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, Quodlibet, Macerata 2004, pp. 275-286.

⁵ J. Grondin, *Gadamer. Una biografia*, Bompiani, Milano 2004, p. 420.

Quindi, esso prosegue con una *seconda sezione* dedicata all'analisi critica dell'ermeneutica romantica e dello storicismo ottocentesco, alla trasformazione (avvenuta con Heidegger) dell'ermeneutica da metodica delle *Geisteswissenschaften* in dottrina filosofica "universale" ed all'elaborazione di una «teoria dell'esperienza ermeneutica» incentrata sul recupero di alcune nozioni fondamentali – pregiudizio, autorità, classicità, distanza temporale, applicazione – che si connettono poi in quella di *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*. Infine, esso si chiude con una *terza sezione* dedicata ad un'analisi critica della filosofia del linguaggio occidentale ed all'individuazione del linguaggio – inteso fondamentalmente come dialogo – quale «orizzonte di un'ontologia ermeneutica».

Già in *Verità e metodo*, dunque, la filosofia ermeneutica di Gadamer si presenta come una teoria del comprendere che prende in esame almeno tre differenti dimensioni – arte ed estetica, storia e scienze umane, linguaggio – ovviamente concepite come fondamentalmente correlate tra loro. Ma questo quadro d'insieme si complica notevolmente non appena si prendano in esame perlomeno alcuni dei numerosi contributi che Gadamer ha scritto e pubblicato prima e dopo il suo *opus magnum*: contributi che testimoniano l'importante presenza nel suo pensiero di altre tematiche, come il dialogo con la poesia e la letteratura (Goethe, Hölderlin, Rilke, George, Celan), il confronto con i classici del pensiero occidentale – da Eraclito e Parmenide a Platone e Aristotele, da Plotino e Agostino a Tommaso e Cusano, da Leibniz e Kant a Hegel e Dilthey, sino ad arrivare a Husserl, Heidegger e Wittgenstein –, la riflessione sui problemi della corporeità e della salute, e soprattutto le questioni concernenti l'etica, la politica e la società. Al tempo stesso, però, mi sembra che non sempre gli interpreti di Gadamer abbiano tenuto pienamente conto di una tale complessità, visto che una gran parte dei contributi esegetici sul suo pensiero risultano essenzialmente incentrati sul capolavoro del 1960 (ed in particolare sui problemi di legittimazione dei procedimenti delle *Geisteswissenschaften*⁶), dedicando invece minore attenzione agli altri percorsi che

⁶ A questo proposito, è forse bene ricordare che già nell'*Introduzione a Verità e metodo* Gadamer precisa che il suo «scopo non è quello di formulare una dottrina tecnica del comprendere» e che «l'ermeneutica che viene qui elaborata, dunque, non è perciò qualcosa come una metodologia delle scienze dello spirito (*nicht etwa eine Methodenlehre der Geisteswissenschaften*)»: a suo giudizio, infatti, «il problema ermeneutico non è in origine un problema metodologico (*das hermeneutische Problem ist ursprünglich überhaupt kein Methodenproblem*)» ed «il fenomeno della comprensione [...] non è solo un problema specialistico di metodologia delle scienze dello spirito» (GW 1, 1-3 / VM, 19-23). Si tratta di precisazioni rinvenibili in molti degli scritti composti da Gadamer nel corso dei decenni, sino al saggio *Vom Wort zum*

egli ha seguito, nonché agli approfondimenti degli stessi temi di *Verità e metodo* che egli ha continuato a proporre per oltre quarant'anni, in un'incessante opera di autocritica e autocorrezione. Recentemente, questo punto è stato evidenziato da un'attenta studiosa del pensiero gadameriano come Donatella Di Cesare, secondo la quale *Verità e metodo*, «pur essendo la meta raggiunta con fatica, [comunque] non è che una tappa, per quanto importante, [del] cammino. [...] Ignorare quel che [Gadamer] ha prodotto in seguito [...] significa non vedere il dispiegarsi e il differenziarsi della sua riflessione. [Ma] l'importanza attribuita a *Verità e metodo* ha messo in ombra non solo gli scritti successivi, ma anche quelli precedenti, [e] così è passato in secondo piano il ruolo decisivo che per l'ermeneutica ha svolto la filosofia greca», nonché l'attenzione dimostrata da Gadamer per le «questioni più diverse, anche quelle di stretta attualità»⁷.

Certo, bisogna ammettere che tale situazione è in parte mutata nel corso degli ultimi anni, soprattutto da quando la pubblicazione dei *Gesammelte Werke* di Gadamer in dieci volumi – i quali peraltro contengono soltanto una selezionata scelta dei lavori del filosofo tedesco, lasciando da parte molti scritti anche pregevoli e meritevoli d'attenzione⁸ – ha consentito di avere uno sguardo più ampio e panoramico sul suo itinerario di pensiero nel suo complesso. E bisogna anche ammettere che – come

Begriff del 1995, dove si ribadisce come la sua «ermeneutica non sia [affatto] una dottrina metodica delle scienze dello spirito, quanto piuttosto una visione di fondo (*eine Grundeinsicht*) su ciò che in generale significano il pensare e il conoscere per gli uomini nell'ambito della vita pratica» (LB, 104).

⁷ D. Di Cesare, *Gadamer*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 9-10.

⁸ «Il mio primissimo pensiero» – dichiara infatti Gadamer in un'intervista – «è stato: non vorrei che si facesse di me un classico del quale si raccoglie ogni cosa che ha detto. La mia edizione non si chiama *Gesamtausgabe*» – come quella di Heidegger, consistente in ben 102 volumi che comprendono anche i testi di conferenze, lezioni, indicazioni e appunti inediti – «bensì *Gesammelte Werke*. Qui si raccoglie e si tralascia» (*Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte*, in *Gadamer Lesebuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 1997, p. 294). «Non ho voluto che fosse pubblicato tutto» – si legge ancora in un'altra intervista – «me ne sono via via convinto. Non voglio che quando sarò morto pubblichino qualunque sciocchezza. L'esperienza dell'edizione delle opera di Heidegger è stata molto istruttiva. Ho sperimentato quanto si possa danneggiare un autore se viene pubblicata ogni cosa. La forza dell'opera di Heidegger si va sicuramente attenuando a causa di quest'edizione che ucciderebbe chiunque» (*Sulla natura e poche altre cose. Una intervista a Hans-Georg Gadamer*, in «Paradigmi», 59, 2002, p. 224)! Un appunto simile, infine, si trova anche nel saggio *Das Drama Zarathustras* – questa volta dunque in riferimento all'«edizione critica pubblicata da Colli e Montinari», basata sui «quaderni di appunti di Nietzsche in forma criticamente sicura e cronologicamente ordinata» – dove si legge: «la smania di pubblicare tutto di un autore è anche un modo caratteristico di nascondere cose essenziali tra altre cose che essenziali non sono» (GW 4, 451 / DZ, 28-29)!

dimostrato dalle monografie e dalle miscellanee apparse all'incirca negli ultimi dieci anni – l'attenzione degli studiosi si è andata via via focalizzando su aspetti più originali o comunque meno studiati, venendo così a colmare alcune lacune indubbiamente presenti nella letteratura critica su Gadamer. Come è stato giustamente notato, cioè, si sono verificati «alcuni mutamenti notevoli nella *Wirkungsgeschichte* dell'ermeneutica. Passano in secondo piano temi più tradizionali, e dibattuti fino agli anni Ottanta, come l'autocomprensione delle scienze umane, la concezione della storia e il rapporto con lo storicismo, [...] la storia dell'ermeneutica [e] le ricadute sui settori limitrofi, dalla critica letteraria alla sociologia. Si affievolisce la polemica con Habermas, si attenua l'interesse per la filosofia pratica, che tuttavia resta un nodo teorico inaggirabile insieme all'estetica, [ed] assumono rilievo, nell'ultimo decennio, la riflessione sul linguaggio, la complessa e fraintesa questione del comprendere, il rapporto dell'ermeneutica con la filosofia greca, [...] il nesso con la fenomenologia [e] il dibattito fra ermeneutica e decostruzione»⁹.

Ciò nonostante, la mia impressione è che alcuni aspetti ingiustamente considerati “minori” dell'ermeneutica gadameriana – e mi riferisco in particolare alla sua dimensione propriamente etica e politica – abbiano continuato a rimanere almeno in parte ai margini della letteratura critica su Gadamer. Ed inoltre mi sembra che non sempre si sia prestata la giusta attenzione alla fondamentale unitarietà che, a dispetto dell'indubbia molteplicità ed eterogeneità del pensiero di Gadamer, vige comunque al suo interno. In altre parole, la mia tesi è che l'estetica e le scienze umane, la filosofia del linguaggio e la filosofia morale, il dialogo con i Greci e il confronto col pensiero moderno, le problematiche antropologiche e le riflessioni sull'attualità politica e sulle nuove tendenze tecnico-scientifiche, rappresentino le diverse dimensioni di un solo pensiero, le quali dunque vengono a convergere verso un unico centro¹⁰. Ed un tale

⁹ D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., pp. 255-256.

¹⁰ Con ciò, ovviamente, non intendo affatto sostenere che quella di Gadamer sia una filosofia “sistemica” in senso tradizionale, sia perché egli stesso ha affermato che «non è certo il caso di ripetere il tentativo [dei] sistemi filosofici eretti negli ultimi due secoli (VZW, 14 / RES, 33)» – riconducendo in pratica tali tentativi ad una fase ormai superata della storia della filosofia –, sia soprattutto perché egli ha sempre inteso il proprio pensiero «solo come un cammino dell'esperienza (*ein Weg der Erfahrung*). [...] La filosofia “ermeneutica” non intende se stessa come una posizione “assoluta” [e] resta convinta che non vi sia principio più alto che quello di mantenersi aperti al dialogo (*es gibt kein höheres Prinzip als dies, sich dem Gespräch offenzuhalten*)» (GW 2, 505 / VM 2, 490). «La pretesa di universalità» avanzata dall'ermeneutica filosofica – si legge nel saggio *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache* – «non va

centro “unificante”, a mio avviso, va individuato in quello che – riprendendo il titolo di un noto libro di Charles Taylor – potremmo chiamare il «disagio della modernità»¹¹.

Credo cioè che tutta la riflessione filosofica di Gadamer, in fondo, scaturisca dalla presa d’atto di una situazione di crisi o disagio nella quale si troverebbero oggi il nostro mondo, la nostra cultura, la nostra civiltà. Una crisi che, data la sua profondità e complessità, si è per così dire “ramificata” in molteplici direzioni, andando cioè ad investire pressoché tutti gli ambiti dell’esistenza umana: dalla sfera estetico-artistica a quella socio-politica, dall’ambito dell’educazione a quello della prassi dialogica quotidiana, dal rapporto con la propria tradizione sino a quello con il proprio stesso corpo. Tutti questi ambiti, pertanto, vengono in qualche modo analizzati e indagati da Gadamer con occhio critico – seppur ovviamente non tutti con la medesima competenza ed attenzione, come avremo modo di vedere nel prosieguo della trattazione – cercando di far emergere i principali nodi problematici e, alla luce di ciò, di avanzare proposte alternative, rimedi, “correttivi” e possibili soluzioni¹².

confusa con la totalità. Non si tratta di abbracciare in forma enciclopedica tutto lo scibile [giacché] in questo modo si finirebbe per far ritorno al concetto classico di “ragione” delineato dalla metafisica e alla dottrina dell’*intellectus infinitus*» (GW 8, 401 / L, 152). È interessante notare, peraltro, come già una delle primissime pubblicazioni di Gadamer vertesse proprio su una critica al concetto di sistema filosofico, allora in voga invece negli ambienti neokantiani: mi riferisco al saggio *Zur Systemidee in der Philosophie*, in AA.VV., *Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstage*, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1924, pp. 55-75.

¹¹ Cfr. C. Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2006.

¹² A questo proposito, mi sembra opportuno segnalare sin d’ora come l’ermeneutica di Gadamer, nel confrontarsi criticamente con le patologie della modernità, intraprenda un percorso per molti aspetti divergente sia dalle forme di antimodernismo e postmodernismo che – seppure per ragioni evidentemente molto diverse, se non proprio opposte – reagiscono alla crisi della modernità semplicemente negandole ogni validità e quindi tendendo a “liquidarne” definitivamente il progetto, sia infine dalle teorie di matrice neoilluminista che tendono sostanzialmente a concepire la modernità come un «progetto incompiuto». Gadamer, per contro, prende sicuramente atto di certi *deficit* presenti nel discorso filosofico, scientifico e culturale della modernità – e, soprattutto, della direzione marcatamente scienziata e tecnocratica che tale progetto, a suo giudizio, avrebbe preso negli ultimi due secoli – ma a questo punto però non opta né per una risoluta “liquidazione” della modernità né per una sua semplice “prosecuzione”, bensì mira per certi versi ad una sua “correzione”, facendo leva sulla perdurante attualità della cultura umanistica e della filosofia greca. Questo punto è stato ben colto, tra gli altri, da Franco Volpi, il quale ha distinto tra «comprensioni critiche della modernità dal carattere *inclusente*» (le quali «si fanno carico dei problemi e del punto di vista della modernità, tentando di correggerne le patologie») e «critiche della modernità dal carattere *escludente*», affermatesi soprattutto «nel postmoderno», le quali invece «respingono la modernità e l’ideale di ragione che essa ha prodotto, considerandola nel suo insieme [...] come un

La filosofia di Hans-Georg Gadamer e il problema del disagio della modernità – questo, per l'appunto, il titolo della mia ricerca – rappresenta dunque il tentativo di fornire un'interpretazione complessiva della filosofia di Gadamer, considerata in alcune delle sue diverse e principali dimensioni, a partire dal problema ben preciso relativo al cosiddetto disagio della modernità¹³. A partire da una tale comprensione di fondo dell'ermeneutica gadameriana, e al fine di delineare un percorso il più possibile lineare all'interno di una materia invece estremamente complessa ed articolata, ho deciso di suddividere la mia ricerca in tre grandi sezioni – a loro volta articolate in capitoli e paragrafi – rispettivamente intitolate: *Una fenomenologia della modernità: i molteplici sintomi della crisi*; *Una diagnosi del disagio della modernità: il dilagare della razionalità strumentale tecnico-scientifica*; ed infine *Una terapia per la crisi della modernità: la riscoperta dell'esperienza e del sapere pratico*.

Nella prima sezione – dopo aver evidenziato come buona parte della filosofia del Novecento sia stata dominata dall'idea di una crisi in cui verserebbe attualmente la civiltà occidentale, e come anche l'ermeneutica di Gadamer possa essere fatta rientrare

progetto fallito e finito. [...] In questo clima culturale», prosegue Volpi, «una delle critiche più interessanti – proprio perché in essa la critica dell'idea di ragione non significa l'abbandono della razionalità *tout court* – è rappresentata [dalla] cosiddetta riabilitazione della filosofia pratica»: un movimento di pensiero al quale proprio Gadamer ha fornito contributi assolutamente decisivi (F. Volpi, *Che cosa significa neoaristotelismo? La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità*, in E. Berti (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988, pp. 116-117).

¹³ Chiaramente, il fatto che in questa ricerca si prendano in considerazione molte dimensioni della filosofia ermeneutica di Gadamer non significa affatto che si intenda offrire un'introduzione o una panoramica completa sul pensiero gadameriano considerato in tutti i suoi aspetti. In effetti, forse è bene avvertire sin d'ora che alcune importanti tematiche affrontate da Gadamer – in particolare, il confronto critico con Schleiermacher e l'ermeneutica romantica, e più in generale l'intera questione relativa all'interpretazione dei testi – saranno solamente accennate e trattate di sfuggita nel corso del nostro lavoro. Anche il decisivo confronto di Gadamer con il pensiero greco – e in particolare con Socrate, Platone e Aristotele, le cui filosofie com'è noto vengono analizzate da Gadamer più nei loro aspetti di affinità e continuità che sotto il profilo delle differenze intercorrenti tra loro – verrà preso in considerazione solo per gli aspetti maggiormente legati alla questione centrale della crisi della modernità. Ossia, in riferimento all'esigenza fortemente avvertita dal filosofo tedesco di una riscoperta del «non sapere» socratico, della dialogicità comunicativa platonica e della *phronesis* aristotelica, al fine di «rimediare» allo sviluppo unilateralmente tecnico-scientifico del sapere moderno.

in questo discorso filosofico di fondo¹⁴ – cerco di illustrare uno per volta quelli che, agli occhi del filosofo di *Verità e metodo*, rappresentano i principali sintomi della crisi attuale. Tali sintomi includono: le patologie socioeconomiche del «mondo amministrato» e la crescente tendenza alla burocratizzazione della società; l'indiscriminata espansione planetaria dello stile di vita occidentale a danno di altre culture, con la conseguente creazione di frizioni e conflitti; la crisi dei valori e delle certezze e la diffusione di relativismo, scetticismo e nichilismo; la crescente incapacità a relazionarsi in maniera adeguata e significativa all'arte, alla poesia e alla cultura, con la tendenza a degradarle a mero *entertainment*; infine, le problematiche legate alla diffusione di armi di distruzione di massa, alla concreta possibilità di una catastrofe ecologica in un futuro più o meno prossimo, ed alle imprevedibili e inquietanti prospettive dischiuse dalle più recenti scoperte scientifiche (soprattutto nell'ambito della genetica).

Una volta delineata la diagnosi critica che Gadamer – soprattutto attraverso alcune interviste e con i saggi inclusi nelle raccolte *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (1976), *Lob der teorie* (1983), *Das Erbe Europas* (1989), *Über die Verborgenheit der Gesundheit* (1993) e *Hermeneutische Entwürfe* (2000) – fornisce della nostra epoca, nella seconda sezione cerco di mostrare come, alla base di tutti questi fenomeni, il filosofo di Marburgo scorga fundamentalmente un'unica radice, coincidente peraltro a suo giudizio con l'origine stessa della modernità. Ossia, la nascita della scienza moderna ed il suo intrinseco legame con la tecnica e con una specifica forma di razionalità che Gadamer – facendo evidentemente riferimento a categorie interpretative elaborate da Max Weber, Martin Heidegger e dalla Scuola di Francoforte – definisce anche «ragione strumentale (*instrumentelle Vernunft*)», «razionalità rispetto allo scopo (*Zweckrationalität*)» o «pensiero calcolante (*rechnendes Denken*)». A partire da una tale visione di fondo, cerco quindi di fornire un'analisi della concezione gadameriana della tecnoscienza, soffermandomi sulle caratteristiche che il filosofo di Marburgo ascrive al pensiero filosofico e scientifico moderno: predominio assoluto dell'approccio

¹⁴ La questione relativa alla crisi o al disagio della modernità, infatti, rappresenta chiaramente un tema estremamente vasto e complesso, suscettibile di venir affrontato da molteplici angolazioni e punti di vista differenti. Inoltre, si tratta di un tema sul quale si sono in qualche modo espressi molti tra i principali protagonisti del pensiero filosofico del primo e secondo Novecento. Nel corso della trattazione, pertanto, cercherò di accennare brevemente al senso e alla portata complessivi di tale dibattito, abbozzando inoltre alcuni tentativi di confronto tra la prospettiva di Gadamer e quella di altri autori ed autrici: ad esempio, Horkheimer e Adorno, Weber, Heidegger, Foucault, Arendt, Habermas, Derrida, Vattimo, Rorty.

metodologico e sperimentale ai fenomeni; astrazione dalle reali condizioni di esperienza e riconduzione di ogni evento entro la cornice di una concezione matematizzante del mondo; fondazione dell'intero sistema della conoscenza sul *fundamentum inconcussum* dell'autocoscienza e concezione della verità come certezza assicurabile metodicamente; infine, stretto (anzi inscindibile) legame tra la teoria e la tecnica, cioè tra la scoperta scientifica e la sua immediata applicazione tecnologica.

Contemporaneamente, cerco di evidenziare e chiarificare una serie di aspetti a mio giudizio piuttosto importanti, e cioè: *primo*, come l'ermeneutica filosofica di Gadamer non vada interpretata come una filosofia unilateralmente antiscientifica, bensì piuttosto come una filosofia antiscientista, il che naturalmente è qualcosa di ben diverso. Come avremo modo di vedere, infatti, Gadamer non mette mai in dubbio il fatto che «nella scienza moderna dobbiamo ammirare un'imponente incarnazione della libertà critica [che] afferma il suo valore superiore nei confronti delle inclinazioni, dei preconcetti, dei pregiudizi e degli interessi non oggettivi che ci inducono nella tentazione di prendere per vero quanto ci fa comodo» (ÜVG, 155 / DNS, 132); piuttosto, ciò che egli mette in dubbio è l'idea che ogni risposta agli interrogativi e ai problemi umani possa provenire dalla scienza e, soprattutto, che quest'ultima possa sostituirsi alle diverse forme di sapere ed esperienza pre- ed extra-scientifiche concretamente vigenti nel mondo della *praxis* (forme di sapere ed esperienza che a suo giudizio, per poter essere adeguatamente comprese, richiedono una concezione della razionalità più ampia e plurivoca rispetto a quella "calcolante" e strumentale caratteristica del sapere tecnico-scientifico della modernità). *Secondo*, come la sua ricostruzione della crisi della modernità, pur presentando alcune indubbie affinità con quelle di altri autorevoli critici della modernità, non sfoci mai in una «critica totalizzante della ragione» (per dirla con lo Habermas del *Discorso filosofico della modernità*), né tantomeno in una filosofia della storia pessimistico-negativa incentrata sull'idea di un corso ineluttabile degli eventi guidato da una razionalità "irrazionale" sostanzialmente indistinguibile dalla mera brama di dominio. In questo modo, pertanto, Gadamer non arriva mai a scorgere nella situazione critica attuale un "destino" dal quale in ultima analisi risulta difficile (se non proprio impossibile) emanciparsi, bensì il semplice risultato di una serie di eventi contingenti che, in linea di principio, è sempre possibile "correggere". *Terzo*, infine, come la filosofia di Gadamer – a dispetto delle inveterate interpretazioni che sono solite scorgervi un pensiero tradizionalista, autoritario e radicalmente anti-illuminista – non intenda affatto respingere l'illuminismo moderno *tout court*, né rinnegarne le più

importanti conquiste sul piano del pensiero, della cultura e della società, ma più semplicemente “correggerne” alcune tendenze e recuperare una nozione più ampia e comprensiva di ragione, in grado di render conto anche di quegli aspetti dell’esperienza umana che, agli occhi di una razionalità “limitata” come quella scientifica, non possono che apparire come meri residui di irrazionalità.

Dopo aver così esaminato, nelle prime due sezioni del mio lavoro, quella che possiamo definire la *pars destruens* della filosofia di Gadamer, nella terza ed ultima sezione passo quindi ad esaminare la sua *pars costruens*, consistente a mio giudizio in un recupero critico di quello che egli chiama «un altro tipo di sapere (*eine andere Art von Wissen*)» o «un’altra forma di conoscenza (*eine andere Art von Erkenntnis*)». Mutuando infatti e sviluppando una categoria centrale del pensiero del “primo” Heidegger, Gadamer procede ad una vera e propria «distruzione (*Destruktion*)» di quelli che egli ritiene essere approcci errati a dimensioni fondamentali dell’esperienza umana come l’arte e la morale, la storia ed il linguaggio, infine la corporeità e la libertà. In tutti questi casi, secondo il filosofo di Marburgo, un approccio rigidamente e rigorosamente impostato in senso naturalistico, metodico e oggettivante – cioè, secondo i tratti del discorso scientifico moderno che abbiamo identificato poc’anzi – non può che condurre a lacune ed aporie, finendo così con lo scontrarsi contro quelli che egli chiama «i limiti dell’oggettività (*die Grenzen der Objektivierbarkeit*)» del reale. Il progetto dell’ermeneutica filosofica viene dunque a concretizzarsi in un significativo tentativo di riabilitazione del valore conoscitivo e formativo – nel senso cioè del termine tedesco *Bildung*, traducibile appunto con «formazione» – posseduto da tutte quelle forme pre- ed extra-scientifiche di sapere e di esperienza che Gadamer considera costitutive della «dimensione ermeneutica» dell’esistenza umana.

A questo punto, cerco di analizzare nel dettaglio la «teoria dell’esperienza ermeneutica» esposta in *Verità e metodo* e la concezione gadameriana del *Verstehen*, mettendo in evidenza come in fondo, «per Gadamer, [...] *erfahren* e *verstehen* [siano] sempre connessi» e come «*Erfahrung* [voglia] dire prima di tutto *experiri*, un saper pratico acquisito per prova diretta da parte di chi “fa” esperienza, secondo un itinerario conoscitivo che comporta coinvolgimento e partecipazione», di modo che «in quest’ottica l’esperienza assume un significato conoscitivo non di tipo gnoseologico o intellettualistico, ma propriamente *pratico*»¹⁵. Ecco allora che la filosofia ermeneutica,

¹⁵ F. Camera, *Ragione ermeneutica e ragione pratica, A proposito di alcuni recenti libri di H. G. Gadamer*, in «Ragione pratica», 12, 1999, p. 248.

alla luce di una tale concezione generale del comprendere come modalità di conoscenza e di esperienza pratica, acquista i tratti di una vera e propria «filosofia pratica (*praktische Philosophie*)», in quanto sforzo di chiarificazione filosofica di quel sapere pre-scientifico, intersoggettivo, di senso comune, “fattivo” e *lebensweltlich* all’interno del quale ogni attività umana alla fine deve comunque muoversi. L’analisi dell’«ermeneutica come filosofia pratica» – per richiamare il titolo di un importante saggio di Gadamer, pubblicato nella raccolta *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (1972) curata da Manfred Riedel ed in seguito incluso nel volume *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* – è quindi l’argomento degli ultimi capitoli della terza sezione.

In un primo momento, cerco di evidenziare come il senso complessivo dell’ermeneutica come filosofia pratica non sia semplicemente riconducibile ad un discorso di tipo etico o politico. Il ricorso alla categoria aristotelica della *praxis*, infatti, procede di pari passo in Gadamer con la ripresa delle categorie della *Faktizität* e della *Lebenswelt* – mutate rispettivamente dal giovane Heidegger e dall’ultimo Husserl – e sotto questo punto di vista, pertanto, tutte le forme di esperienza ermeneutica sulle quali egli si sofferma vengono in qualche modo a costituire delle forme di «sapere pratico (*praktisches Wissen*)». In un secondo momento, però, sottolineo anche come la “conversione” dell’ermeneutica in una filosofia pratica di tipo neoaristotelico alla fine non possa che condurre ad un’accentuazione dei risvolti etico-politici del discorso di Gadamer: risvolti che, per l’appunto, emergono in maniera sempre più evidente e concreta dagli ultimi scritti del filosofo tedesco e dalle interviste da lui rilasciate anche su argomenti di estrema attualità.

Nel quarto ed ultimo capitolo, pertanto, cerco di fornire una sintetica ma non superficiale analisi della concezione gadameriana dell’etica: una concezione che, nel prendere le distanze dal formalismo etico kantiano, fa proprie le fondamentali categorie aristoteliche dell’*ethos* e della *phronesis*, avvalendosi inoltre degli apporti forniti dalla dottrina hegeliana dello «spirito oggettivo» e dalla dialettica dialogica di Platone. Com’è noto, però, all’impostazione di Gadamer e, più in generale, dell’intero «neoaristotelismo» (posto naturalmente che si possano racchiudere sotto quest’unica sigla i contributi offerti da diversi pensatori) sono state rivolte nel corso degli anni alcune importanti obiezioni di conservatorismo e relativismo. Passo quindi in rassegna tali obiezioni e le repliche fornite dallo stesso Gadamer – il quale in effetti ha ripetutamente affermato che tali obiezioni sarebbero inappropriate rispetto alla sua

prospettiva filosofica – ed infine, traendo in qualche modo le conclusioni da tutto questo discorso, tento di delineare un profilo dell’ermeneutica filosofica di Gadamer come filosofia del dialogo, della solidarietà e della libertà. Una filosofia che dunque, se valutata da un punto di vista politico, rappresenta indubbiamente una forma di pensiero intrinsecamente liberale e democratica. Ciò rappresenta un aspetto sul quale, a mio giudizio, è molto importante insistere. Com’è noto, infatti, «un’idea familiare che si ha dell’ermeneutica di Gadamer» – diffusasi soprattutto dopo il dibattito degli anni Settanta su *Hermeneutik und Ideologiekritik* – «è quella secondo cui le sue implicazioni etiche e politiche conducano in una direzione conservatrice»¹⁶. Tuttavia, un esame più attento – e meno viziato da “pregiudizi”, sarebbe il caso di dire – «mette in dubbio la [succitata] analisi dell’ermeneutica di Gadamer [e] suggerisce che essa conduce in una direzione più democratica e [...] consente una forma interpretativa di deliberazione democratica»¹⁷.

La conclusione alla quale perviene il mio tentativo di interpretazione complessiva del pensiero di Gadamer è dunque quella secondo cui tale pensiero, se valutato attentamente in tutte le (o perlomeno gran parte delle) sue componenti, rappresenta una forma di riflessione filosofica estremamente ampia, complessa, stimolante e soprattutto attuale. Quel che Gadamer ha cercato di indicarci, infatti, è fondamentalmente la capacità umana di far fronte anche alle crisi più gravi, facendo ricorso alle risorse più profonde insite nella nostra natura intersoggettiva, dialogica, pratica e comunicativa. Capacità che purtroppo, a suo giudizio, sarebbero state progressivamente offuscate in epoca moderna dal predominio unilaterale di una razionalità tecnologico-scientista e strumentale, ma la cui riabilitazione e rivalutazione egli ha sempre giudicato possibile in linea di principio ed assolutamente necessaria di fatto. Come si legge infatti alla fine del saggio *Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*: «sarebbe un errore pensare che, nell’epoca della fede scientifica moderna (*im Zeitalter des modernen Wissenschaftsglaubens*), non abbiamo più bisogno [dei] maestri [che] indicano il limite alla scientificizzazione totale del nostro mondo (*die Grenze gegenüber der totale Verwissenschaftlichung*). [...] È la scepsi contro ogni dogmatismo, anche quello della stessa scienza, ciò che rappresenta il fondamento più nascosto ma al contempo più potente del [XX] secolo» (GW 4, 21-22 / EMU, 144). La grande lezione di Gadamer,

¹⁶ G. Warnke, *Hermeneutics, Ethics, and Politics*, in R. J. Dostal (a cura di), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 79.

¹⁷ *Ibid.*

quindi, si traduce in un incessante invito a riscoprire l'eredità del passato senza alcuna tentazione nostalgico-conservatrice, bensì con l'intenzione di mettere in atto una «fusione degli orizzonti» in grado di produrre un nuovo equilibrio all'interno della nostra civiltà.

PARTE PRIMA.

**UNA FENOMENOLOGIA DELLA MODERNITÀ:
I MOLTEPLICI SINTOMI DELLA CRISI.**

1.

Gadamer testimone del Novecento: un secolo drammatico e problematico.

Ma ai nostri giorni anche l'aria sa di morte:
aprire la finestra è come aprirsi le vene.

BORIS PASTERNAK

Buona parte della cultura del Novecento è stata segnata ed attraversata dall'idea di una crisi propria della nostra epoca, da una diffusa sensazione di malessere e disorientamento, di incertezza e precarietà. Il filosofo canadese Charles Taylor a questo proposito ha parlato di una sorta di «disagio della modernità (*Malaise of Modernity*)», consistente essenzialmente nell'«impressione che [qualcosa] come una perdita o un declino [...] si sia verificato negli ultimi anni o decenni», se non addirittura «nell'intera epoca moderna»¹⁸. Dall'arte alla filosofia, dalla politica alla scienza, fino alla semplice opinione pubblica e al sentire comune, non c'è praticamente ambito dell'esistenza umana che, in qualche misura, non sia stato investito ed interessato da un tale sentimento riguardo alla nostra condizione attuale. Ed in questo senso è stato giustamente notato come nel Novecento «la modernità [sia] stata contestata, [...] messa in discussione, respinta o ridefinita», e come questo secolo sia stato segnato «da un ampio movimento intellettuale di critica della modernità» e come esso sia stato profondamente solcato «dal senso della catastrofe [e] della perdita del significato»¹⁹.

Ora, evidentemente si tratta di un tema estremamente vasto e molto generale, la cui analisi pone problemi sia per la difficoltà di individuare un significato univoco del concetto stesso di modernità, sia per il complesso intersecarsi, nelle analisi filosofiche e

¹⁸ C. Taylor, *Il disagio della modernità*, cit., p. 3.

¹⁹ A. Touraine, *Critica della modernità*, il Saggiatore, Milano 1993, pp. 11, 122, 182. Secondo Marshall Barman, se «nel ventesimo secolo [...] il processo di modernizzazione si espande fino a comprendere di fatto il mondo intero, [...] d'altro canto, però, [...] il concetto stesso di modernità, formulato in mille modi scissi e frammentari, perde molta della sua efficacia, della sua risonanza e della sua profondità». Alla fine, così, «ci troviamo a vivere in un'età moderna che ha perso ogni contatto con le radici stesse della sua modernità» (M. Berman, *L'esperienza della modernità*, il Mulino, Bologna 1985, p. 27).

sociologiche, di concetti come quelli di modernità, modernizzazione e modernismo che, com'è noto, talvolta vengono sovrapposti e talvolta invece accuratamente differenziati²⁰. Tuttavia, tralasciando di addentrarci in tali questioni e cercando di identificare in maniera estremamente generale e sintetica alcuni «tratti [o] punti di riferimento [che] contribuiscono comunque a definire un quadro, per così dire, “paradigmatico” [della] modernità», credo si possano menzionare «*la concezione della libertà come emancipazione, [...] il progressivo dominio della natura, [...] l'oggettivismo, [...] l'omologazione dell'esperienza, [...] il ragionamento formale e ipotetico, [...] l'universalismo naturalistico*» e soprattutto, in qualità di vero e proprio «ideale portate della modernità, [...] *il mito del progresso necessario e infinito*»²¹.

Come ben sappiamo, è proprio quest'ultimo aspetto del discorso filosofico, culturale e politico della modernità che a più ondate, nel corso del XX secolo, è stato radicalmente messo in discussione. *A partire* dalla sterminata «letteratura della crisi» fiorita «a cavallo tra i due secoli e nei primi decenni del Novecento» intorno ai temi «della decadenza e della crisi dei valori», tanto in ambito «estetico-letterario [quanto] in campo più rigorosamente filosofico»²². Quindi, *passando per* le durissime e talvolta disperate analisi dei pensatori che, all'indomani del secondo conflitto mondiale, si ritrovarono «di fronte all'estremo» rappresentato dall'esperienza del totalitarismo e del genocidio²³. Infine, *giungendo a* quel «qualcosa chiamato “postmodernismo” [uscito]

²⁰ In generale, sul rapporto tra «*modernità e modernizzazione*» si può dire che «la modernizzazione è lo specifico insieme dei cambiamenti sociali, economici, politici e culturali su larga scala che hanno caratterizzato la storia mondiale degli ultimi duecento anni, [...] l'insieme dei processi di cambiamento su larga scala mediante i quali una determinata società tende ad acquisire le caratteristiche economiche, politiche, sociali e culturali della modernità. Il concetto di modernizzazione implica quindi il concetto di modernità nel significato che esso ha acquisito nel XVIII secolo. [...] La modernizzazione fa quindi riferimento a un processo, o meglio a un insieme di processi ben definiti e, pur implicandola, va distinta dalla modernità, intesa come le specifiche modalità della vita sociale e della cultura che si affermano nel corso di tale processo» (A. Martinelli, *La modernizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 3-7).

²¹ G. Chiurazzi, *Il postmoderno*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 7-9.

²² F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 63-75.

²³ Cfr. S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004 – in cui si legge: «di fronte al totalitarismo anche la filosofia ha perso la propria innocenza» e ha compreso «la necessità di scavare in profondità per portare alla luce il doppio volto [...] delle strategie discorsive umanistiche, e la loro dialettica aperta su di una possibile co-implicazione di iper-umano e non-umano»: ha compreso, cioè, che «l'Europa non [è] soltanto la terra [...] del glorioso e incivile potere dell'*humanitas*», giacché «su quella stessa terra si è consumato il tragico passaggio

dalla crisalide dell'anti-moderno» che, pur tenendo conto della sua natura multiforme e caotica, risulta comunque indubbiamente descrivibile come «una sorta di reazione o di allontanamento dal modernismo [...] visto generalmente come positivistico, tecnocentrico e razionalistico»²⁴.

In definitiva, pertanto, quello che sembra emergere è una sorta di discorso teorico complessivo, spaziante dal primo al secondo Novecento e fondamentalmente incentrato sui temi della “crisi della modernità” e della “crisi della ragione”: un discorso teorico complessivo che, nella sua straordinaria vastità e generalità (se non proprio genericità), finisce con l'accomunare numerosi tra i massimi protagonisti del pensiero novecentesco (molti dei quali peraltro, sotto altri aspetti molto distanti tra loro e, in più d'un caso, persino in aperta contrapposizione reciproca). In tal senso, è possibile citare rapidamente (naturalmente senza alcuna pretesa di completezza) alcune figure particolarmente eloquenti, tenendo comunque sempre presenti le notevoli ed innegabili differenze vigenti tra questi autori relativamente al *background* filosofico e alla prospettiva teorica adottata (modernista, antimodernista o postmodernista), relativamente alla mentalità complessiva e alla collocazione politica (di destra o di sinistra, conservatrice, liberale o “rivoluzionaria”), infine relativamente ai problemi presi in esame ed allo stesso periodo di vita e di attività. Ecco allora che, dal Freud del

all'atto di un nichilismo che ha parlato, se pur in maniera grottesca, anche la lingua dell'umanesimo» (*Ivi*, pp. X-XXIV).

²⁴ D. Harvey, *La crisi della modernità*, Net, Milano 2002, pp. 15-21. A questo proposito, mi sembra importante sottolineare che «non tutti i teorici della postmodernità sono sostenitori entusiasti della condizione che diagnosticano» (come invece talvolta si è portati a credere), ma che anzi «il loro atteggiamento è [spesso] di rassegnazione, [...] radicale scetticismo, [...] crisi di fiducia, [...] disillusione»: ciò che, tra l'altro, sembra autorizzare un accostamento tra la «sensazione autentica di disgregazione e disorientamento» che si esprime talvolta nelle «idee attuali [sulla] fine della modernità» e le «previsioni apocalittiche di declino e degenerazione [che] hanno giocato un ruolo importante nell'ultimo decennio del Novecento e nel primo del Novecento» (K. Kumar, *Le nuove teorie del mondo contemporaneo. Dalla società post-industriale alla società post-moderna*, Einaudi, Torino 2000, pp. 174-184, 204-210). Non a caso, recentemente, si è anche parlato di un vero e proprio «disagio della postmodernità» connesso, in particolare, al mutato equilibrio tra sicurezza e speranza di felicità. Secondo Zygmunt Bauman, infatti, mentre «il tipico disagio della modernità derivava dal fatto di dover pagare la sicurezza restringendo la sfera della libertà personale, e quindi dal non poter impostare la vita sulla ricerca della felicità, [...] il disagio della postmodernità deriva invece da una ricerca del piacere talmente disinibita che è impossibile conciliarla con quel minimo di sicurezza che l'individuo libero tenderebbe a richiedere» (Z. Bauman, *Il disagio della postmodernità*, Bruno Mondadori, Milano 2002, p. XII, corsivi miei).

Disagio della civiltà allo Husserl della *Krisis*, dalle profezie d'inizio secolo ispirate alla *Kritik der Zeit* e al *Kulturpessimismus* all'intensa meditazione heideggeriana sui temi del nichilismo e della tecnica, dalla *geistige Situation der Zeit* lamentata da Jaspers alle dense e lucide analisi dei Francofortesi sull'«eclisse della ragione» e l'avvento della «società a una dimensione», dalle diagnosi dei critici “radicali” sulla decadenza politica della nostra epoca (Jünger, Schmitt, Strauss, Voegelin) ai giustificati timori di Hans Jonas per il «Prometeo scatenato» dell'attuale civiltà tecnologica, dal lamento di Hannah Arendt per la *politeia* perduta alle catastrofiche visioni di Günther Anders circa l'*Antiquiertheit* dell'uomo, dalle considerazioni dei teorici della *posthistoire* (Gehlen, Kojève) alle analisi sorte in ambito neostrutturalista sul potere repressivo-disciplinare delle istituzioni moderne (Foucault), dalle convinzioni dei neoconservatori sulla crisi dei valori nelle società contemporanee (Bell, MacIntyre) sino ad arrivare alle preoccupazioni dell'ultimo Habermas per «il futuro della natura umana» e «i rischi di una genetica liberale» – ecco allora che, in tutti questi casi, quello che emerge è una sorta di comune acuta percezione della crisi. Come ha scritto Anthony Giddens, «la modernità [...] è un fenomeno ambivale [che] ha anche un lato oscuro, divenuto molto evidente proprio in questo secolo» (cioè nel Novecento): «la modernità si rivela enigmatica nella sua intima essenza [ed] inquietante. [...] Una generica consapevolezza di questo fenomeno affiora nelle ansie di tutti»²⁵.

Di fronte ai differenti sintomi di una situazione critica emersi nel corso di tutto il Novecento, il pensiero contemporaneo ha dunque cercato di rispondere o “corrispondere” in maniera adeguata: ossia, prendendo atto del fenomeno, ricercandone le cause (prossime e remote), elencandone gli effetti (presenti e futuri), proponendone un rimedio o, quantomeno, teorizzando una soluzione per “conviverci” al meglio. Va da sé che le risposte a questo riguardo sono state molto diverse tra loro, soprattutto riguardo alle vie d'uscita ipotizzabili e alle soluzioni concretamente praticabili. Ma ad ogni modo, ai fini del nostro discorso, quel che conta è che pressoché nessuno dei grandi protagonisti della filosofia e della cultura del Novecento si sia sottratto alla sfida del confronto critico con la situazione presente, giudicata sempre in qualche modo problematica. Ora, a mio giudizio, questo discorso vale in buona misura anche per Hans-Georg Gadamer, il cui pensiero risulta infatti profondamente segnato dalla constatazione del «profondo disagio (*tiefes Unbehagen*) dell'epoca della scienza e della tecnica» (HE, 32 / RP, 39), dalla «coscienza del fatto che noi viviamo in un'ora

²⁵ A. Giddens, *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna 1994, pp. 20, 56.

particolare del mondo, in un mondo in pericolo e con una coscienza dell'avvenire in pericolo (*wir leben in einer besonderen Weltstunde, in einer gefährdeten Welt und mit einem gefährdeten Zukunftsbewußtsein*)» (GW 10, 325 / ERM, 639). Per tale ragione, la sua ermeneutica filosofica può essere interpretata come «una critica sistematica della modernità, [...] dei suoi assunti di base e delle sue modalità di pensiero»²⁶, o come un'importante forma di «discussione [sulla] modernità» la quale «chiarifica la nostra situazione storica»²⁷.

Tutto ciò emerge, almeno in parte, già dai primi scritti di Gadamer sulla filosofia greca – nei quali, non a caso, è stato scorto il tentativo di «fornire una risposta indiretta [alla] reale situazione di crisi [...] della politica tedesca del XX secolo»²⁸ – e ancor di più da *Verità e metodo* – il quale, non a caso, si apre proprio con una decisa presa di

²⁶ R. E. Palmer, *Moving beyond Modernity: The Contribution of Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, in I. M. Fehér (a cura di), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Winter, Heidelberg 2003, p. 160.

²⁷ G. L. Bruns, *Ermeneutica antica e moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1998, p. 18.

²⁸ R. R. Sullivan, *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*, Pennsylvania State University Press, University Park 1989, p. 15. A proposito di questi primi scritti, è forse il caso di ricordare che negli ultimi anni l'attenzione di alcuni interpreti – in particolare, Teresa Orozco e Richard Wolin – si è focalizzata su di essi al fine di individuarvi presunti doppi sensi o allusioni che svelerebbero, se non proprio la “complicità”, comunque la “simpatia” di Gadamer per il regime nazista. Tuttavia, credo che si tratti di accuse palesemente infondate ed insensate, in quanto fondate su una lettura disattenta e tendenziosa dei primi scritti di Gadamer, giacché in tali scritti «possono essere rintracciate senza fatica, al contrario, delle allusioni che vanno nella direzione di un'opposizione [...] all'ideologia nazista» (J. Grondin, *Gadamer. Una biografia*, cit., pp. 257-258). Chiarisce molto bene questi aspetti Donatella Di Cesare nella sua recente monografia sul filosofo tedesco, mostrando come sia assurdo sospettare Gadamer di antisemitismo o di simpatie per il nazismo – visto che «la sua amicizia rimase immutata verso quegli ebrei con i quali [...] i più troncarono ogni rapporto», e visto che «non è mai stato iscritto alla NSDAP (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*) [e] non c'è neppure un documento in cui risulti un suo coinvolgimento» –, ma anche accusarlo di opportunismo ai fini della carriera universitaria – visto che «la [sua] vita in quegli anni [...] fu anzi piena di stenti e di ostacoli [e] Gadamer se li sarebbe in gran parte risparmiati se, come il suo maestro, avesse aderito al nazismo» – oppure di reticenza a troncargli i rapporti con Heidegger in seguito al suo coinvolgimento col regime – visto che, «a parte pochissime eccezioni, [...] nessuno [degli allievi] mostrò intransigenza e, dopo la rottura del 1933, tutti ripresero i contatti» (D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., pp. 27-39). Infine, si dimostra l'assoluta inconsistenza delle letture miranti a individuare tratti “fascisti” nel pensiero di Gadamer attraverso la scoperta di allusioni compromettenti presenti negli scritti di quegli anni – visto che, al contrario, «non c'è un solo passo [...] in cui compaiano i termini chiave del gergo nazista» ed egli, anzi, fu uno dei pochi «filologi e filosofi che negli anni trenta [non] istituirono un nesso tra lo stato platonico e quello nazionalsocialista» (*Ivi*, pp. 36-39).

posizione nei confronti dell'«ingenua arroganza del presente» e del «clima di continua sovraccitazione (*beständige Überreizung*)» che caratterizza «il nostro tempo sopraffatto dalla rapidità dei mutamenti (*unsere von schnellen Verwandlungen überfluteten Zeit*)» (GW 1, 2-4 / VM, 21-25). Ma sono soprattutto gli scritti e le interviste degli anni Settanta, Ottanta e Novanta, dedicati ai problemi più drammatici e laceranti del mondo contemporaneo, a far emergere questo aspetto in maniera assolutamente chiara e precisa, restituendoci un'immagine del pensatore di Marburgo per certi versi differente rispetto a quella alla quale siamo forse abituati. Ossia, l'immagine di un pensatore estremamente consapevole ed attento all'«oggi della nostra situazione sociale, l'oggi del nostro mondo culturale [e] della nostra epoca» (HE, 222 / RP, 245), il quale ha sempre evitato di ritirarsi «dalla vita politica per coltivare i suoi specialismi» e di trasferirsi nella torre d'avorio della «pura» teoria, trasformandosi invece, soprattutto negli ultimi decenni della sua lunghissima vita, in un «instancabile protagonista [...] del dibattito filosofico e culturale [...] sui grandi temi dell'attualità storica, politica e sociale»²⁹.

Prima ancora che dai suoi scritti, però, credo che la sensazione di un disagio e di una crisi propri della nostra epoca vada in qualche modo indagata già dalla biografia del pensatore di Marburgo, dalle vicende stesse della sua vita che, com'è noto, grazie alla sua straordinaria lunghezza ha fatto di Gadamer «uno dei testimoni più privilegiati [...] del XX secolo»³⁰. Ma come egli stesso ha dichiarato in un'intervista, «essere testimoni del [XX] secolo» è stato sicuramente più «un grande onere»³¹ che un grande onore, essendosi trattato di un secolo che, a torto o a ragione, è stato definito come «il più terribile della storia occidentale [e] il più violento nella storia dell'umanità»³². Un secolo che, secondo il parere dello stesso Gadamer, dal punto di vista della «situazione fondamentale (*Grundsituation*) psicologica, spirituale e religiosa» è rimasto sospeso in una «condizione di incertezza tra fede ed incredulità, speranza e disperazione», svolgendosi praticamente «nell'ombra del nichilismo (*im Schatten des Nihilismus*)» (GW 9, 367-368).

²⁹ G. B. Demarta, *Il disagio ermeneutico della modernità*, Introduzione a H. G. Gadamer, *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, Bompiani, Milano 2006, p. XVII.

³⁰ J. Grondin, *Gadamer. Una biografia*, cit., p. 1.

³¹ *Che cosa rimane? Intervista a Hans-Georg Gadamer*, in *La filosofia nella crisi del moderno*, Herrens Haus, Milano 2000, p. 57.

³² Si tratta dei giudizi espressi, rispettivamente, da Isaiah Berlin e William Golding, entrambi riportati in apertura a E. J. Hobsbawm, *Il secolo breve. 1914-1991*, BUR, Milano 2003, p. 13.

È stato infatti il secolo dell'affondamento del Titanic (15 marzo 1912) – che significativamente Gadamer, nella sua autobiografia *Philosophische Lehrjahre*, menziona tra i suoi primi ricordi (PL, 7 / MC, 9)³³ – ed il secolo delle due grandi guerre mondiali. Il secolo di «fenomeni funesti [come] i totalitarismi, opposti eppure uguali»³⁴ ed il secolo degli «stermini organizzati (*organisierter Massenmord*) [con] macchine da guerra di cui si può scatenare la potenza distruttiva semplicemente premendo un bottone» (VZW, 24 / RES, 41). Il secolo del brusco e definitivo tramonto dell'ordine mondiale basato sul primato europeo ed il secolo dell'instaurazione di un regime di guerra fredda, con la divisione del mondo in due grandi blocchi contrapposti ed il costante spettro di «una nuova guerra mondiale» – ad esempio, ricorda Gadamer, «quando giunse la sensazionale notizia dell'invio, da parte di Truman, di truppe americane in Corea» (PL, 170 / MC, 138). Un secolo, insomma, costellato dall'inizio alla fine dall'«orrore per le possibilità regressive che incombono sull'umanità, dall'olocausto al dispotismo, dal fanatismo al terrorismo» (E, 128 / EE, 103), sino ad arrivare ai giorni nostri, all'attentato terroristico dell'11 settembre contro le *Twin Towers* che ha costretto l'anziano Gadamer ad ammettere: «il mondo mi è proprio divenuto estraneo (*es ist mir recht unheimlich geworden*)»³⁵. In poche parole, dunque, di tutto ciò che ha contribuito a dare una fisionomia tragica al Novecento, di tutte «le rivoluzioni storiche (*geschichtliche Umbrüche*) e le catastrofi del [XX] secolo» (HE, 134 / RP, 147), Gadamer è stato in qualche modo testimone diretto, sperimentandone spesso in prima persona gli effetti e le conseguenze.

Tra tutti questi eventi, quello sul quale il filosofo di Marburgo richiama maggiormente l'attenzione nei suoi scritti e nelle sue testimonianze autobiografiche è probabilmente rappresentato dalla prima guerra mondiale: una guerra che «alla fine»,

³³ Jean Grondin considera estremamente interessante il fatto che «la catastrofe del Titanic [abbia] dato da pensare [...] intensamente» a Gadamer (allora soltanto dodicenne), «giacché questo naufragio ha avuto anche a che fare con il crollo congiunto di scienza, progresso e grandiosità». A questo proposito, il biografo di Gadamer riporta anche un significativo commento di Ernst Jünger – tratto dal libro *I prossimi Titani* curato da Franco Volpi e Antonio Gnoli – secondo il quale «il naufragio del Titanic [sarebbe] un simbolo grandioso [dell'] affondamento dell'idea stessa di progresso: [...] al baldanzoso ottimismo subentra il panico, al massimo lusso la distruzione, all'automatismo la catastrofe» (J. Grondin, *Gadamer. Una biografia*, cit., p. 52).

³⁴ *I tormenti di un maestro. Intervista a Hans-Georg Gadamer*, in A. Gnoli – F. Volpi (a cura di), *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani, Milano 2006, p. 91.

³⁵ Cfr. l'intervista «*Es ist mir recht unheimlich geworden*». *Mit 101 Jahren sieht der Philosoph Hans-Georg Gadamer den ersten Krieg des 21. Jahrhunderts*, in «Die Welt», 25-09-2001.

scrive Gadamer, «risultò essere completamente diversa da tutte le precedenti, [...] un evento insensato e irreali (*ein unsinniges und unwirkliches Geschehen*), [una] assurdità generale» (GW 3, 177 / SH, 3). Non diversamente da altri intellettuali della sua generazione o di quelle immediatamente precedenti, anche per Gadamer infatti la prima guerra mondiale ha rappresentato il vero punto di svolta del Novecento, l'evento catastrofico in grado di scavare un autentico solco nella coscienza intellettuale, artistica, filosofica e spirituale dell'epoca. «La guerra europea del 1914-18» – ha scritto ad esempio Karl Löwith in *Der europäische Nihilismus* – «non ha rappresentato soltanto la fine di un secolo, ma di un'intera epoca»³⁶, ed in questo senso ha probabilmente ragione Jean Grondin quando scrive che «nessuna generazione ha avuto così impresso il sentimento di uno stato di crisi come quella di Gadamer del 1918», aggiungendo che forse è possibile «scorgere in questa esperienza della Prima Guerra Mondiale [...] una delle radici nascoste del pensiero gadameriano»³⁷. In particolare, come Gadamer ricorda spesso nei suoi scritti, se l'Ottocento era stato «un secolo di progresso incessante (*ein*

³⁶ K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 8. Com'è noto, «la Prima guerra mondiale con le sue conseguenze» fece sì che in Germania «un fronte determinante della cultura [prendesse] le distanze dalla società e dalla cultura moderne [...] richiamandosi all'interiorità della cultura tedesca (*Kultur*) come principio d'identità da contrapporre alle nuove forme della civilizzazione occidentale (*Zivilisation*). Il mondo massificato e meccanizzato della democrazia e della produzione industriale su basi tecnico-scientifiche è respinto come estraneo allo spirito tedesco, teorizzando così una differenza storico-spirituale della Germania rispetto alla modernità, nel cui “varco” il nazismo ha [poi] potuto realizzare la sua particolare “modernizzazione”» (B. Maj, *Heimat: la cultura tedesca contemporanea*, Carocci, Roma 2001, pp. 14-15).

³⁷ J. Grondin, *Gadamer. Una biografia*, cit., pp. 84-87. Ovviamente, l'accento posto sulla catastrofe della prima guerra mondiale non implica affatto che Gadamer non abbia percepito fino in fondo anche la drammaticità degli eventi che hanno preceduto, accompagnato e seguito il secondo conflitto mondiale. A questo proposito, infatti, nella sua autobiografia egli parla esplicitamente di «un risveglio terribile (*ein schreckliches Erwachen*) [...] quando sopraggiunse il 1933. [...] Niente poteva scusarci del disinteresse con cui precedentemente avevamo seguito l'attività politica. Noi tutti avevamo sottovalutato Hitler e i suoi, [...] nessuno di noi aveva letto *Mein Kampf* [e] negli ambienti intellettuali era convinzione generale che una volta giunto al potere Hitler avrebbe abbandonato le molte assurdità (*den vielen Unsinn*) che egli si era attribuito come “suonatore di tamburo” (*als “der Trommler”*), e tra esse annoveravamo anche l'antisemitismo. Ma dovevamo essere smentiti, [...] ben presto le posizioni si fecero più chiare [e] le leggi di Norimberga posero fine alle illusioni sull'antisemitismo. [Infine] la notizia della guerra arrivò come una notizia di morte (*wie eine Todesnachricht*). [...] Ricordo ancora il momento, [...] un momento indimenticabile», scrive Gadamer: «regnava un silenzio avvilito. Per le strade non s'incontravano che facce cupe. [...] Per parte mia ero sconvolto. Avevo continuato a coltivare l'illusione che una tale pazzia non *potesse* accadere» (PL, 51-53, 113 / MC, 42-44, 92-93).

Jahrhundert des sich beständig überholenden Fortschritts) e di aspettative illimitate nei confronti della scienza e dei suoi benefici per la vita dell'umanità» (E, 89 / EE, 69), adesso invece era esattamente la «fede nel progresso [propria] dell'età moderna» a venire drasticamente «messa in discussione», in un clima culturale dominato da «una vera atmosfera catastrofica (*eine wahre Katastrophenstimmung*)» (GW 2, 480 / VM 2, 458). Ed è proprio ad una tale condizione di disorientamento, in cui vengono a mescolarsi amarezza e volontà di rinnovamento, che il filosofo di Marburgo riconduce l'insoddisfazione della sua generazione per gran parte della filosofia dell'epoca ed il decisivo incontro con l'«inizio più radicale del filosofare (*radikalerer Einsatz des Philosophierens*) che fu intrapreso [...] dalla filosofia dell'esistenza di Jaspers» e soprattutto «da Heidegger» (GW 3, 110 / MF, 13)³⁸. «Le sue domande» – ricorda infatti Gadamer a proposito del suo maestro – «erano anche [...] le domande che incalzavano una generazione turbata, sconvolta [e] paralizzata dagli orrori causati dalle battaglie di materiali della prima guerra mondiale (*von den Schrecken der Materialschlachten des ersten Weltkrieges*)» (GW 3, 189 / SH, 16).

A proposito del clima spirituale di quegli anni, mi sembra peraltro opportuno precisare che Gadamer, pur riconoscendo chiaramente le suggestioni ed il fascino promanati da una tale atmosfera di *Kulturpessimismus* – in particolare, da libri quali «*Il crollo dell'idealismo tedesco* di Paul Ernst, [...] *Europa e Asia* di Theodor Lessing, [...] *Considerazioni di un impolitico* di Thomas Mann» e, soprattutto, «*Il tramonto dell'Occidente*, [il] romanzo di scienza e fantasia storico-mondiale [di] Oswald Spengler» (GW 2, 480 / VM 2, 458) – comunque non si è mai rispecchiato nella «critica pessimistica della civiltà (*pessimistische Kulturkritik*)», le cui «voci ammonitrici [sul] declino delle tavole di valori tradizionali (*Werttafeln sinkender Lebenstraditionen*)» a suo giudizio «possiedono poca credibilità interna» e testimoniano più che altro la paura di «ceti colpiti o minacciati di essere spodestati [come] la nobiltà, l'alta borghesia» (GW

³⁸ Per quanto riguarda l'insoddisfazione delle giovani generazioni verso la filosofia dell'epoca, Gadamer menziona in primo luogo «il tentativo grandioso, ma anche in certo modo donchisciottesco, [...] della scienza libera da valori (*wertfreie Wissenschaft*) [di] Max Weber» (GW 2, 322 / VM 2, 281); poi, l'«orientamento al fatto delle scienze (*Orientierung an dem Faktum der Wissenschaften*) [della] filosofia neokantiana [che] non era più sufficiente per una generazione sconvolta dalle “battaglie di materiali” (*Materialschlachten*) della prima guerra mondiale» (GW 3, 110 / MF, 17); infine, in una certa misura, anche la «filosofia come scienza rigorosa» di Husserl, che certamente «affascinava [i] giovani universitari» ma che, d'altra parte, non bastava a «soddisfare il bisogno pubblico di una *Weltanschauung*» (GW 3, 107-110 / MF, 9-17).

2, 159 / EMU, 171-172)³⁹. Più in generale, può risultare importante segnalare sin d'ora come il filosofo di Marburgo abbia sempre preso apertamente le distanze da «ogni specie di pessimismo», scorgendovi «una mancanza di sincerità (*ein Mangel an Aufrichtigkeit*)» (HÄP, 71 / DCG, 84)⁴⁰. Come vedremo più avanti, ciò lo condurrà a sviluppare una considerazione critica del nostro tempo molto meno angosciata rispetto a quella di altri pensatori. Oltre a ciò, peraltro, mi sembra anche interessante ribadire come il senso di una crisi e di un disagio caratteristici della nostra epoca, pur influenzando sin dall'inizio la riflessione di Gadamer ed attraversando indubbiamente la sua intera opera, abbia comunque trovato una piena e compiuta espressione perlopiù negli scritti ascrivibili alla fase più matura (se non proprio tarda) del suo pensiero – allorché cioè egli ha proceduto «ad un'estensione quasi “politica” o cosmopolita della sua ermeneutica»⁴¹. Sembra cioè quasi che questo tema abbia richiesto una lunga

³⁹ A questo proposito, si noti anche come Gadamer riconduca spesso l'impatto dirompente esercitato dal «domandare radicale» di Heidegger al clima di «profonda crisi culturale che aleggiava sulla civiltà europea (*tiefe Kulturkrise, die damals über die europäische Kulturwelt kam*)» (GW 3, 177 / SH, 4), includendo il pensatore di Meßkirch «tra gli uomini che fornivano espressione filosofica alla diffusa critica della devozione liberale per la civiltà (*allgemeine Kritik an der liberalen Kulturfrömmigkeit*)» (GW 3, 250 / SH, 84) ed ammettendo che «molto, sia nel giovane che nell'ultimo Heidegger, suona come critica della civiltà (*Kulturkritik*)» (GW 3, 187 / SH, 14) e che effettivamente «sussistono tra Heidegger e la letteratura dei sostenitori della rivoluzione conservatrice [...] analogie [...] palesi» (GW 10, 48 / ERM, 93). Nonostante tutto ciò, comunque, Gadamer respinge (giustamente) i tentativi di inserire semplicemente Heidegger «nella schiera dei critici romanticheggianti della tecnica» – nell'ambito cioè di quella «critica della civiltà [che] attribuisce alla civiltà presente [...] il livellamento, l'uniformazione, l'appiattimento, [...] la soppressione della libertà [...] che abbraccerebbero l'intera vita» (GW 3, 187 / SH, 14) – e i tentativi di «classificarlo [...] nella crisi del mondo borghese nell'epoca del tardo capitalismo [come] un intuizionismo irrazionalistico» (GW 3, 268 / SH, 105).

⁴⁰ Si tratta di un punto sul quale Gadamer ha sempre insistito, ribadendo sino all'ultimo che «qualsiasi pessimismo [è] insincero [perché] la vita vive della speranza. Si possono vedere dinanzi a sé problemi insolubili, e ciò può tormentare, [ma] la riduzione di ciò al comune denominatore del pessimismo [contiene] una lieve insincerità» («*Im Alter wacht die Kindheit auf*». *Ein Gespräch mit dem Philosophen Hans-Georg Gadamer über den Humor der alten Tage, den Tod und den Schatz der Erfahrung*, in «Die Zeit», 26-03-1993, p. 23). Anche «dopo le terribili delusioni sul cammino della democrazia nel mondo» che ci ha riservato il secolo scorso, sebbene «non si possa essere troppo ottimisti» bisogna comunque ammettere che «la speranza e la capacità di dimenticare sono le caratteristiche del sentimento umano per la vita» (H. G. Gadamer, *Reply to Thomas M. Alexander*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 347).

⁴¹ J. Grondin, *Gadamer. Una biografia*, cit., p. 499.

meditazione ed assimilazione prima di emergere chiaramente, gettando poi luce retrospettivamente anche sulla sua produzione precedente.

Passando comunque adesso dal piano biografico a quello più strettamente teorico e filosofico, ritengo sia giunto il momento di prendere in esame quella che potremmo definire la fenomenologia gadameriana del disagio della modernità⁴². Una fenomenologia che prende in esame svariati importanti sintomi e manifestazioni della situazione critica attuale e che, pur non potendosi considerare completa o esaustiva – sia per l'assenza in alcuni casi di un'adeguata considerazione storico-politica e socioeconomica dei fenomeni presi in esame, sia inoltre per la mancata considerazione di alcuni eventi critici assolutamente centrali della nostra epoca⁴³ – si presenta comunque molto ricca e diversificata per quanto riguarda gli aspetti analizzati e gli spunti di riflessione offerti. Come vedremo tra poco, infatti, nei suoi scritti Gadamer cerca di analizzare ed affrontare «alcuni dei [principali] problemi che il pensiero

⁴² Mutuo quest'espressione da A. Giddens, *Le conseguenze della modernità*, cit., pp. 138 sgg. – dove il sociologo inglese cerca appunto di tracciare «una fenomenologia della modernità secondo quattro strutture di esperienza legate da rapporti dialettici: [...] *dislocazione e riagggregazione*, [...] *intimità e impersonalità*, [...] *competenza e riappropriazione*, [...] *fuga nel privato e impegno*». Va da sé che, nel caso di Gadamer, quest'espressione non starà ad indicare una minuziosa analisi a carattere specificamente sociopolitico, bensì una descrizione generale di tipo filosofico su un complesso di fenomeni specificamente moderni così come essi si manifestano all'esperienza.

⁴³ Mi riferisco in particolare al dramma della *Shoah*, al quale Gadamer nei suoi scritti riserva solo sporadici accenni, pur trattandosi non soltanto di «uno degli episodi più tragici della storia dell'umanità», ma soprattutto – ciò che più conta ai fini del nostro discorso – del «paradigma della violenza del XX secolo se non, in senso più ampio, della modernità» (E. Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali*, il Mulino, Bologna 2004, p. 228). Nel senso che, com'è noto, «i campi di sterminio» nazisti sono stati più volte interpretati non come «l'antitesi della civiltà moderna, tecnica e industriale», bensì come «la sua faccia nascosta, [cioè] come un prodotto legittimo e autentico della civiltà occidentale, di cui svelavano il lato cupo e distruttore» (*Ivi*, p. 37). Il legame intrinseco tra modernità e *Shoah* è stato indagato con particolare attenzione, tra gli altri, dal sociologo polacco Zygmunt Bauman, il quale ha proposto appunto di «interpretare l'Olocausto come un fenomeno tipicamente moderno che non può essere compreso fuori dal contesto delle tendenze culturali e delle conquiste tecniche della modernità»: insomma «*come un raro, ma tuttavia significativo e affidabile, test delle possibilità occulte insite nella società moderna*» (Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 14-30). Al tempo stesso, però, Bauman ha anche cercato di non cadere nell'idea secondo cui la «burocrazia moderna o [la] cultura della razionalità strumentale che essa incarna [debbano] necessariamente sfociare in fenomeni simili all'Olocausto. [...] La civiltà moderna», infatti, non può essere considerata «la condizione *sufficiente* dell'Olocausto, ma [soltanto] la sua condizione *necessaria*»: in altre parole, cioè, «dal fatto che l'Olocausto è un fenomeno moderno, non consegue che la modernità coincide con l'Olocausto» (*Ivi*, pp. 32-37, 137).

filosofico si [vede] porre [dagli] imponenti cambiamenti del mondo (*gewaltige Veränderungen der Welt*) [in cui] ci troviamo», quali ad esempio: «il colloquio delle religioni nell'età dell'ateismo di massa e l'avvicinamento delle cerchie culturali su questa terra»; oppure ancora «la tramutazione delle forme sociali e di vita attraverso la rivoluzione tecnica (*die Verwandlung der Gesellschafts- und Lebensformen durch die technische Revolution*) [e] la posizione della propria tradizione culturale nell'interno del nuovo livellamento mondiale»; oppure infine «l'enorme progresso tecnico del mondo industriale e le [sue] ripercussioni minacciose [su] problemi come la contesa intorno all'energia atomica o intorno alla tecnologia genetica nell'ambito della ricerca biologica» (GW 10, 371-372 / ERM, 731-733). Tutti «compiti dell'umanità che», secondo Gadamer, «travalicano tutti i confini delle cerchie culturali sussistenti e tutti i confini politici (*Menschheitsaufgabe, die alle Grenzen der bestehenden Kulturkreise und alle politischen Grenzen übersteigen*), nell'ordinamento dell'economia, nella politica energetica, nell'assicurazione della pace, nella lotta alla crisi ecologica e in tutte le nuove responsabilità con le quali un potere accresciuto sovraccarica la coscienza umana» (GW 10, 371-372 / ERM, 731-733).

Credo peraltro sia anche opportuno segnalare sin d'ora come le riflessioni di Gadamer sui problemi della nostra epoca, pur affrontando una molteplicità di tematiche concernenti non soltanto l'arte, le scienze umane o la filosofia – ambiti con i quali la riflessione gadameriana viene generalmente identificata – ma anche la società, l'economia e la politica, comunque non si articolino in un disegno teorico-politico organico e compiuto, bensì conservino sempre una chiara traccia di contingenza ed “occasionalità”. Tale “occasionalità” è probabilmente dovuta almeno in parte al fatto che tali riflessioni siano state esposte perlopiù in circostanze contingenti (interviste, conferenze, convegni); indubbiamente, però, essa conferisce alle analisi gadameriane una certa sensazione di inadeguatezza e talvolta persino di superficialità. Del resto, non credo che ciò debba sorprendere più di tanto, dal momento che Gadamer, com'è noto, non è mai stato un filosofo politico *tout court* e non ha mai offerto una trattazione sistematica degli aspetti critici fondamentali della nostra condizione tardo-moderna, ma si è per così dire “limitato” a disseminare nei suoi scritti una miriade di accenni e riferimenti più o meno sviluppati ed estesi. Da ciò, pertanto, deriva il compito per l'interprete di riunire insieme tali accenni e riferimenti e di ricomporre il *puzzle*, senza tacere le eventuali lacune o insufficienze delle sue analisi, ma lasciando altresì risaltare

come alla fine esse si inseriscano in una visione filosofica globale dell'età moderna indubbiamente molto articolata, puntuale ed interessante.

2.

Le patologie del «mondo amministrato».

L'imbecillità è la legge mostruosa del Tutto-Nulla. [...]

Il cuore ha chiuso gli sportelli, come le banche,
per una moratoria di tristezza.

ARDENGO SOFFICI

Allo scopo di passare in rassegna i vari momenti della fenomenologia gadameriana del disagio della modernità, vorrei prendere le mosse da quelle che possiamo definire le patologie economiche e sociali del «mondo amministrato (*verwaltete Welt*)»: un aspetto che, come vedremo, ci svelerà un Gadamer estremamente attento non soltanto al clima generale della nostra epoca, ma anche all'attualità nei suoi aspetti problematici più specifici e, se si vuole, più "concreti".

2.1. La «logica dell'*homo oeconomicus*» e la schiavitù dei falsi bisogni.

Gli scritti e le interviste degli anni Settanta, Ottanta e Novanta, ci mostrano infatti un Gadamer molto attento all'intrecciarsi, nella nostra epoca, di una serie di preoccupanti dinamiche economiche, politiche e sociali. La prima cosa che egli nota è il fatto che «le leggi dei processi tecnici e economici [siano] la vera figura dominante (*Herrschaftsfigur*) dei nostri giorni» (LT, 112 / ET, 85) e che il mondo contemporaneo si nutra oggi del sogno illusorio di «una sorta di religione economica planetaria (*eine Art Religion der Weltwirtschaft*)» o di «un sistema razionale utilitaristico (*ein rationales System der Nützlichkeit*)» in grado di regolare «il nostro vivere-insieme su questo pianeta» (GW 10, 237 / ERM, 465), quando invece è sotto gli occhi di tutti il fatto che l'imperante «logica dell'*homo oeconomicus*», lungi dal tendere ad «un'equa distribuzione delle ricchezze», produca al contrario «crescenti disegualianze» (EE, XI). Gadamer, cioè, si rende perfettamente conto del fatto che viviamo «nell'epoca delle multinazionali e dell'economia planetaria» (E, 10 / EE, 6), in un'epoca cioè nella quale

«gli interessi di potere economici [spesso] si impongono contro [gli stessi] principi democratici e sociali dello Stato di diritto» (LT, 51 / ET, 45).

Ma oltre a ciò, quello che preoccupa maggiormente il filosofo tedesco riguardo al ruolo preponderante rivestito dai fattori economici nel complesso della nostra esistenza è l'inarrestabile tendenza, propria della nostra epoca, alla riduzione dell'umanità ad un popolo di meri produttori e consumatori. Ossia, l'entrata dell'umanità «in un circolo vizioso di produzione e consumo (*in einen Teufelskreis von Produktion und Konsum*)» nel quale essa «si estranea sempre di più dal proprio essere» (VZW, 22 / RES, 39)⁴⁴. Ora, Gadamer si interroga su entrambi i lati di questo fenomeno, ossia sia sull'incessante tendenza al produrre che sull'irrefrenabile impulso a consumare. Per quanto riguarda il primo aspetto, nel saggio *Vereinsamung als Symptom von Selbstentfremdung* egli nota con un certo sarcasmo come il lavoro sia diventato il «nuovo dio della nostra epoca, [...] l'ultimo dio mondano della tradizione politeistica a trovare onore presso di noi», ma anche come esso diventi «sempre più estraneo [e] non ci appaia più come il nostro lavoro», provocando così un'autentica «estraniazione dell'uomo nel mondo (*Fremdwerden der Menschen in der Welt*)» (LT, 128 / ET, 96)⁴⁵.

⁴⁴ Nel sottolineare questo aspetto, mi sembra che Gadamer venga in qualche modo a trovarsi nelle vicinanze di Hannah Arendt, la quale parimenti lamenta l'attuale riduzione dell'uomo ad «*animal laborans*, stretto nella morsa del ciclo produzione-consumo» (S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 293). Il riferimento è ovviamente alla tripartizione delle attività umane fondamentali – lavorare, operare, agire, cui corrispondono rispettivamente le figure dell'*animal laborans*, dell'*homo faber* e dello *zoon politikon* – sviluppata in *The Human Condition*, dove si scorge appunto nel mondo contemporaneo «la vittoria dell'*animal laborans*», il passaggio all'«ultimo stadio della società del lavoro, la società degli impiegati [che] richiede ai suoi membri [...] di adagiarsi in un attonito, “tranquillizzato”, tipo funzionale di comportamento, [...] nella più mortale e nella più sterile passività che la storia abbia mai conosciuto» (H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994, p. 240).

⁴⁵ Significativamente, in questo saggio Gadamer si richiama sia al «lamento per [la] autoalienazione dell'uomo» contenuto nelle «grandiose lettere di Schiller *Sull'educazione estetica dell'uomo* [che] parlano della macchina dello Stato, morta e senz'anima, in cui ognuno agisce come un ingranaggio», sia alla critica di Marx alla «forma di economia capitalistica», la quale riconduce «l'autoalienazione dell'uomo (*Selbstentfremdung des Menschen*) all'artificialità dei rapporti di produzione, al carattere di feticcio attribuito al denaro e al carattere di merce del lavoro umano» (LT, 129 / ET, 97). Secondo Gadamer, se «allora l'autoalienazione dell'uomo era riferita a una determinata situazione di classe e significava lo sfruttamento del proletariato da parte dell'imprenditore», oggi ci troviamo in «condizioni molto mutate», nelle quali tuttavia «il problema si è rinnovato»: perlomeno limitatamente al mondo occidentale, infatti, «non si può più parlare di autoalienazione [...] nel senso che una classe venga

Non meno grave, peraltro, appare la situazione per quanto riguarda lato della vita dell'*homo oeconomicus*, quello cioè del consumo. Non soltanto, infatti, si assiste anche qui ad una sorta di “glorificazione” del consumare in quanto tale – analoga, in un certo senso, alla “idolatrizzazione” del produrre in quanto tale –, ma oltre a ciò l’aspetto preoccupante per Gadamer è rappresentato dal fatto che gli stessi bisogni umani, lungi dall’essere ormai spontanei o naturali, vengano sempre più influenzati ed indirizzati (se non addirittura prodotti a tavolino) secondo precisi interessi di produzione e di vendita.

Chiaramente, il fenomeno che Gadamer prende di mira è quello della «creazione di falsi bisogni attraverso la pubblicità (*künstliche Erzeugung von Bedürfnissen durch die moderne Reklame*)» (GW 4, 256 / DNS, 25), dell’«organizzazione forzata della vendita e del consumo» e, quindi, dell’invasione da parte di un «flusso [di] desideri consumistici indotti» (LT, 131 / ET, 98). Ora, pur tenendo conto delle ovvie differenze relative alle rispettive prospettive filosofiche e soprattutto politiche, mi sembra interessante notare come una tale insistenza sulla massiccia diffusione nel «mondo amministrato» di falsi bisogni indotti artificialmente e sull’«influsso [del] sistema economico mondiale (*System der Weltwirtschaft*)» che non risparmia «alcun ambito della nostra vita [e] si estende dalla cosiddetta vita familiare fino alla cosiddetta industria culturale» (LT, 117 / ET, 88) conduca in qualche modo Gadamer nelle vicinanze dei pensatori della Scuola di Francoforte. Basti pensare, infatti, agli studi di Horkheimer e Adorno sui meccanismi della *Kulturindustrie*, ma anche a certi aspetti dell’analisi marcusiana della «società a una dimensione», la quale si apre proprio con la differenziazione «tra bisogni veri e bisogni falsi» e con la constatazione che «la maggior parte dei bisogni che oggi prevalgono [...] vengono sovrapposti all’individuo da parte di interessi sociali particolari», ossia «appartengono [alla] categoria dei falsi bisogni»⁴⁶. Lo stesso Gadamer, del resto, ha ammesso di aver «sempre ravvisato un’intera serie di corrispondenze [con] Adorno e Horkheimer» (HÄP, 71 / DCG, 84), la cui *Dialettica dell’illuminismo* a suo giudizio «coglie il vero stato delle cose (*trifft die wahre Sachlage*)» (GW 8, 185 / SE, 101) riguardo allo «spirito di cieca conformità alle regole che pervade la nostra civiltà tecnoscientifica»⁴⁷.

sfruttata da un’altra», ma ciò non toglie che anche nel «moderno Stato sociale del benessere (*moderner Wohlfahrts- und Sozialstaat*) [...] ciò che esperiamo» è una nuova forma di «autoalienazione, [...] una particolare mancanza di libertà di noi tutti» (LT, 130 / ET, 97).

⁴⁶ H. Marcuse, *L’uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999, p. 19.

⁴⁷ H. G. Gadamer, *Reply to David Detmer*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 287. A tal proposito, è anche interessante notare come Gadamer, nella propria

2.2. L'anonimia della società di massa: burocrazia e conformismo.

Ora, all'interno di un tale quadro problematico relativo alla nostra società incentrata sul produrre e sul consumare, un ruolo decisivo viene ovviamente giocato dalla «*réclame*, [dalla] persuasione al consumo e la sua ostentazione» (GW 10, 321 / ERM, 631) e, dunque, dall'efficace azione dei mezzi di comunicazione di massa impiegati per questi scopi. Secondo Gadamer, però, rispetto alla già potente e subdola azione esercitata dai *mass media* nell'incessante esortazione al consumo, «forse ancora più grave, perché impercettibile», risulta il loro influsso nel «plasmare gli uomini [e] manipolare l'opinione pubblica» (E, 101 / EE, 78). A questo proposito, infatti, il filosofo tedesco non esita parlare di una vera e propria diffusione, tramite «la nuova retorica dei *mass media*, [del] potere dell'ovvio (*Macht des Selbstverständlichen*), [di] ciò che viene inculcato fino all'ovvietà» (LT, 60 / ET, 51); ed egli accenna persino della «funzione politica della televisione consistente nell'addomesticare le masse e nell'addormentare la capacità di giudizio e il gusto delle idee. [...] Al nostro sistema di comunicazione manca la spontaneità, tutti sono passivi», constata amaramente Gadamer: «la televisione è la catena degli schiavi alla quale è legata l'odierna umanità»⁴⁸. Tuttavia, tali fenomeni di «costrizione al consumo (*Konsumzwang*) [e]

autobiografia *Philosophische Lehrjahre*, riferisca che in seguito alla «lettura [della] *Negative Dialektik*» aveva deciso «di prendere nuovamente posizione nei confronti [di Adorno], sperando magari di provocare una feconda discussione. Ma il giorno in cui mi decisi di prendere con me il libro in un viaggio di vacanze» – ricorda Gadamer – «alla stazione incontrai per caso il mio scolaro Wiehl, che mi disse come la radio avesse proprio allora annunciato la morte di Adorno. Ormai era troppo tardi» (PL, 176 / MC, 143). In un'altra occasione, però, egli afferma anche che nel contesto di pensiero del secondo dopoguerra «la mediazione più difficile e delicata fu quella con i Francofortesi, specialmente con Adorno», con il quale – a causa della sue «tipiche [...] faziosità [e] intransigenza» – il «dialogo era piuttosto difficile» (*I tormenti di un maestro. Intervista a Hans-Georg Gadamer*, cit., pp. 89-90).

⁴⁸ *An der Sklavenkette. Hans-Georg Gadamer, Nestor der deutschen Philosophie, über die Gefahren der Fernsehgesellschaft*, in «Die Woche», 11-02-1995, p. 33. In numerose occasioni Gadamer mette in guardia dalla «dismisura di informazioni (*Übermaß von Vermittlungen*) [...] a cui siamo soggetti» (HE, 165 / RP, 184), dal «pericolo rappresentato dalla crescente uniformazione dell'opinione pubblica, [...] impercettibile e a quanto sembra inarrestabile» (E, 101 / EE, 78), dall'«onnipresenza del flusso d'informazioni [che] ha l'immediatezza di una pressione plasmatrice», col risultato l'«uomo di oggi [che] segue [...] i mezzi di comunicazione universali [e] non può sottrarsi comprensibilmente alla suggestione che essi esercitano, [...] diviene una rotella sostituibile nella grande macchina sociale. [...] Ciò che

costrizione delle opinioni (*Meinungszwang*)» vanno compresi a partire dal contesto ben più ampio e complesso nel quale si inscrivono e che è determinato da quella che Gadamer chiama una «costrizione oggettivo-razionale (*rationaler Sachzwang*) [che] domina tutto [...] nel nostro mondo amministrato» (LT, 131-132 / ET, 98).

Lo sguardo di Gadamer, pertanto, si sposta adesso sulla fisionomia generale della nostra stessa società, che risulta caratterizzata da un'inquietante «tendenza universale (*Welttendenz*) [alla] crescente burocratizzazione di tutti i rapporti vitali (*steigende Bürokratisierung aller Lebensverhältnisse*)»⁴⁹ e che, a suo giudizio, comporta l'irreggimentazione dell'agire individuale secondo regole sempre più numerose e precise, la promozione ed incentivazione di un comportamento improntato ad uno sterile conformismo e, infine, la riduzione del contributo del singolo nella società al mero controllo del funzionamento di un apparato sempre più automatizzato. Per descrivere tale processo, Gadamer si serve spesso di espressioni molto forti, quali ad esempio «dominio dell'apparato burocratico (*Herrschaft des bürokratischen Apparates*)», «ordinamento sociale strumentalizzato (*instrumentalisierte Gesellschaftsordnung*)», «imperante disumanizzazione dei rapporti vitali [nella] società burocratizzata, iperorganizzata e iperspecializzata (*bürokratisierte, durchorganisierte und durchspezialisierte Gesellschaft*)», «tirannide della funzione [e] del sistema in cui si è integrati (*Tyranei der Funktion [und] Tyrennei des Systems, in das man eingegliedert ist*)». Inoltre, egli sottolinea esplicitamente come a suo parere l'ideale al quale sembrano essersi votati «i paesi più progrediti» sia precisamente quello di «una perfetta burocrazia, [di] una perfetta amministrazione (*eine perfekte Verwaltung*), [di] un mondo perfettamente amministrato (*eine perfekt verwaltete Welt*)» in cui «tutto deve avere il suo ordine» (GW 2, 160 / EMU, 172-173). Un ideale, però, senza dubbio sottilmente perverso, dal momento che, nota il filosofo di *Verità e metodo* con una certa ironia, «difficilmente penseremo a una società liberale (*eine freiheitliche Gesellschaft*) come a un mondo di impiegati e funzionari, sia pure perfetti» (E, 131 / EE, 105)⁵⁰!

emerge così», conclude Gadamer, «ha i tratti di un'illibertà nascosta e inconfessata a se stessa» (GW 10, 322 / ERM, 633).

⁴⁹ *Was den Menschen fehlt: Fragen und Antworten der Philosophie. Ein Gespräch zwischen Hans-Georg Gadamer und Dieter Henrich, moderiert von Jochen Hörisch*, in U. Boehm (a cura di), *Philosophie heute*, Campus, Frankfurt a. M.-New York 1997, p. 189.

⁵⁰ Non è difficile scorgere in questo discorso una forte affinità con la ricostruzione weberiana della modernità nel segno di un progressivo «disincantamento del mondo (*Entzauberung der Welt*)» e di una crescente razionalizzazione della vita, sfocianti infine nella trasformazione della società in «una gabbia di

Come accennavo poc' anzi, tale sviluppo nella direzione di una sempre maggiore regolamentazione e burocratizzazione si accompagna poi secondo Gadamer ad un'uniformazione delle opinioni attraverso il potere di condizionamento dei *mass media* e ad un vero e proprio "inculcamento" di una mentalità fondamentalmente edonistico-consumistica, concentrata unicamente sul benessere materiale ed abituata a misurare tutto secondo il metro della «qualità della vita»⁵¹. In questo senso, secondo il filosofo tedesco, nella «società dell'immagine [che] ha perso la dimensione del dialogo» si assiste ad un istupidimento generale e alla diffusione di un autentico «conformismo di massa»⁵², il quale poi (per certi versi, paradossalmente) si accompagna ad un parallelo

durissimo acciaio (*stahlhartes Gehäuse*)» in cui «i beni esteriori di questo mondo [acquistano] un potere sugli uomini crescente e infine ineluttabile» ed in cui gli individui si riducono infine a «specialisti senza spiriti ed edonisti senza cuore» (M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Fabbri, Milano 1996, pp. 240-241). Su questo punto, infatti, Gadamer si dichiara pienamente d'accordo con quanto «Max Weber [...] aveva già pronosticato» all'inizio del Novecento circa «il pericolo che la società industriale venga minacciata dalla burocratizzazione» e dalla «completa e generale regolamentazione integrale (*vollständige und durchgängige Durchregulierung*) dell'esistenza umana» (H. G. Gadamer, *Humanismus heute?*, in «Humanistische Bildung», 15, 1992, p. 61): anche secondo lui, infatti, «la burocratizzazione è il vero destino della nostra civiltà» (GW 8, 348 / L, 83).

⁵¹ Per Gadamer, infatti, è «significativo che nell'avanzata civiltà tecnologica occidentale dei nostri giorni sia necessario creare un'espressione come qualità della vita (*Lebensqualität*)», la quale «descrive quello che nel frattempo la vita ha dovuto sopportare» (ÜVG, 134 / DNS, 114). A suo giudizio, inoltre, una tale espressione «ci dice che nonostante tutti [gli] sviluppi e miglioramenti della nostra vita, la questione della qualità della vita [...] è divenuta dubbia», e soprattutto testimonia di come «il bene» venga oggi falsamente individuato soltanto «nel crescente aumento dello *standard* di vita, [nel] grado di qualità che il crescente benessere, il crescente *comfort* di vita, e l'espansione della civiltà industriale ci promettono» (HE, 33 / RP, 40). Tuttavia, credo sia opportuno segnalare come, negli ultimi decenni, la nozione di «qualità della vita», lungi dal ridursi all'attenzione per il mero benessere economico e materiale, abbia assunto un profondo significato filosofico, soprattutto in ambito bioetico, dove è stata impiegata per «stabilire una distinzione tra sopravvivenza fisica e vita umana propriamente detta, [tra] la vita biologica [e] la qualità di vita in rispetto della dignità della persona» (G. Milano, *Bioetica*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 155), e dove si è assistito a tentativi estremamente seri ed ambiziosi di proporre un nuovo paradigma morale, mirante a sostituire la tradizionale concezione etica fondata sulla «sacralità della vita» con una incentrata appunto sul paradigma della «qualità della vita» (su questo punto, cfr. ad esempio P. Singer, *La vita come si dovrebbe*, il Saggiatore, Milano 2001, in particolare pp. 190-204: capitolo *L'etica della sacralità della vita è una malata terminale?*).

⁵² G. Dall'Asta, *Gadamer e il Novecento*, in M. Filippini – G. Galeazzi – B.M. Ventura (a cura di), *Gadamer a confronto*, Angeli, Milano 2002, p. 17. A questo proposito, è soprattutto agli Stati Uniti che Gadamer sembra guardare con preoccupazione, rilevando come lì «una potente costrizione al conformismo provenga dalla società stessa» (H. G. Gadamer, *Die Grenzen des Expertums*, in K.

dilagare di comportamenti improntati ad un marcato ma vacuo individualismo (o meglio pseudo-individualismo), ossia di un anticonformismo fittizio in realtà anch'esso funzionale alle esigenze della società di massa. In altre parole, cioè, se apparentemente «l'effetto principale che il contesto moderno esercita sull'individuo è quello di offrirgli la possibilità di essere incomparabilmente [...] più *autonomo* nelle proprie scelte, [...] più *differenziato* da tutti gli altri individui, [insomma] più *autenticamente se stesso*», guardando più in profondità ci si accorge che in realtà un tale «accrescimento di individuazione è solo la promessa apparente, mai mantenuta, [della] modernità» e che «l'individuo eterodiretto di oggi è [...] inerte, irriflessivo, conformista, edonista» ed «orienta il suo giroscopio interno verso gli atteggiamenti, le preferenze e i gusti [...] con cui entra in contatto anche semplicemente attraverso i *mass media*»⁵³.

Un tale scadimento dell'agire individuale verso una generale anonimia, un diffuso conformismo ed un'apparenza di libertà tendente all'edonismo, si accompagna poi inevitabilmente ad una forte tendenza alla deresponsabilizzazione. Si tratta di un punto che sta molto a cuore a Gadamer, il quale lo connette strettamente anche al fenomeno della formazione, nella «nostra società burocratizzata», di una nuova “casta” di esperti – ossia, di professionisti iperspecializzati «a metà strada [...] fra la scienza e la ricerca da un lato, e il potere giudiziario o politico dall'altro», incaricati per l'appunto di «mediare tra il sapere scientifico moderno e le sue “ricadute” sul piano sociale» – ai quali viene rimessa sempre più spesso «la responsabilità ultima delle decisioni» (E, 136-138 / EE, 111-113). Secondo Gadamer, si tratta di una vera e propria «anomalia della nostra società»: se infatti, di per sé, risulta del tutto legittimo «dare la parola all'esperto e [...]

Schlechte (a cura di), *9. Darmstädter Gespräch: Der Mensch und seine Zukunft*, Neue Darmstädter Verlagsanstalt, Darmstadt 1967, p. 165). Tuttavia, si tratta di una tendenza generale che riguarda tutto il mondo occidentale, il cui modello di civiltà «privilegia le qualità di adattamento» e nel quale «si impone ovunque [una] universale tendenza al conformismo» (GW 4, 219-226 / RES, 71-81).

⁵³ A. Ferrara – M. Rosati, *Affreschi della modernità*, Carocci, Roma 2005, pp. 50-71. A questo proposito, scrive Gadamer: «l'ondata dell'industrializzazione e della burocratizzazione che ci investe fa sì che l'ovvietà un tempo valida di tradizioni vincolanti (*das Selbstverständliche bindender Traditionen*) si dissolva in un'arbitrarietà non messa alla prova (*in unerprobte Beliebigkeiten*), [e] questo accade in nome “della libertà che intendo io”. [...] La libertà del nuovo anticonformismo (*Freiheit der neuen Unkonventionalität*), che compenetra tutta la nostra vita sociale e in particolare quella della gioventù, si accompagna in maniera singolare alla sensazione dell'impotenza (*Gefühl der Hilflosigkeit und der Ohnmacht*) [...] nei confronti del “sistema”. [...] La sensazione di libertà, [...] particolarmente presso i giovani, è congiunta a un'enorme dipendenza, [...] a un livellamento e a un isolamento» (LT, 112 / ET, 84-85).

ricorrere alle competenze altrui», l'idea invece che «le decisioni dipendano sempre, in ultima istanza, [...] dall'esperto di turno» con la sua «competenza istituzionalizzata (*institutionalisierte Form von Kompetenz*)», rappresenta senz'altro «un sintomo grave» della tendenza degli individui a volersi sgravare della responsabilità di «scegliere da soli, [...] sapere e decidere in proprio» (E, 148-150 / EE, 120-122).

A questo proposito, è stato giustamente notato che «dal punto di vista di Gadamer» le società attuali sono «società di esperti [e] di funzionari», nelle quali «le decisioni collettive non sono il risultato di una discussione ragionata in una sfera pubblica informata, bensì le decisioni di un gruppi ristretti di esperti che padroneggiano grandi quantità di informazioni tecniche e per questo rivendicano la capacità di poter agire anche in nome di tutti gli altri. [...] Agli occhi di Gadamer, in questo modo gli uomini si ritrovano pertanto minacciati da una perdita d'identità [e] l'effetto di questo rovesciamento di ruoli [...] è un aumento della “irrazionalità sociale”»⁵⁴. Di qui, è stato anche proposto (per la verità, in maniera piuttosto critica e polemica) un accostamento tra il discorso gadameriano, secondo cui «l'applicazione della scienza [...] conduce alla tecnocrazia, alla classe madrina degli esperti scientifici, [...] al mondo che amministra se stesso [in cui] lo spazio della libertà diventa sempre minore», e quello dei «rappresentanti conservatori della tesi della tecnocrazia come Arnold Gehlen, Hans Freyer e Helmut Schelsky»⁵⁵. Tuttavia, pur trattandosi di un accostamento certamente possibile e che gode anche di una certa plausibilità, ritengo che esso non vada però eccessivamente enfatizzato, sia perché Gadamer non spinge mai fino alle estreme conseguenze il discorso sull'«onnipresenza dei tecnici», sull'«influenza della razionalità tecnica [...] tanto grande da essersi sostituita a tutte le finalità» e sulla «società moderna come nient'altro che un campo di forze da cui sono stati eliminati gli attori»⁵⁶, sia perché (come cercherò di evidenziare in maniera più precisa nei capitoli successivi) il suo discorso filosofico non mi sembra in realtà racchiudibile nella categoria del conservatorismo politico, se non a prezzo di rischiose semplificazioni⁵⁷.

⁵⁴ G. Warnke, *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, Polity Press, Oxford 1987, p. 163.

⁵⁵ C. Grossner, *La filosofia del pregiudizio: Hans-Georg Gadamer*, in Id. (a cura di), *I filosofi tedeschi contemporanei tra neomarxismo, ermeneutica e razionalismo critico*, Città Nuova, Roma 1980, pp. 81, 85n.

⁵⁶ A. Touraine, *Critica della modernità*, cit., pp. 125, 177.

⁵⁷ A tal proposito, è forse il caso di notare come Gadamer, nel corso dei suoi colloqui con Carsten Dutt, prenda apertamente le distanze da «Gehlen con il suo neo-conservatorismo [che] voleva tornare indietro [...] all'ubbidienza»: infatti, se è vero che «le istituzioni ci esonerano (*die Institutionen entlasten*)» e che

2.3. «Colonialismo spirituale» e scontro di civiltà.

Per concludere il discorso relativo alle patologie del «mondo amministrato» individuate da Gadamer, mi sembra infine interessante notare come il filosofo di Marburgo si sia anche reso perfettamente conto di come, nel corso del Novecento, il modello burocratizzante e livellante delle nostre società non soltanto si sia andato sempre più imponendo nel mondo occidentale, ma addirittura si sia andato estendendo sull'intera superficie del globo terrestre. A questo proposito, Gadamer parla esplicitamente di una nuova e raffinata forma di «colonialismo spirituale (*geistiger Kolonialismus*)» (HE, 75 / RP, 84) che avrebbe condotto alla creazione di una nuova civiltà planetaria standardizzata. «La nostra civiltà» – scrive infatti il filosofo tedesco – «si è estesa come una rete più o meno fitta su tutto il globo», e «l'Occidente [che] sottopone tutto ad un onnipotente sistema di economia e di traffico (*ein alles beherrschendes Wirtschafts- und Verkehrssystem*)» è diventato «il plenipotenziario dell'intero pianeta» (HE, 197-199 / RP, 217-219). Come si legge all'inizio del saggio *Herder und die geschichtliche Welt*, «viviamo in un'epoca in cui quale i nuovi ordinamenti del mondo sviluppatosi in senso tecnico-industriale (*neue Ordnungsformen der industriell-technisch entwickelten Welt*)», i quali «traggono la propria legittimazione da nient'altro che dalla loro efficacia razionale ed economica», dissolvono «le più diverse forme di vita autoctone (*die diversesten bodenständigen Lebensformen*) [...] in una cultura livellante (*Ausgleichkultur*) [che] oggi si espande come la coltre di un apparato tecnico-economico e amministrativo (*wie ein Überzug technisch-wirtschaftlich-administrativer Apparatur*)» (GW 4, 318) sull'intera superficie terrestre.

In questo senso, secondo Gadamer, si può affermare che viviamo nell'«età della nuova *oikouménè*», la quale ha condotto «tutti i popoli e le culture [...] più vicino l'uno agli altri attraverso il commercio internazionale e il perfezionamento delle modalità di informazione», ma della quale non si può altresì non constatare l'«unilateralità», dal momento che sembra consistere solamente nel tentativo di «esportare ovunque

oggi «la vita è diventata più difficile [perché] dobbiamo trovare noi stessi le vie dell'intesa e della solidarietà», bisogna anche dire che «per molti versi [è] assai piacevole» non esser «più tenuti con le dande» ed essersi «liberati completamente [da] costumi del tutto ovvi, cui non si doveva venir meno a nessuna condizione» (HÄP, 67 / DCG, 79).

l'Europa» (GW 10, 267-280 / ERM, 525-551)⁵⁸. «A quanto pare», scrive infatti il filosofo tedesco con sarcasmo e insieme con perplessità, «la religione dell'economia mondiale (*Religion der Weltwirtschaft*) si espande tra i popoli della terra [...] più dei costumi, degli ordinamenti sociali e delle altre religioni» (HE, 176 / RP, 196). Ci troviamo cioè di fronte al «problema centrale del discorso della modernizzazione [...] che si pone quando il programma della modernizzazione prospetta come fine ultimo il raggiungimento di una cultura occidentale generalizzata a livello planetario [e] globale»: ossia, «quando la modernizzazione viene *tout court* identificata con la occidentalizzazione, ossia con il prevalere indiscusso della cosiddetta cultura euroatlantica su tutte le forme e le culture tradizionali»⁵⁹.

Com'è noto, tuttavia, una tale esportazione indiscriminata in tutto il globo del nostro modello socio-economico, culturale e politico, non è affatto semplice ed indolore, bensì rischia di produrre conseguenze assolutamente disastrose e pericolose. Si pensi, per esempio, al cosiddetto «fenomeno [dello] sviluppo del sottosviluppo», ossia alla «realtà conosciuta e molto sofferta dei paesi periferici che importano lo sviluppo della metropoli», fatto di «tecnologie, abitudini di vita e di consumo», il quale però «non è portatore di valori di democrazia e di emancipazione sociale» e paradossalmente, al contrario, «genera antisviluppo [e] nuova dipendenza»⁶⁰. Ma oltre a ciò, quello che Gadamer ha in mente è soprattutto il fatto che, se da un lato «la civiltà occidentale riveste oggi l'intera superficie terrestre», dall'altro essa «al tempo stesso va

⁵⁸ «Abbiamo il dovere di affrontare il problema del *gap* che divide i paesi sviluppati da quelli sottosviluppati», afferma Gadamer a questo proposito in un'intervista, «ma non credo che la soluzione possa consistere nell'esportare l'Occidente» (*Interview with Hans-Georg Gadamer*, in «Theory, Culture & Society», 5/1, 1988, p. 32).

⁵⁹ T. Maldonado, *Modernità: ricostruire la nave in mare aperto*, in C. Galli (a cura di), *Logiche e crisi della modernità*, il Mulino, Bologna 1991, p. 13.

⁶⁰ *Ivi*, p. 12. «Si può dire che la nostra merce d'esportazione, il nostro potenziale tecnico-scientifico, sia sempre un bene?», si domanda a questo proposito Gadamer, rispondendo chiaramente che «c'è da dubitarne». Infatti, «se è vero che il progresso tecnico-economico può offrire un buon parametro per valutare lo sviluppo (*Entwicklung*)», va anche detto che «il mondo odierno incomincia ad accorgersi [...] che si tratta di un parametro insufficiente» e che soprattutto «il problema degli obiettivi su cui lo sviluppo dovrebbe misurarsi non ha una risposta precisa», anche a causa del «crescente squilibrio tra progresso economico e progresso umano e sociale (*Ungleichgewicht zwischen wirtschaftlichem und gesellschaftlich-menschlichen Fortschritt*). [...] I nostri sforzi attuali» rischiano così di «rivelarsi [...] come una forma nuova e raffinata di colonialismo, e quindi fallire» (E, 48-50 / EE, 34-36).

[sempre più] incontro a resistenze»⁶¹. «Il processo di omologazione e di burocratizzazione imposto ovunque dalla legge del progresso», nota infatti l'autore di *Verità e metodo*, produce profonde tensioni nei paesi in cui viene “esportato”, e genera «un sempre più tenace attaccamento dei vari gruppi alle proprie particolarità locali: [...] le forze regionali tornano a nuova vita, scatenando conflitti che appaiono insolubili, [e] con crescente apprensione vediamo ridestarsi divampare ovunque forme minacciose di nazionalismo» (EE, VIII). Ed è così che, in apparente contrasto con «la crescente tendenza all'integrazione (*Tendenz zur Vereinheitlichung*) nella nostra immagine del mondo e nel nostro stesso comportamento geopolitico, [...] riscontriamo nello stesso tempo una tendenza opposta alla differenziazione (*Tendenz zur Differenzierung*) [e] vediamo affiorare ovunque spinte autonomistiche» (E, 57-58 / EE, 42-43).

Evidentemente, i problemi che Gadamer individua sono proprio quelli che ci troviamo a fronteggiare attualmente. Dimostrando una certa lungimiranza, egli nota che se «le guerre di religione» sembravano stare «del tutto alle nostre spalle, [...] nel frattempo la situazione è cambiata. [...] C'era e c'è la fondazione dello stato d'Israele, europeo da cima a fondo, nel bel mezzo dell'ambito di vita dell'Islam. C'è il nuovo punto nodale economico dato dal petrolio estratto in questi paesi. [...] La rivoluzione industriale [penetra] in altri mondi culturali e [così] si accumula nuovo materiale per conflitti» (GW 10, 271 / ERM, 533). In particolare, secondo Gadamer, è «il dialogo [...] con l'Islam [quello] al momento più difficile, ma in un certo senso [anche] il colloquio e l'intesa più prossima che dobbiamo ricercare», poiché ci troviamo in una «situazione insostenibile che mette in pericolo ogni nostro comportamento e la nostra stessa sopravvivenza» (UD, 143)⁶². Si tratta peraltro di dinamiche che, oltre che a livello

⁶¹ *Interview. Cord Barkhausen spricht mit Hans-Georg Gadamer*, in «Sprache und Literatur in Wissenschaft und Unterricht», 17/57, 1986, p. 98.

⁶² Chiaramente, il punto di vista di Gadamer sembra essere quello di un'autocritica dell'Occidente che ammette che «la nostra civiltà non conosce limiti», che «la sua potenza espansiva è praticamente illimitata» e che essa «ha letteralmente assediato le altre civiltà», inglobandole «in un unico destino storico» e producendo «cataclismatici mutamenti che non hanno risparmiato nulla e nessuno» (L. Pellicani, *Modernizzazione e secolarizzazione*, il Saggiatore, Milano 1997, pp. 142-143). Nonostante tutto ciò sia indubbiamente vero, credo però che il clima di «*aggressione culturale permanente*» che, purtroppo, «caratterizza i rapporti tra l'Occidente e l'Oriente nell'attuale fase storica» – e, in particolare, i rapporti «fra l'Occidente e quei Paesi nei quali ha prevalso il partito [dei] difensori a oltranza delle tradizioni locali» – non possa essere interamente ricondotto ad una “semplice” reazione contro l'«irresistibile pressione alteratrice della civiltà industriale»: in questo modo, infatti, credo che si rischi di sottovalutare la portata di fenomeni come il cosiddetto «fondamentalismo islamico [che] rifiuta ogni

internazionale, ormai da alcuni decenni si alimentano pure all'interno dei singoli Stati nazionali – dove convivono «diverse comunità che», anche quando «tendono a integrarsi», mantengono al contempo «un forte senso di appartenenza al loro interno» che rischia «di portare la società accogliente [ad] una naturale reazione di repulsione» oppure «a un indiscriminato senso di chiusura verso ogni comunità minoritaria [e] verso l'immigrazione come tale» (UD, 107-118)⁶³ – e delle quali Gadamer si mostra parimenti consapevole e sinceramente preoccupato.

istituzione e ogni valore [della] intera civiltà occidentale» e, in particolare, la fondamentale «distinzione fra il potere temporale e il potere spirituale», assolutamente «inaccettabile per la civiltà islamica» ma, al contempo, assolutamente imprescindibile per qualsiasi democrazia liberale occidentale (*Ivi*, pp. 140-151). Mi sembra comunque che Gadamer non trascuri affatto quest'altro aspetto del problema: ossia, il fatto che, accanto alle «colpe» dell'Occidente, si debba tenere conto anche di quelle di chi rifiuta in blocco l'Occidente, formandosene «un quadro disumanizzato» che lo riduce ad «una civiltà [...] di parassiti senz'anima, decadenti, avidi, senza radici e senza fede» (I. Buruma – A. Margalit, *Occidentalismo. L'Occidente agli occhi dei suoi nemici*, Einaudi, Torino 2004, pp. 5-10). In questo senso, egli dichiara appunto che bisogna assolutamente «dialogare con l'Islam», tenendo conto del fatto che, «in fondo, anche nel mondo islamico ci sono una destra e una sinistra, [cioè] anche qui c'è una parte che non vuole irrigidirsi sulle posizioni tradizionali, che vuole adattarsi al nuovo mondo, e [che] sta cercando anch'essa un modo di dialogare»: dialogo che però, precisa il filosofo di Marburgo, deve fondarsi sulla «base dello stato laico» e sul «senso [...] dell'eccellenza della propria identità culturale [...] europea [con] la sua grande eredità civile e culturale» (UD, 118-119, 143). Su questi argomenti, si veda anche l'intervista significativamente intitolata *Ho paura* rilasciata da Gadamer dopo gli attentati dell'11 settembre 2001, in cui si legge: «ci troviamo di fronte al problema del fondamentalismo. Mi sono sempre interrogato su quali siano le condizioni praticabili per la costruzione di un futuro sensato, razionale, ma in momenti come questo, in quanto europeo, mi sembra di non avere gli strumenti adatti per leggere attraverso gli eventi. Detto questo, ritengo che ingaggiare una guerra contro il mondo islamico sarebbe assurdo. È una cosa che mi sembra allo stesso tempo sbagliata e impossibile. Bisogna tentare la strada della comprensione. [...] Io dico che questo è l'inizio di una nuova epoca [ma] quale sia la sua destinazione finale, io non lo so» (*Gadamer: «Ho paura»*, in «La Stampa», 28-09-2001).

⁶³ Ciò ovviamente «non vuol dire» – precisa Gadamer subito dopo – «che sia lecito combattere le minoranze», ma al contrario che si debba sempre cercare «di comporre [...] il conflitto, [sia] tra la società che accoglie le minoranze e le minoranze stesse, [sia] il conflitto delle minoranze tra di loro» (UD, 107-118).

3.

La condizione spirituale della nostra epoca: «nell'ombra del nichilismo».

Certo è strano non abitar più la terra, [...] non dare più il senso di umano futuro.

RAINER MARIA RILKE

Il discorso sulle patologie di natura socio-economica e politica del «mondo amministrato» si trova strettamente intrecciato, nella fenomenologia gadameriana del disagio della modernità, a quello di carattere più generale vertente sulla condizione intellettuale e spirituale della nostra epoca. Come ho già avuto modo di accennare, a questo proposito Gadamer non esita a parlare di una vera e propria «ombra del nichilismo (*Schatten des Nihilismus*) che è scesa sull'Europa nel [XX] secolo» (GW 3, 407). Ora, in realtà bisogna dire che il termine nichilismo non ricorre troppo di frequente in Gadamer, e che in effetti risulta difficile individuare nei suoi scritti un discorso chiaro, omogeneo ed articolato su questo fenomeno: a differenza di tanti altri pensatori contemporanei, cioè, risulta difficile considerare Gadamer come un vero e proprio «teorico» del nichilismo⁶⁴. Ciononostante, mi sembra che da una lettura un po'

⁶⁴ Questo punto è stato opportunamente notato da Donatella Di Cesare, la quale ha sottolineato non soltanto come sia estremamente difficile «trovare negli scritti di Gadamer la parola “nichilismo”», ma anche come nelle sue rare occorrenze questo termine assuma sempre «un'accezione negativa» (D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., p. 281). Si tratta a mio avviso di una precisazione importante, soprattutto se si tiene conto del fatto che, in Italia, la ricezione dell'ermeneutica di Gadamer è stata in qualche modo condizionata dalla diffusione del pensiero debole di Vattimo, il quale viceversa si fonda su un'esplicita «apologia del nichilismo» inteso come «nostra unica *chance* [e] nostra unica possibilità di libertà» (G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1998, pp. 28-38). In questo senso, è stato anche giustamente notato come negli ultimi decenni in Italia l'ermeneutica sia stata spesso erroneamente identificata *tout court* con la sua «declinazione in chiave nichilistica [che] prende il nome di “pensiero debole”», finendo col diventare praticamente «sinonimo di nichilismo» e venendo così «accusata di quello che non ha mai detto» (D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., pp. 279-281). Per esempio, di aver proposto «una filosofia della storia che fa dell'ermeneutica l'espressione del destino nichilistico dell'Occidente» ed «un immaterialismo timido, [ossia] la dottrina secondo cui le cose non esistono fuori dal linguaggio» (M.

più approfondita ed attenta ai dettagli emerga comunque la sua attenzione per questo fenomeno, il quale alla fine costituisce anche per Gadamer una delle principali “cifre” della nostra condizione critica attuale.

3.1. Storicismo, relativismo e nichilismo.

Ora, il punto dal quale credo si debbano prendere le mosse per analizzare la questione del nichilismo in Gadamer è rappresentato da quello che egli chiama «il problema della coscienza storica (*das Problem des historischen Bewußtseins*)» e che, com'è noto, consiste fundamentalmente nel problema epistemologico posto dalle *Geisteswissenschaften* nel loro controverso ed intricato rapporto con la rigorosa impostazione metodica delle *Naturwissenschaften*. Tuttavia, la questione dell'«apparizione di una presa di coscienza storica» viene preso in considerazione da Gadamer anche nel senso più generale relativo alla diffusione, nel mondo moderno e contemporaneo, di una «piena consapevolezza» riguardo alla «storicità di ogni presente e [alla] relatività di tutte le opinioni»: un fenomeno che egli non esita a qualificare come «la più importante fra le rivoluzioni da noi subite dopo l'avvento dell'epoca moderna» e nel quale egli scorge non soltanto «un privilegio» ma anche (se non soprattutto) «un fardello [...] dell'uomo moderno» (PCH, 7 / PCS, 19).

Ora, che cosa intende dire precisamente Gadamer con questo? Semplicemente, egli cerca di mettere in luce come «la sfida dello storicismo (*die Herausforderung des Historismus*)» – racchiusa nella domanda: «come può essere pensata in generale qualcosa come una verità filosofica permanente all'interno del mutamento fluente di ciò che è storico (*innerhalb des strömenden Wandels des Geschichtlichen*)?» (GW 10, 34 / ERM, 65) – non riguardi in realtà solamente la riflessione accademica sulla filosofia e le scienze umane, bensì interessi la coscienza generale della nostra epoca, che risulta per l'appunto caratterizzata da una serie di «immensi sconvolgimenti spirituali» collegati alla «questione della storia» (PCH, 7 / PCS, 19). Secondo Gadamer, infatti, una tale «presa di coscienza storica», nel momento in cui non va più ad interessare solamente la «conoscenza scientifica» ma l'intera «coscienza di vita [della] umanità» (GW 2, 29 /

Ferraris, *L'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 22-29): ciò che (forse) corrisponde alle posizioni di autori come Vattimo e Rorty, ma sicuramente non a quelle di Gadamer.

VM 2, 37), nel momento cioè in cui non viene più «soltanto pensata accademicamente» ma sperimentata esistenzialmente e «praticata politicamente», diviene «di una serietà immediata e spaventosa [e] pone in tensione l'esistenza storica dell'umanità fino a lacerarla» (GW 10, 175 / ERM, 343). Chiaramente, ciò che Gadamer ha in mente è lo stretto legame vigente tra «la verità del relativismo storico, [del] sapersi storici», ed il diffondersi di fenomeni concomitanti quali «lo spettro del relativismo (*das Gespenst des Relativismus*)» ed «il pericolo mortale dello scetticismo (*die tödliche Gefahr der Skepsis*)». Infatti, una volta che si sia divenuti «coscienti della condizionatezza storica propria di ogni tentativo di pensiero», sembra davvero impossibile «in generale [...] porre delle pretese di verità» (GW 10, 247 / ERM, 485), ed anzi «si dissolve il senso [stesso] della verità quando vengono alla coscienza tutte le mutevoli prospettive in cui esso ci appare (*die wechselnden Perspektiven, in denen sie erscheint*)» (GW 2, 27 / VM 2, 35).

In altre parole, dunque, quello che Gadamer vuol suggerire è che il passo dallo storicismo al relativismo e al nichilismo è certamente breve (se non addirittura automatico), e che dietro alla «pacata rinuncia diltheyana “di essere coscientemente un essere condizionato” (*mit Bewußsein ein Bedingtes zu sein*) [si] manifesta in realtà un'intima tensione dotata di violenza demoniaca (*innere Spannung von dämonischer Gewalt*) [e] si rende visibile l'ombra di Nietzsche (*der Schatten Nietzsches*)»⁶⁵. In questo senso, pertanto, è stato giustamente notato che Gadamer scorge «nello storicismo [il] precisarsi [del] requisito tipicamente tardomoderno e novecentesco del senso storico [...] come condizione *critica*, come una ragione di *crisi* del pensiero»⁶⁶. Il che non toglie, peraltro, che in seguito l'accusa di storicismo e relativismo sia stata rivolta contro lo stesso Gadamer, per esempio da Leo Strauss che nel corso di una breve ma intensa corrispondenza gli ha appunto rimproverato di «dare per scontata “la relatività di tutti i valori” e di tutte le visioni del mondo» e di non riuscire pertanto a “superare” il relativismo storicistico diltheyano»⁶⁷.

⁶⁵ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Der Anfang der Urfassung (ca. 1956)*, in «Dilthey-Jahrbuch», 8, 1992-93, p. 140.

⁶⁶ F. D'Agostini, *Breve storia della filosofia del Novecento*, Einaudi, Torino 1999, p. 93.

⁶⁷ Cfr. H. G. Gadamer – L. Strauss, *Correspondence Concerning «Wahrheit und Methode»*, in «The Independent Journal of Philosophy», 2, 1978, pp. 5-12. In seguito, però, Gadamer ha replicato a tali critiche, affermando che «la tesi di Strauss è troppo semplificativa [e] insostenibile» in quanto l'ermeneutica filosofica non cade affatto nell'«arbitrarietà [del] relativismo storico» (H. G. Gadamer, *Reply to Stanley Rosen*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, cit., pp. 219-

Ora, come si può facilmente vedere, ci troviamo di fronte a temi che sono stati ampiamente discussi nel corso di tutto il XX secolo, sia cioè nella prima ondata dello storicismo e del relativismo tardo-ottocenteschi e primo-novecenteschi – ai quali fa principalmente riferimento Gadamer, anche in virtù dell’indubbia influenza che, come abbiamo visto, essi hanno esercitato negli anni della sua formazione –, sia nella seconda ondata rappresentata dal «nichilismo ermeneutico» emerso in seno ad una certa «ermeneutica negativa» (decostruzionismo, testualismo, pensiero debole)⁶⁸ e dalle

221). Quindi, egli ha contrattaccato l’autore di *Gerusalemme e Atene* affermando che questi, nel tentativo di evitare «l’irrazionalismo storico [e] il dogmatismo universale [...] di uno storicismo “ingenuo”», alla fine «sottovaluta le difficoltà del comprendere, [...] salta completamente il problema ermeneutico» e ricade egli stesso nel «punto di vista di un illuminismo storico completo (*Standpunkt der vollendeten historischen Aufklärung*)» (GW 2, 416-417 / VM 2, 402-403). Su questo argomento, si veda anche il saggio di Gadamer intitolato *Philosophizing in Opposition: Strauss and Voegelin on Communication and Science*, in P. Emberley – B. Cooper (a cura di), *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, The Pennsylvania State University Press, University Park 1993, pp. 249-259.

⁶⁸ Mutuo queste categorie interpretative da G. Mura, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell’interpretazione*, Città Nuova, Roma 1997, secondo il quale «con il “nichilismo ermeneutico” o “ermeneutica negativa” ci troviamo agli antipodi dell’ermeneutica positiva, umanistica e veritativa [di] Gadamer» (*Ivi*, p. 387). Si noti di sfuggita, a questo proposito, come lo stesso Gadamer in alcune occasioni abbia impiegato l’espressione «nichilismo ermeneutico (*hermeneutischer Nihilismus*)», al fine però di qualificare la concezione estetica, a suo giudizio «insostenibile (*unhaltbar*)», secondo la quale «un modo di interpretare un’opera [d’arte] non è meno legittimo di un altro» in quanto «non c’è alcun criterio di adeguatezza (*es gibt keinen Maßstab der Angemessenheit*)» cui attenersi nell’interpretazione (GW 1, 100 / VM, 213). Rispetto a tale questione, va anche detto che Gadamer, pur avendo più volte criticato la violenza interpretativa compiuta ai danni dei testi storici, letterari e filosofici, comunque non si è mai adoperato a fissare un «vero e proprio criterio [...] per sapere se un’interpretazione è giusta o sbagliata», giudicando «fuorviante [...] questo modo di pensare» (HE, 174 / RP, 193). Anzi, in alcune occasioni egli ha esplicitamente affermato che «non vi può essere alcuna interpretazione che possieda un carattere definitivo (*Endgültigkeit*)» (GW 9, 443 / CICT, 99), che «ogni opera d’arte rimane aperta alle interpretazioni più diverse ed egualmente legittime e [che] la sua esegesi è infinita» (GW 8, 58 / AB, 195). In questo modo, però, egli ha a sua volta attirato su di sé l’accusa di «non cura[rsi] delle regole concrete in opera nella lettura di un testo e nell’accertamento del suo significato», di non «giustificare la validità e obiettività di un’interpretazione», e quindi di portare avanti «una prospettiva fundamentalmente nichilista» (M. Ferraris, *Storia dell’ermeneutica*, Bompiani, Milano 1997, pp. 361-362). Bisogna anche dire, però, che Gadamer non ha mai ritenuto di aver così ceduto al «nichilismo ermeneutico» ed anzi ha sempre sostenuto che «l’impresa ermeneutica [possiede] un solido terreno su cui poggiare», rappresentato dal fatto che se effettivamente «le opinioni sono una molteplicità plastica di possibilità, [comunque] entro questa molteplicità dell’opinabile (*Vielfalt des Meinbaren*) [...] non tutto è possibile»: di conseguenza,

tendenze scettiche caratterizzanti l'anarchismo epistemologico e certe forme di neopragmatismo. Sotto questo punto di vista, è forse possibile affermare che, nella storia della filosofia e della cultura occidentale, il Novecento ha rappresentato «l'epoca di più aperta negazione della verità», con la diffusione «nella pratica filosofica contemporanea» di una vera e propria «*koiné* scettica»⁶⁹ ed un lento ma progressivo e inesorabile lavoro di indebolimento e smantellamento di ogni tipo di certezza. Ad ogni modo, non è questa chiaramente la sede adatta per soffermarsi in maniera dettagliata sulle dinamiche e sulle modalità di svolgimento di un dibattito così ampio, complesso ed articolato; piuttosto, quello che conta ai fini del nostro discorso è il fatto che, come ho già accennato poc'anzi, agli occhi di Gadamer tale condizione critica non sia affatto rimasta confinata sui libri o nelle aule universitarie, ma al contrario si sia andata inesorabilmente diffondendo in tutti gli ambiti della nostra vita e della nostra società.

Infatti, il vero punto nodale per Gadamer non è rappresentato tanto dall'esplicitarsi di tale condizione critica sul piano strettamente logico-filosofico – dando ad esempio luogo agli infiniti dibattiti sulla reale portata del relativismo, sulla sua (vera o presunta) natura intimamente contraddittoria ed autoconfutatoria, sulla necessità di un suo superamento mediante una qualche forma di “rifondazione” del sapere filosofico⁷⁰ ecc.

«una coscienza ermeneuticamente educata (*ein hermeneutisch geschultes Bewußtsein*) [...] presterà orecchio, nel modo più conseguente e ostinato possibile, all'opinione del testo» (GW 2, 60 / VM 2, 60).

⁶⁹ F. D'Agostini, *Disavventure della verità*, Einaudi, Torino 2002, pp. XXXV.

⁷⁰ Gadamer si sofferma su questo tipo di problematiche nel paragrafo di *Verità e metodo* dedicato ai *Limiti della filosofia della riflessione*, dove però viene decisamente rifiutato il tentativo di risolvere la questione su un piano puramente logico, giacché a suo giudizio «per quanto chiaramente si dimostri l'intima contraddittorietà di ogni relativismo (*die innere Widersprüchlichkeit eines jeden Relativismus*), [...] tutte queste argomentazioni vittoriose [...] si lasciano sfuggire la vera sostanza della questione (*die eigentliche Sache*)» (GW 1, 350 / VM, 711). Infatti, «che la tesi dello scetticismo o del relativismo pretenda a sua volta di essere vera e quindi neghi se stessa», rappresenta secondo Gadamer «un argomento incontrovertibile, [ma] il formalismo di tali argomentazioni riflessive ha una legittimità filosofica soltanto apparente, [e] il fatto che una tesi sia formalmente confutabile (*die formale Widerlegbarkeit einer These*) non esclude necessariamente la sua verità» (GW 1, 350 / VM, 711). In questo modo, però, la posizione di Gadamer – che peraltro riprende in buona parte quella svolta da Heidegger nel § 44 di *Sein und Zeit* contro l'«ingenuità degli attacchi dialettico-formali contro lo scetticismo» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, § 44c, p. 281) – viene in qualche modo a scontrarsi con (o, quantomeno, a discostarsi da) l'ampio uso che nel Novecento è stato fatto «delle procedure elenctiche [o] di confutazione per autoriferimento [...] nel quadro di una critica al relativismo, nichilismo, contestualismo, fallibilismo contemporanei. Se ogni tesi è contestuale, allora anche la tesi dell'universale con testualità di ogni tesi è contestuale; [...] se tutto è relativo, anche la tesi

–, quanto piuttosto dal suo produrre e diffondere una serie di effetti e riflessi negativi sul complesso della nostra vita culturale e spirituale. Ossia, ciò che maggiormente colpisce Gadamer è il passaggio diretto e, per certi versi, forse inevitabile dal relativismo teorico-conoscitivo a quello etico-politico; dalla radicale messa in discussione di ogni aspirazione ad una conoscenza vera e ben fondata, alla risoluta negazione della possibilità di fissare un metro per valutare valori, decisioni ed azioni; insomma, dalla negazione della distinzione tra vero e falso a quella della distinzione tra bene e male, con la paralisi decisionale e l'indifferentismo etico che inevitabilmente subentrano. «Il soggettivismo moderno» – scrive infatti Gadamer nel saggio *Kant und die Gottesfrage* – «è radicale [e] nichilistico anche da un punto di vista morale (*auch moralisch nihilistisch*)», in quanto dissolve ogni residuo vincolo di natura etica e consegna all'uomo «una libertà priva di limiti» da esercitare a piacimento, in maniera puramente arbitraria, seguendo il mero criterio del «pluralismo della volontà di potenza (*Pluralismus des Willens zur Macht*)» (GW 4, 357-359).

Sotto questo punto di vista – constata quindi Gadamer negli anni Novanta, volgendo lo sguardo indietro al secolo che egli ha vissuto per intero – si può dire che «nel corso del Novecento lo slogan nietzscheano della “morte di Dio” [abbia] trovato ripetute conferme»⁷¹. Ed in questo senso è anche interessante notare come in alcune occasioni Gadamer sviluppi questo tema in un'accezione per così dire “politica”, mettendo cioè in relazione la questione della «crisi della ragione» e del «nichilismo risoluto (*entschlossener Nihilismus*)» con i grandi drammi del XX secolo, come «la tragedia della [...] presa “legale” del potere da parte di Hitler» (GW 10, 50 / ERM, 97). La «dissoluzione dell'idealismo borghese e delle forme di vita concrete della tradizione» – afferma ad esempio Gadamer nella conferenza *Die Bedeutung der Philosophie für die neue Erziehung* tenuta il 22 settembre 1945, dunque appena all'indomani della caduta del regime nazista – «ha condotto a un indebolimento del valore (*Schwächung des Wertes*), ad uno svuotamento della tavola dei valori (*Aushöhlung der Werttafel*), [e] questo svuotamento dell'idealismo ha trovato poi la sua punta estrema [nel] nichilismo che noi abbiamo sperimentato come realtà di un recente passato» (KS 1, 16 / EMU, 15). Come si legge anche nel discorso celebrativo *Per il*

“tutto è relativo” è relativa, e possono esistere tesi assolute» (F. D'Agostini, *Logica del nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 51).

⁷¹ H. G. Gadamer, *Reply to Robert R. Sullivan*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 257.

300° anniversario di *Gottfried Wilhelm Leibniz* tenuto all'Università di Lipsia il 1° luglio 1946: gli «effetti [del] relativismo storico» e di un certo «irrazionalismo romantico [...] si propagano fino alle sciagure dei nostri giorni», in quanto «forme preliminari e precorritrici (*Vorformen und Wegbereiter*) di quella crisi del nichilismo e di quella disperazione nei confronti della ragione delle cui forme siamo dolorosamente coscienti» (GW 10, 305 / ERM, 599).

3.2. L'epoca dell'indifferentismo ateo.

«Relativismo, storicismo [e] frammentarismo» rappresentano dunque per il filosofo di Marburgo «i tratti fondamentali innegabili della nostra situazione nel mondo (*die unleugbaren Grundzüge unserer eigenen Weltsituation*)» (GW 10, 263 / ERM, 517). Ora, è interessante notare come una tale visione indubbiamente critica e problematica venga talvolta declinata da Gadamer anche nella direzione del progressivo venir meno, nella nostra epoca “nichilista”, di ogni autentico sentimento religioso. Così, ad esempio, nel saggio *Kant und die Gottesfrage* egli pone in relazione il «nichilismo totale [e] radicale (*totaler Nihilismus, radikaler Nihilismus*)» della nostra epoca con «le questioni vive ed attuali concernenti la domanda intorno a Dio (*lebendige und aktuelle Probleme der Gottesfrage*)» (GW 4, 357). Ed in maniera ancor più chiara, in altre occasioni, egli definisce esplicitamente il nostro tempo come l'«epoca dell'ateismo di massa dilagante (*Zeitalter des sich ausbreitenden Massenatheismus*)» (GW 4, 291 / DNS, 74) o dell'«ateismo indifferentistico [...] dominante [...] nei paesi industrializzati»⁷². Proprio la crescente diffusione di un tale atteggiamento di «ateismo dell'indifferenza (*Atheismus der Indifferenz*)» contraddistingue a suo giudizio «l'unicità della situazione odierna (*das Einmalige der heutigen Situation*)», giacché oggi «non ne va più del pro o contro da sempre associati alla pretesa avanzata dalle religioni, [né] si tratta più della lotta in favore di Dio e contro gli idoli, [bensì] ne va piuttosto della domanda se l'umanità abbia in genere bisogno di religione» (GW 8, 157 / SE, 71). Infatti, «per la prima volta nella storia dell'umanità» – ribadisce Gadamer in un'altra

⁷² H. G. Gadamer, *La religione e le religioni*, in J. Derrida – G. Vattimo (a cura di), *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 199.

occasione – «la religione viene dichiarata superflua (*überflüssig*) e denunciata come inganno o auto illusione (*als Betrug oder Selbstbetrug*)» (GW 8, 155 / SE, 68).

Come si può vedere, dunque, si tratta certamente di un tema che a Gadamer sta molto a cuore e del quale egli percepisce la serietà. «Per molti millenni della storia umana» – scrive infatti il filosofo tedesco – «le religioni hanno rappresentato forme riuscite di accasamento nel mondo (*Formen [der] gelingenden Sich-Einhausens*)» ed hanno offerto una serie di «oggettivazioni da contrapporre all’angoscia esistenziale»; ma «il superamento delle religioni [ha] rivelato un vuoto» e così «l’odierna angoscia della civiltà (*die Zivilisationsangst von heute*)» mostra che nella nostra «epoca della responsabilità anonima [...] non sappiamo più» conferire un «ordine [alla] nostra esistenza» (ÜVG, 196-197 / DNS, 167-168). Tuttavia, ritengo che rappresenterebbe un grave e profondo fraintendimento del suo discorso, se si interpretasse tutto ciò in senso specificamente “religioso-confessionale”, ossia come un’esortazione a riscoprire la fede o addirittura ad aderire a qualche specifica confessione. Gli ammonimenti di Gadamer, infatti, non mi sembrano riguardare tanto la crisi della vocazione religiosa in sé, quanto piuttosto il fatto che, nella nostra «epoca dell’utilitarismo sociale del tutto “al di là del bene e del male”» (GW 3, 184 / SH, 11), si assiste al «venir meno» non soltanto dei «legami religiosi e confessionali», ma anche del «tessuto comune e solidale (*wahrhaftes Gemeinsame und alle Verbindende*)» e di quegli «elementi di solidarietà profonda (*tieferliegende Solidaritäten*)» sui quali si regge l’esistenza stessa della società (E, 157 / EE, 127).

In questo senso, dunque, credo si possa dire che il problema per Gadamer consista nella stretta connessione in qualche modo vigente tra la «corrosione delle fedi», lo svanire della «forza vincolante delle norme sociali» ed il diffondersi di «indifferenza, [...] relativismo [e] scetticismo»⁷³. Una connessione che, chiaramente, trae origine da una rappresentazione della religione come importante fattore di coesione sociale. Secondo una concezione diffusa, infatti, venendo meno tale coesione in «una modernità che rifiuta il trascendente, [...] la società viene atomizzata, [...] si sgretolano i discorsi globalizzanti» e si entra «nell’era del narcisismo, [dell’] individualismo moderno [che], lungi dall’essere virtù e autonomia, significa passività, se non addirittura apatia, uno stile *cool* e rilassato, [...] la valorizzazione delle singole idiosincrasie, [...] la promozione dei valori edonisti, permissivi, psicologici, il culto della “distensione”, [...] la realizzazione di individui estranei alle discipline, alle regole, alle diverse costrizioni,

⁷³ F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., pp. 173-175.

alle irreggimentazioni»⁷⁴. Evidentemente, quindi, il punto centrale di questo discorso è rappresentato dall'idea che «una caratteristica del nostro tempo [sia] il declino della legge morale, [...] in parte [anche] a causa del declino della religione nel mondo occidentale»⁷⁵.

Un discorso che, per l'appunto, è dato ritrovare anche negli scritti di Gadamer, il quale – come è stato giustamente notato – fa «un'analisi precisa della nostra situazione spirituale che si potrebbe definire nella maniera migliore con il motto nietzscheano della morte di Dio», nel senso che «ciò che è morto [...] è appunto l'insieme dei nostri valori culturali e della nostra eredità spirituale, [...] ciò che è morto sono non solo i nostri valori borghesi», ma la «coscienza stessa di un valore»⁷⁶. Ora, si tratta di un punto

⁷⁴ J. Russ, *L'etica contemporanea*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 12-13. In altre parole, come ha scritto Charles Taylor, ci si trova di fronte ad un fenomeno di «progressivo disincantamento» che, col passare del tempo, porta con sé anche uno «sradicamento (*disembedding*) degli individui: [...] i vecchi orizzonti [vengono] erosi, spazzati via, e ciò che emerge è il soggiacente senso di noi stessi come individui» (C. Taylor, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005, pp. 62-73). Su questo punto, si vedano anche le interessanti considerazioni svolte in *The Malaise of Modernity*, dove Taylor – ricollegandosi agli studi di autori come Daniel Bell, Christopher Lasch e Allan Bloom – ammette che, «insieme con i più vasti orizzonti d'azione, sociali e cosmici, l'individuo [ha] perso qualcosa d'importante» e che effettivamente «l'individualismo dell'autorealizzazione [è] molto diffuso nel nostro tempo [e] nelle società occidentali ha fatto registrare una crescita particolarmente vistosa a partire dagli anni Sessanta», ma invita altresì a non confondere «due sensi completamente diversi [...] di individualismo», il quale «in un'accezione [rappresenta] un'ideale morale», laddove invece «in un'altra [rappresenta] un fenomeno amorale, di qualcosa che assomiglia a ciò che intendiamo per egoismo», insomma «un fenomeno di dissoluzione, in cui la perdita di un orizzonte tradizionale si lascia appresso una condizione di pura e semplice anomia» (C. Taylor, *Il disagio della modernità*, cit., pp. 6-18, 27n).

⁷⁵ J. Glover, *Humanity. Una storia morale del ventesimo secolo*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 504.

⁷⁶ R. Dottori, *L'eredità di Gadamer. Interpretazione, legittimazione di sé e dialogo interculturale*, in M. Gardini – G. Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, cit., p. 186. Traendo spunto dal problema relativo alla cosiddetta “crisi dei valori” nella nostra epoca, alcuni studiosi hanno avanzato un'interessante proposta di confronto tra l'ermeneutica di Gadamer ed la prospettiva comunitarista di Alasdair MacIntyre, il quale in *After Virtue* e in *Whose Justice? Which Rationality?* «tratta numerosi argomenti “gadameriani”, [sebbene] non vi sia alcuna indicazione [di] un'influenza perlomeno indiretta del pensiero di Gadamer su MacIntyre» (P. C. Smith, *Hermeneutics and Human Finitude. Toward a Theory of Ethical Understanding*, Fordham University Press, New York 1991, p. 94 n). Effettivamente, mi sembra che sussistano alcune importanti analogie tra le riflessioni dei due pensatori – in particolare, riguardo alla disamina del mondo moderno dominato dalla razionalità burocratica, alla critica del progetto morale dell'illuminismo settecentesco (giudicato eccessivamente “astratto” da entrambi) e, infine, al recupero dell'etica delle virtù di Aristotele. Tuttavia, credo anche che un tale paragone tra Gadamer a

estremamente delicato ed importante, sia perché comporta una diagnosi molto dura e molto netta sulla condizione morale e spirituale della nostra epoca, sia soprattutto perché chiama direttamente in causa categorie come quelle di autorità e tradizione, assolutamente centrali nell'ermeneutica filosofica di Gadamer, la cui "riabilitazione" portata avanti in *Verità e metodo* ha però condotto alla formazione di un'immagine di Gadamer come pensatore fondamentalmente tradizionalista e conservatore. Trattandosi di una questione così vasta ed importante – sulla quale peraltro, a mio giudizio, sono fioriti numerosi equivoci ed interpretazioni tendenziose – mi sembra opportuno rimandarne l'esame ad un momento più avanzato della trattazione. Ad ogni modo, ciò che conta ai fini del presente discorso è il fatto che l'interesse di Gadamer per il tramonto del sentimento religioso nella nostra epoca si inserisca nel quadro più generale di una preoccupazione per l'attuale «atomizzazione della società» e per la «dissoluzione» delle tradizioni e delle istituzioni fondamentali su cui «la società democratica si basa: [...] cultura, educazione, famiglia»⁷⁷.

Sotto questo punto di vista, ritengo dunque che si possa dire che la preoccupazione di Gadamer sia più genericamente morale e sociale che religiosa in senso stretto, ossia che il problema religioso risulti per così dire "subordinato" a questioni più generali ed impellenti di natura etico-politica. Ciò mi sembra trovare conferma, ad esempio, nel fatto che Gadamer, in alcune delle sue ultime interviste, abbia accennato al «compito etico» di «preparare [...] un dialogo tra le grandi religioni del mondo», di sviluppare «un'intesa chiarificatrice tra [le] religioni» che faccia

MacIntyre, seppure indubbiamente interessante e basato sull'esistenza di alcune reali affinità e convergenze, rischi di contribuire ad avallare l'immagine dell'ermeneutica gadameriana come pensiero fondamentalmente tradizionalista se non proprio politicamente conservatore. Un'immagine a mio avviso un po' stereotipata, e che peraltro (come vedremo in seguito) lo stesso Gadamer ha più volte rifiutato. Ad ogni modo, può essere interessante segnalare come i due pensatori, in due brevi scritti apparsi a distanza di molti anni l'uno dall'altro, si siano reciprocamente confrontati filosoficamente, ammettendo l'esistenza di affinità ma non tacendo anche alcuni motivi di contrasto o, quantomeno, di differenza tra loro (cfr. H. G. Gadamer, *Ethos und Ethik (Mc Intyre u.a.)*, in GW 3, pp. 350-356; A. MacIntyre, *On Not Having the Last Word: Thoughts on our Debts to Gadamer*, in J. Malpas – U. Arnsward – J. Kertscher (a cura di), *Gadamer's Century*, cit., pp. 157-172). Su questo punto, si veda inoltre l'intervista intitolata *Nietzsche o Aristotele?*, in G. Borradori (a cura di), *Conversazioni americane*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 169-188, in cui MacIntyre dichiara: «da Gadamer ho imparato moltissimo sulla nozione di tradizione intellettuale e morale. Tutto ciò che a Gadamer giunge da Aristotele lo sento molto vicino. Quello che gli viene da Heidegger [invece] lo rifiuto» (*Ivi*, p. 185).

⁷⁷ *Che cosa rimane? Intervista a Hans-Georg Gadamer*, cit., pp. 48-49.

scoccare «negli uomini una scintilla di ragionevolezza [e] li porti a comprendersi tra loro» (UD, 75, 145); oppure, all'idea di una «religione universale (*Weltreligion*)» o «religione comune (*gemeinsame Religion*)» come veicolo utile alla formazione e diffusione «di un *ethos* universale [...] superiore a tutte le forme politiche e giuridiche (*ein Weltethos, [...] das über alle politischen und juridischen Formen hinausgeht*)»⁷⁸.

Ma a conferma della possibilità di una tale lettura interamente “laica” del problema religioso in Gadamer, credo anche che possa essere addotto il semplice dato di fatto costituito dal fondamentale, irremovibile agnosticismo del filosofo di Marburgo. Infatti, nonostante «nel corso della sua vita [abbia] notoriamente coltivato relazioni intime con la teologia e con istituzioni ecclesiastiche», Gadamer ha «mantenuto [...] un'ignara, anzi una socratica distanza non soltanto dall'ambiente ecclesiastico, ma dalla fede religiosa come tale», ammettendo sì di possedere una «vaga “predisposizione religiosa”», ma anche di non aver mai «trovato il sentiero verso la fede in un Dio personale e in una vita nell'aldilà», e dichiarandosi pertanto «“disgraziatamente agnostico” [perché] incapace di discernere tra le ragioni a favore di una o dell'altra tesi»⁷⁹. In questo senso, mi sembra corretto affermare che, se proprio si vuole parlare di

⁷⁸ *Weltethos und internationale Gerechtigkeit. Im Gespräch mit Hans-Georg Gadamer*, in «Ars Interpretandi», 6, 2001, pp. 13-17. Si tenga peraltro presente che Gadamer, quando parla di una tale ipotetica *Weltreligion*, non ha affatto in mente «un complesso di dogmi e verità universalmente riconosciute [o] una fede comune», ma più semplicemente una forma di «atteggiamento antidogmatico (*antidogmatische Haltung*)», di «reciproco riconoscimento religioso (*gegenseitige religiöse Anerkennung*)» e, soprattutto, di «disponibilità al dialogo (*Bereitschaft zum Gespräch*)» (*Ibid.*). Dunque, una forma di etica antidogmatica e dialogica, o tutt'al più una sorta di fede comune “umanistica” capace di unire gli uomini e spingerli verso una riconciliazione.

⁷⁹ J. Grondin, *Gadamer. Una biografia*, cit., pp. 28-30. In queste pagine, Grondin fa riferimento sia a propri colloqui personali con Gadamer – in particolare, ad un colloquio del 28 settembre 1994 registrato su nastro, in cui il filosofo tedesco afferma apertamente: «[quanto alla fede] per tutta la vita non sono riuscito a concludere gran che. [...] Insomma, non ho per niente fede» (*Ibid.*) –, sia a varie interviste in cui Gadamer ha precisato il proprio irremovibile agnosticismo. In particolare, si veda l'intervista *Gadamer: «El alma de la política es el compromiso»*, in «Diario», 27-02-1993, pp. 2-4, in cui viene impiegata la succitata espressione «disgraziatamente agnostico»; ancora, l'intervista *«Im Alter wacht die Kindheit auf»*, cit., pp. 22-23, in cui Gadamer, al giornalista che gli domanda se creda o meno nell'aldilà, risponde chiaramente: «personalmente no»; infine, l'intervista *«Platone scopritore dell'ermeneutica»*. *Intervista di Giovanni Reale a Hans-Georg Gadamer*, in AA.VV., *Platone tra oralità e scrittura*, Bompiani, Milano 2001, pp. 125-126, dove si legge: «non credo sia possibile negare che esiste qualcosa oltre la ragione. Ma naturalmente dire che cos'è questo aldilà è un'altra cosa. Nella continua ricerca della ragione non credo sia possibile raggiungere un principio primo».

una «dimensione religiosa» o di un'«istanza religiosa» presente nel pensiero di Gadamer, allora bisogna rinvenirla non nella «ricerca, guidata dalla fede, di un sicuro sostegno sovratemporale», bensì nel semplice «*sensu della finitudine* [come] *sensu del limite*, che marca la nostra ragione e il nostro sapere, e [come] *sensu della trascendenza*, [...] di ciò che è al di là del limite [e] lo trascende»⁸⁰.

Ora, bisogna dire che in alcune occasioni (in realtà peraltro piuttosto rare) Gadamer stesso si è definito «protestante»: ciò che, a prima vista, potrebbe apparire stridente e contrastante rispetto al ritratto sin qui abbozzato del suo profondo e consapevole agnosticismo. Tuttavia, come è stato giustamente notato, questo fatto va probabilmente interpretato come un semplice segnale del suo «intento di distinguersi dal cattolicesimo di Heidegger» e dall'«interrogarsi sul senso autentico del parlare di Dio»⁸¹ che ha caratterizzato la riflessione di quest'ultimo. Si tratta di un punto decisamente importante, sia perché consente di mettere in luce un tratto fondamentale dell'interpretazione gadameriana del pensiero del suo maestro – ossia, la sua ripetuta insistenza sull'«intima urgenza del problema religioso e teologico nel pensiero di Heidegger» (GW 10, 7 / ERM, 11), sulla «dimensione del sacro (*Heiligen*) e della salvezza (*Heilen*) [come] motivazione più profonda dell'itinerario di pensiero di Heidegger» (GW 3, 310-319 / SH, 152-162)⁸² –, sia perché pone in evidenza una profonda distanza tra i due filosofi sul problema specifico dello smarrimento, nell'età del nichilismo, della dimensione religiosa e del senso del sacro. Proprio su questo punto, infatti, Gadamer non esita a prendere apertamente da un certo *pathos* escatologico indubbiamente presente nel pensiero del suo maestro, dichiarando apertamente che «Heidegger era un estremista» e che egli «non [è] disposto a seguirlo

⁸⁰ D. Di Cesare, «Cittadini di due mondi». *L'istanza religiosa nell'ermeneutica filosofica di Gadamer*, in «Sophia», 5, 2002, p. 60 (corsivi miei).

⁸¹ *Ivi*, pp. 60-64.

⁸² Su questo punto, si vedano anche le importanti precisazioni contenute in alcune interviste, dove Heidegger viene esplicitamente definito come un «cercatore di Dio (*Gottsucher*)» (*Die Logik des verbum interius. Gespräch mit Hans-Georg Gadamer*, in «Dilthey-Jahrbuch», 11, 1997-98, p. 27) e dove Gadamer spiega: «Heidegger con la sua filosofia intese sempre la ricerca di Dio. [...] Egli perse una volta Dio, e poi lo cercò per tutta la sua vita. [...] Heidegger [era] un uomo forgiato dal cattolicesimo, che costantemente, per tutta la sua vita, fino alla morte, cercava Dio. Egli si scontrò infatti con la Chiesa, [...] incontrò poi il protestantesimo [...] e alla fine fu a Hölderlin, e al suo senso del sacro, che arrivò» (UD, 125-126).

quando dice che “ormai solo un dio può salvarci”⁸³ o «quando parla di nuovi dèi e cose del genere»⁸⁴.

Ad ogni modo, a prescindere da tutte queste questioni che naturalmente necessiterebbero di uno specifico approfondimento, ciò che conta è il fatto che, ogni volta che parla della «trascendenza» o del «divino (*das Göttliche, to theion*)», Gadamer non fa riferimento ad altro se non «ad un’atmosfera che non si può certo afferrare, [a] qualcosa di peculiare [e] incomprendibile», ad una «presenza indeterminata [...] di qualcosa che con la sua potenza supera le aspettative della nostra vita quotidiana» (GW 7, 85 / ASP, 13). Ma soprattutto «il divino» rimanda alla fondamentale, intima consapevolezza della finitezza che è connaturata al nostro stesso essere umani e che costituisce, per così dire, lo sfondo inespresso dal quale sorge il senso stesso per la trascendenza⁸⁵. Per Gadamer, infatti, sono proprio «la consapevolezza della morte e la resistenza oppostale a fare dell’uomo un essere umano», come dimostrato dalla «testimonianza irrefutabile» rappresentata dal fatto che «gli uomini hanno sempre

⁸³ *Interview with Hans-Georg Gadamer*, in «Theory, Culture & Society», cit., p. 26.

⁸⁴ *Gadamer on Strauss. An Interview*, in «Interpretation. A Journal of Political Philosophy», 12/1, 1984, p. 11. Nella stessa intervista, subito dopo Gadamer prosegue precisando che «quando [Heidegger] cominciò a tirare fuori queste misteriose allusioni al ritorno degli dèi, fu per noi un vero *shock*. Poi mi misi in contatto con lui e capii [...] che era solo una *façon de parler*. Anche la sua celebre affermazione “*Nur ein Gott kann uns retten*”, vuol dire soltanto che una politica basata sui calcoli non ci salverà dalla catastrofe che incombe. Ad ogni modo», conclude però Gadamer, «mi sento di criticarlo anche su questo punto» (*Ibid.*). Non meno drastici poi (e per certi versi anche un po’ “dissacratori”) mi sembrano i seguenti passaggi tratti da altre interviste: «Heidegger era un uomo profondamente religioso, e per questo in fondo alla fine è naufragato come pensatore. [...] Alla fine si può forse ritenere Heidegger un fantastico folle» (UD, 140-144); «Heidegger ha passato tutta la vita a cercare Dio: proprio questa è la chiave di tutto il suo pensiero. [...] Egli era persuaso e annunciava che nell’arco di un centinaio di anni sarebbe arrivato un nuovo “missionario” di Dio. Non lo ha detto pubblicamente, però questa era la sua convinzione» («*A scuola da Platone. Un dialogo tra Hans-Georg Gadamer e Giovanni Reale*, in AA.VV, *Platone tra oralità e scrittura*, cit., pp. 135-136); «Heidegger aveva un talento del tutto eccezionale [...] ma ammetto che egli aveva forse una considerazione di sé grandiosa e insensata: pensava che fra duecento anni sarebbe stato veramente il salvatore» (*Sulla natura e poche altre cose. Una intervista a Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 222).

⁸⁵ Così, in *L’ultimo dio* si legge appunto che «il fondamento della trascendenza [è] lo *ignoramus*, [...] la finitezza», ossia il prendere atto che «non possiamo dire niente su tante cose quali il mistero della nascita, della vita e della morte», il dover «in fondo ammettere che non sappiamo nulla»: in questo senso, conclude Gadamer, «la trascendenza è [...] qualcosa di illimitato, e di inconcepibile, [...] qualcosa di molto più profondo [che] semplicemente credere in Dio» (UD, 76-81).

sepolto i loro morti» (GW 9, / SE, 107)⁸⁶. Per contro, nella nostra società caratterizzata da un sempre maggiore benessere materiale ed economico, egli scorge non soltanto una «paralizzante indifferenza (*lähmende Gleichgültigkeit*)» nei confronti della fede religiosa e del «dato più profondamente sconcertante [della] nostra finitezza» (GW 3, 236 / SH, 68), ma soprattutto un'inquietante tendenza alla «rimozione sistematica della morte (*systematische Verdrängung des Todes*)» (GW 4, 290 / DNS, 70). «Mai la morte è stata così presente nella società e, nel contempo, così poco presa sul serio», dichiara infatti Gadamer in un'intervista degli ultimi anni: «oggi la morte potrebbe essere offerta anche nei grandi magazzini, [...] ne facciamo un affare» cercando di occultare il dato di fatto che «la morte rimane un mistero»⁸⁷.

Sotto questo punto di vista, pertanto, il nichilismo – inteso, come abbiamo visto, in senso molto generale come progressiva svalutazione ed erosione di ogni vincolo di natura conoscitiva, morale, politica, sociale o religiosa – viene anche a configurarsi come una tendenza allo smarrimento del senso per quegli interrogativi in senso lato metafisici, scaturenti dalla fondamentale «incomprensibilità della morte (*Unbegreiflichkeit des Todes*)», i quali contribuiscono così grandemente alla caratterizzazione della stessa “umanità” dell'uomo⁸⁸, e finisce così col contribuire in

⁸⁶ Nei suoi scritti, Gadamer ritorna più volte su questo punto, definendo «la sepoltura dei morti [come] la tappa fondamentale nel cammino che porta all'essere umano (*das Grundphänomen der Menschwerdung*)» (GW 4, 220 / RES, 72), come «ciò che veramente distingue l'uomo da tutti gli [altri] esseri viventi» (GW 4, 162 / T, 137), come «la caratteristica indiscussa degli esseri umani (*die unbestrittene Auszeichnung menschlicher Lebewesen*)», di fronte alla quale anche «la fede religiosa e la semplice laicità si accordano» (GW 4, 289-292 / DNS, 70-75).

⁸⁷ *Che cosa rimane? Intervista a Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 40.

⁸⁸ Gadamer sottolinea spesso, a questo proposito, che «la morte resta una domanda aperta (*der Tod bleibt eine Frage*)», giacché «la certezza della nostra autocoscienza non è in grado di concepire se stessa all'interno di un rapporto che preveda il suo non-essere. [...] Non esiste nessuno che abbia una risposta per questa domanda: come posso comprendere che la mia persona, in cui in questo momento è presente un'attività di pensiero, possa un giorno non esistere?» (GW 4, 161-171 / T, 137-157). Su questo argomento, cfr. anche il saggio *Der Unsterblichkeitsbeweis in Platons «Phaidon»*, dove si legge: «il timore della morte non si lascia placare interamente. [...] In una questione del genere l'uomo non può contare [sulla] certezza. [...] Ciò si riallaccia alla grandiosa metafora del bambino, presente nell'uomo, che tutte le buone ragioni, di fronte alla sua paura della morte, non riescono a consolare interamente. [...] Il fenomeno della morte deve venir compreso nella sua immensità dalla ragione e dall'intelligenza umana, ma esso tuttavia non cessa di provocare la risposta umana alla sua incomprendibilità» (GW 6, 199-200 / SP 2, 85-86).

maniera significativa a quel generale appiattimento dell'esistenza che Gadamer, come abbiamo già visto, considera come una delle tendenze di fondo della nostra epoca.

3.3. L'arte nell'epoca del disinteresse estetico.

Per concludere il discorso sulla condizione intellettuale, morale e spirituale della nostra epoca, vorrei brevemente accennare alla questione relativa alla crescente incapacità della nostra epoca a relazionarsi in maniera adeguata all'esperienza con l'arte. Naturalmente, bisogna ammettere che, soprattutto se posta a confronto con le altre tematiche sin qui affrontate – e, soprattutto, con le tematiche di cui tratterò nel capitolo seguente: armi nucleari, rischi di distruzione del pianeta e di estinzione dell'umanità, manipolazioni genetiche e radicali trasformazioni nel nostro rapporto col corpo, con la malattia, con l'inizio e la fine della vita –, tale questione può apparire decisamente meno importante o, quantomeno, meno urgente ed impellente. Tuttavia, si tratta di un punto assolutamente decisivo dell'intera filosofia di Gadamer, il quale peraltro rientra pienamente nel quadro problematico sin qui delineato relativamente alla questione del nichilismo ed alla diffusione di un conformismo fondamentalmente edonistico e narcisistico nelle nostre società.

Ora, il punto centrale dell'intera «estetica ermeneutica» di Gadamer è probabilmente rappresentato dalla perdita che a suo giudizio si è venuta a determinare, negli ultimi secoli, del posto occupato dall'artista e dall'opera nel mondo e nella società, con lo smarrimento del profondo significato dell'esperienza estetica ed il suo decadimento a mero *entertainment* o godimento culturale. Come si legge infatti nel testo della conferenza *Das Verhältnis der Philosophie zu Kunst und Wissenschaft*: «quando ci chiediamo che cosa sia l'arte in questa umanità così formata ed orientata, la risposta è [che] la bella apparenza dell'arte (*der schöne Schein der Kunst*) [rappresenta] una specie di accessorio (*Ergänzung*), una molteplice modalità di disimpegno e sgravio (*eine vielfache Art der Entlastung*) dalla tensione provocata da questa esistenza» (KS 1, 23 / EMU, 25). Secondo Gadamer, l'origine di tale fenomeno va colta nel graduale imporsi nel XIX e XX secolo di un'inarrestabile tendenza a «slegare l'opera d'arte dalla sua appartenenza al mondo (*die Einheit der Zugehörigkeit eines Kunstwerkes zu seiner Welt auflösen*)» ed a «prescindere da tutto ciò in cui un'opera si radica come suo

originario contesto vitale (*von allem absehen, [...] worin ein Werk als seinem ursprünglichen Lebenszusammenhang wurzelt*)» – ossia da qualsivoglia contenuto morale, conoscitivo, educativo o religioso – al fine di cogliere «la “pura opera d’arte” (*das “reine Kunstwerk”*) [...] nel suo puro essere estetico (*in seinem ästhetischen Sein*)» (GW 1, 90-91 / VM, 193-195). Ora, il punto è che una tale operazione, che Gadamer com’è noto denomina «differenziazione estetica (*ästhetische Unterscheidung*)», non rappresenta affatto una semplice “invenzione” di filosofi e poeti, storici e teorici dell’arte, bensì costituisce una tendenza vastamente diffusa nel mondo moderno ed assolutamente determinante per quanto riguarda il rapporto che ciascuno di noi stabilisce con l’arte.

Estremamente importante, in questo senso, è il fatto che «la differenziazione estetica [...] si crea anche una concreta esistenza esterna (*schafft sich ein eigenes äusseres Dasein*) [e] manifesta la sua produttività approntando delle [apposite] sedi», quali «la “biblioteca universale” [...], il museo, il teatro, la sala da concerto» e, per quanto riguarda le arti più “refrattarie” a venir «ricomprese [nella] simultaneità della coscienza estetica», anche «le moderne tecniche di riproduzione, che trasformano gli edifici in immagini, [e] il moderno turismo, che sostituisce al viaggiare lo sfogliare libri di fotografie» (GW 1, 92-93 / VM, 197-199)⁸⁹. Sotto questo punto di vista, dunque, Gadamer non esita a prendere decisamente posizione contro l’inarrestabile tendenza moderna alla “musealizzazione” dell’arte, nella quale scorge una segreta volontà di “neutralizzare” il potenziale conoscitivo, morale ed educativo insito nelle grandi creazioni artistiche, e di confinare l’esperienza estetica entro le mura “protette” di un

⁸⁹ Tra tutti questi fenomeni, quello più importante per Gadamer è comunque rappresentato dal museo, probabilmente per il suo «carattere artificiale ed eclettico» fondato sulla «messa fuori contesto dell’oggetto, [sul] principio del “trapianto” e dell’esposizione in uno spazio neutro» e sulla «tendenza all’accumulo» che ne fanno «quasi un emblema del moderno come tale» (G. Carchia – P. D’Angelo (a cura di), *Dizionario di estetica*, Laterza, Roma-Bari 2005, voce: *Museo*, pp. 191-192). Non a caso, Gadamer pone molta attenzione a sottolinearne «la differenza» rispetto a «quanto lo precede: il museo», infatti, «non è semplicemente una raccolta messa a disposizione del pubblico. Le raccolte antiche (delle corti o delle città) rispecchiavano la scelta di un gusto determinato (*die Wahl eines bestimmten Geschmacks*) e contenevano prevalentemente i lavori di un’unica scuola, considerata come esemplare. Il museo è invece una raccolta di tali raccolte (*die Sammlung solcher Sammlungen*), e trova significativamente la sua perfezione proprio nel nascondere la propria origine da queste raccolte, sia attraverso il riordinamento storico del tutto (*durch die historische Neuordnung des Ganzen*), sia attraverso un ampliamento che ne allarghi quanto più possibile l’ambito (*durch die Ergänzung ins möglichst Umfassende*)» (GW 1, 92 / VM, 197).

luogo sicuro e separato dal resto del mondo. Per Gadamer infatti – ma anche per altri studiosi che condividono la critica ad una tale «sterilizzazione estetica (*ästhetische Entgiftung*)» – «unicamente perché l’arte è ormai spinta ai margini della nostra vita e non riveste più alcun serio interesse morale o religioso, possiamo apprezzare le opere di tutti i tempi e di tutti i paesi raccolte nei musei, i quali diventano perciò la dimostrazione del fatto che non abbiamo più un rapporto sostanziale con le opere»: in questo modo, «la nostra esperienza dell’opera d’arte [diventa] in qualche modo sempre un’esperienza superficiale, formale, gratuita», se non addirittura «passatempo, intrattenimento, ricreazione»⁹⁰.

Ma oltre a ciò – oltre al fatto, cioè, che nel museo e nelle altre “sedi” approntate dalla «coscienza estetica» l’opera d’arte smarrisca il suo significato –, Gadamer sottolinea anche come l’artista stesso sia andato progressivamente smarrendo il proprio posto nella società e, con ciò, il senso del proprio lavoro. Il fenomeno che secondo Gadamer si è verificato negli ultimi due secoli ha per certi versi qualcosa di paradossale: da un lato, infatti, l’artista ha indubbiamente conseguito una maggiore libertà ed indipendenza creativa, acquisendo «così anche socialmente i caratteri di un *outsider*, i cui modi di vivere non vengono misurati col metro del costume comune. Il concetto di *bohème*, che nasce nel secolo XIX, rispecchia questo processo» (GW 1, 93 / VM, 199); dall’altro lato, all’artista è stata sempre più spesso assegnata «una missione che fa di lui una figura ambigua», in quanto «una cultura che è decaduta dalle sue tradizioni religiose» e che, come abbiamo appena visto, fa fatica a rinvenire nuovi punti di riferimento ed orientamento, «dà all’artista e al suo compito nel mondo la coscienza di una nuova consacrazione (*das Bewußtsein einer neuen Weihe*)», trasformandolo in «qualcosa come un “redentore terreno” (*etwas wie ein “weltlicher Heiland”*)» (GW 1, 93-94 / VM, 199-201). Ora, se a prima vista tutto ciò sembra corrispondere ad un innalzamento del ruolo dell’artista sul piano morale, sociale e persino intellettuale, in realtà corrisponde semplicemente alla sua relegazione nello spazio ristretto e “protetto” di una comunità esclusiva della quale egli è sì il signore assoluto, ma la quale non è più altresì in grado di esercitare una concreta influenza sul resto della società. Infatti, come si legge nel saggio *Die Aktualität des Schönen*: «l’artista [moderno] non vive più in una comunità si crea egli stesso una comunità (*er schafft sich eine Gemeinde*), con tutto il pluralismo che consegue da questa situazione e con tutte le accresciute aspettative che vi sono necessariamente connesse. [...] Questa è in realtà la coscienza messianica

⁹⁰ P. D’Angelo, *Estetismo*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 25-27.

dell'artista [moderno] che col suo appello rivolto agli uomini si sente quasi una specie di “nuovo redentore” (*wie eine Art “neuer Heiland”*). Egli porta un nuovo messaggio di riconciliazione, e paga questa pretesa restando un estraneo nella società, in quanto con la sua artisticità egli è ormai soltanto un artista per l'arte» (GW 8, 98 / AB, 7).

In altre parole, quindi l'arte paga la conquista della propria autonomia con la drastica perdita del proprio senso e del proprio valore, e con la relegazione nell'ambito di ciò che è soggettivo, arbitrario e futile. Per questa ragione, Gadamer ritiene che nell'«età industriale in cui viviamo» si vada diffondendo «una cultura estetica morente (*eine absterbende ästhetische Kultur*) [che] possiede più il carattere di una riserva ben protetta che non quello di appartenere al nostro mondo» (GW 3, 330 / SH, 174)⁹¹. In particolare, nel nostro «mondo [che] diventa sempre più uniforme in ogni sua parte» e opera «un livellamento di tutte le espressioni vitali (*Nivellierung aller Lebensformen*)», si assiste secondo Gadamer alla trasformazione dell'esperienza estetica in «semplice e casuale riempimento di spazi del tempo libero (*beliebige Ausfüllung blosser Freizeiträume*)» (GW 4, 158-159 / T, 129) ed alla «sostituzione dell'autentico ascolto dell'arte con il godimento intellettuale»: ciò che, ai suoi occhi, rappresenta «inequivocabilmente un sintomo del venire meno dell'autentico significato dell'opera d'arte (*ein Symptom für das Auseinanderfallen der Inhaltsbedeutung des Kunstwerkes*)» e addirittura «una specie di sottosviluppo [della] nostra cultura» (HE, 152 / RP, 170)⁹².

⁹¹ A questo proposito, si noti come nel saggio *Der Mensch und seine Hand im heutigen Zivilisationsprozess* Gadamer sviluppi questo tema della «cultura estetica morente» in direzione di un'«esperienza estetica (*ästhetische Erfahrung*)» intesa non come esperienza artistica – come avviene invece in *Verità e metodo* e nella maggior parte dei suoi contributi sull'arte e l'estetica – ma come esperienza sensoriale e percettiva, seguendo cioè l'etimologia originaria del termine *aisthesis* che vuol dire appunto sensazione o percezione. Scrive infatti il filosofo tedesco: «la nostra onnipotente burocrazia e lo stagnante progresso tecnico della civiltà» hanno determinato «la perdita della formazione sensoriale (*Verlust sinnlicher Bildung*)», l'atrofizzazione della specifica «intelligenza dei sensi (*Intelligenz der Sinne*)» a vantaggio del mero «calcolo [...] che domina tutto nell'organizzazione della nostra vita» (LT, 144 / ET, 106). Ma «una tale formazione [e] cultura dei sensi (*sinnliche Bildung, Kultur der Sinne*)», prosegue Gadamer, «non è [affatto] qualcosa di secondario», bensì qualcosa di necessario «per l'umanizzazione della nostra vita nello Stato, nella società e nell'amministrazione», e per questo motivo egli auspica una riforma del «nostro sistema educativo» che conduca ad «un ripristino [delle] nostre forze sensoriali» (LT, 145-148 / ET, 107-109).

⁹² Si tratta evidentemente di un punto molto caro all'estetica del Novecento, in grado di accomunare anche pensatori apertamente “rivali” tra loro, come Heidegger e Adorno, i quali contestano appunto l'ideale moderno del «godimento artistico (*Kunstgenuß*)» associandolo ad un'idea ristretta del «bello [come] ciò che rilassa [e] che riposa (*das Entspannende, Ausruhende*)» (M. Heidegger, *Introduzione alla*

Ma oltre a ciò, la sua critica finisce inevitabilmente col rivolgersi anche contro certi fenomeni contemporanei di “estetizzazione diffusa”, in qualche mondo anch’essi derivanti dal «carattere sovrano [della] coscienza estetica (*Souveranität des ästhetischen Bewußtsein*)» e dalla sua presunzione «di poter vedere tutto “estheticamente” (*alles “ästhetisch” ansehen zu können*)» (GW 1, 91 / VM, 195).

Come è stato giustamente notato, infatti, non soltanto oggigiorno «l’arte si [consegna] alla dimensione dell’intrattenimento» e sembra coincidere «sempre di più con [la sfera] dello svago o del divertimento», rendendo così sempre «più grande [...] il pericolo del *Kitsch*»; ma quel che più conta è che, nella società tardo-moderna (o postmoderna, se si preferisce), «gli aspetti estetici prendono nella nostra quotidianità uno spazio sempre maggiore», cosicché alla «perdita di esemplarità dell’opera d’arte» si associa una «tendenza a valutare esteticamente processi di ordine sociale, politico, economico, comunicativo»⁹³. In questo modo, dalla *de-realizzazione dell’arte* denunciata da Gadamer si passa addirittura ad una vera e propria *estetizzazione della realtà*, e sotto questo punto di vista pertanto si può forse dire che l’analisi precedentemente sviluppata intorno all’*homo oeconomicus* come figura chiave della

metafisica, Mursia, Milano 1990, p. 140) e ad un «modo concretistico [e] filisteo [di] gode[re] le opere d’arte» che conduce, in definitiva, all’«edonismo estetico» in quanto apprezzamento della mera «piacevolezza sensoriale» (Th. W. Adorno, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1977, pp. 23-26). Mi sembra però che Gadamer, a tal proposito, mostri sempre di possedere un minor pessimismo per i succitati fenomeni di livellamento culturale e, soprattutto, una concezione meno elitaria dell’esperienza estetica. Infatti, rispetto alle «estetiche più critiche e “militanti”, come quella di Adorno», letteralmente ossessionate dall’«affermazione avanguardistica di una purezza dell’arte che si trasforma programmaticamente in afasia, [...] l’estetica ispirata all’ermeneutica si mostra più attenta all’esistenza sociale dell’arte, anche agli aspetti più problematici dell’arte “di massa” come la musica *rock*» (G. Vattimo, *Oltre l’interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 89-90). In questo senso, è interessante notare come, al termine del lungo saggio sull’*Attualità del bello*, Gadamer non esiti a citare, accanto ai modelli della tragedia greca, del corale gregoriano e delle *Passioni* bachiane, anche «i dischi delle moderne canzoni, tanto amate oggi dalla gioventù», in qualità di esempi «altrettanto legittimi» di esperienza estetica, capaci «di instaurare la comunicazione» (GW 8, 141 / AB, 55). Sotto questo punto di vista, pertanto, sebbene sia vero che «gli esempi addotti da Gadamer [...] della tragedia o della *Passione secondo Matteo* di Bach [...] ci riportano alle affermazioni hegeliane sull’arte come strumento di esperienze decisive per una società», nondimeno mi sembra accestivo affermare che egli «ha occhi soltanto per la “grande arte” [e] non può comprendere» la nostra epoca «in cui, in un certo senso, tutte le arti sono divenute arti minori» (P. D’Angelo, *L’estetica di Gadamer*, in «Paradigmi», 62, 2003, pp. 426-427).

⁹³ P. D’Angelo, *Estetismo*, cit., pp. 263-282.

tarda modernità risulta per certi versi integrata e completata da quella che scorge nell'*homo aestheticus* il rappresentante eminente di una «nuova età [del] relativismo assoluto [e] dell'individualismo, [...] il cui carattere principale può ben essere [la] soggettivizzazione [o] scomparsa del mondo, *Weltlosigkeit*»⁹⁴.

⁹⁴ L. Ferry, *Homo Aestheticus*, Costa & Nolan, Genova 1991, pp. 16-22, 41. A questo proposito, è importante ribadire come Gadamer prenda apertamente posizione contro la tendenza alla «derealizzazione (*Entwirklichung*)» dell'arte, cioè all'opposizione tra «arte della bella apparenza [e] realtà pratica» e, quindi, alla dissoluzione dell'«esperienza estetica [in] illusione, incanto, sogno» (GW 1, 87-89 / VM, 187-191). Mi sembra pertanto un po' paradossale che in seguito siano stati mossi a Gadamer rimproveri di «estetismo (*Ästhetizismus*)» ed «estetizzazione (*Ästhetisierung*)»: rimproveri che egli, peraltro, ha apertamente rifiutato (cfr. *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk*, cit., p. 283). Anche interpreti estremamente critici verso l'ermeneutica filosofica, del resto, hanno riconosciuto «il punto di forza delle analisi gadameriane nell'aver rivisto la definizione che psicologia e gnoseologia avevano conferito all'arte in quanto apparenza e derealizzazione – laddove il punto consisterebbe proprio, per converso, nel cogliere l'esperienza estetica come un momento eminente della realtà» (M. Ferraris, *Estetica razionale*, Cortina, Milano 1997, p. 153). Tuttavia, secondo Ferraris, «tale indicazione è in buona parte destinata a rimanere lettera morta, se ci si attiene a una estetica delle opere [...] e non a una estetica dell'*aisthesis*» e, soprattutto, se «l'essere [viene] identificato con il linguaggio» (*Ibid.*). Si tratta chiaramente di un punto molto delicato, che pertanto meriterebbe un'attenzione ben maggiore di quella che è possibile dedicargli in questa sede. Tuttavia, vorrei sottolineare che, se il rimprovero di non aver adeguatamente tematizzato il ruolo della percezione sensibile coglie forse un effettivo limite della filosofia gadameriana e, in particolare, della sua «estetica ermeneutica» – alla quale infatti è stato rimproverato di affidarsi ad un «modello della comprensione [che] è puramente dialogico-discorsivo» e, quindi, «difficile da sostenere fuori della sfera linguistico-verbale [come] in rapporto al problema specifico dell'opera d'arte» (F. Desideri, *Forme dell'estetica*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 116) –, la questione invece del presunto “appiattimento” dell'essere sul linguaggio, con la conseguente ricaduta in una forma di derealizzazione “linguistica”, mi sembra fondata su un fraintendimento. Un fraintendimento forse condizionato (perlomeno nel caso degli studiosi italiani) dal «cammino interpretativo» successivamente intrapreso da Vattimo, il quale – partendo dalla «sentenza più citata [...] dell'ermeneutica filosofica» che recita: «l'essere che può venir compreso è linguaggio (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*)» – ha scorto proprio «nella identificazione tra essere e linguaggio [...] il senso ultimo e insieme il punto d'avvio di [una] radicalizzazione ontologica e nichilistica dell'ermeneutica» (D. Di Cesare, *Essere e linguaggio nell'ermeneutica filosofica*, in Id. (a cura di), *«L'essere, che può essere compreso, è linguaggio». Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, il Melangolo, Genova 2001, pp. 12-14). Il punto insomma è che «l'osservazione di Gadamer “l'essere che può venir compreso è linguaggio viene davvero fraintesa» se interpretata come se «Gadamer [stesse] dicendo che l'essere o l'intera realtà consistono letteralmente di “sole parole”» (B. Wachterhauser, *Getting it right: Relativism, Realism and Truth*, in R. J. Dostal (a cura di), *The Cambridge Companion to Gadamer*, cit., p. 66)! A questo proposito, Günter Figal ha persino parlato «della pochezza del sospetto che [nella frase] “l'essere che può venir compreso è linguaggio” [...] si assista a una pura e semplice equiparazione di

Da ultimo, vorrei rapidamente notare come Gadamer, negli scritti successivi a *Verità e metodo*, abbia prestato sempre più attenzione ad alcune dinamiche sociali e “politiche” in qualche modo sottese o connesse al fare artistico: in particolare, alla questione dell’«influsso sempre maggiore, ed a volte paralizzante», esercitato «da astratte transazioni», dal «potere economico [del] mercato internazionale dell’arte» e dalle «istituzioni promotrici» (HE, 177 / RP, 197). Più in generale, però, il fenomeno che sembra attirare maggiormente l’attenzione di Gadamer è quello dell’influsso dei *mass media* e della pianificazione culturale sulle rivoluzionarie avventure dell’arte contemporanea. «In un tempo in cui le tecniche informatiche e riproduttive riversano sugli uomini un continuo flusso di stimoli» – scrive infatti il filosofo di Marburgo nel saggio *Ende der Kunst?* – la «realizzazione dell’opera d’arte diventa un compito difficile» e l’artista si trova a dover «combattere contro questo flusso che ottunde ogni ricettività»: più assordanti, frammentarie e frenetiche diventano le forme della nostra esistenza individuale e collettiva, e più l’arte tende inevitabilmente a ripiegare sul «pluralismo della sperimentazione» e sullo «straniamento fino al limite dell’incomprensibilità (*Verfremdung bis an die Grenze der Unverständlichkeit*)» (GW 8, 219-220 / SE, 54). In questo senso, secondo Gadamer, «la difficoltà dell’arte moderna [è] una difficoltà necessaria», giacché «siamo così sommersi dalle informazioni [e] la moltiplicazione delle immagini da parte dei *mass media* ha un effetto così livellante, [che] solamente delle forme compositive molto provocatorie possono attrarre la concentrazione del pubblico»⁹⁵. Di qui, pertanto, l’idea secondo cui il carattere criptico-ermetico di tanta produzione artistica novecentesca – anzi, il suo vero

mondo e linguaggio» (G. Figal, *Ermeneutica come filosofia della mediazione*, in «Iride», 30, 2000, p. 310) e lo stesso Gadamer – negli anni successivi alla pubblicazione di *Wahrheit und Methode* – è ripetutamente tornato sull’argomento, precisando di non aver «mai pensato e nemmeno detto che tutto sia [solo] linguaggio» (*Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk*, cit., p. 286)! Su questi argomenti, si veda anche il saggio di G. Vattimo, *Storia di una virgola. Gadamer e il senso dell’essere*, in «Iride», 30, 2000, pp. 323-334, in cui si ripercorrono le particolari vicende relative alla traduzione italiana della frase “incriminata”: «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*».

⁹⁵ *Interview with Hans-Georg Gadamer*, in «Theory, Culture & Society», cit., p. 32. Si noti anche come, in questa stessa intervista, Gadamer individui un’importante affinità con l’*Ästhetische Theorie* di Adorno a proposito del «ruolo cruciale giocato dai *mass media*» nel “costringere” l’arte moderna a rifugiarsi nel «carattere ermetico [come] autoprotezione contro il livellamento imposto dalla tecnologia» (*Ibid.*). Anche in altre occasioni Gadamer accenna a questo discorso, dichiarando di aver «sempre ravvisato un’intera serie di corrispondenze» e di aver desiderato «avviare un dialogo con Adorno», ma che «la sua morte [...] lo impedì» (HÄP, 71 / DCG, 84).

e proprio tendere all'«ammutolimento (*Verstummen*)» – vada compreso come un disperato tentativo dell'arte di ripiegarsi su se stessa per proteggersi dal *caos* e dal rumore della vita moderna e conseguire una nuova “intimità”⁹⁶.

⁹⁶ Su questo argomento, si vedano in particolare i saggi *Begriffene Malerei?* e *Von Verstummen des Bildes* (GW 8, 305-314 e 315-322 / AB, 122-132 e 133-142) e per quanto riguarda la poesia i saggi dedicati a Paul Celan – in particolare, *Verstummen die Dichter?* e *Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan*, in GW 9, 362-366 e 452-460 –, un autore la cui lirica secondo Gadamer «si avvicina al silenzio assoluto causato dall'ammutolire della parola diventata criptica (*atemlose Stille des Verstummens im kryptisch gewordenen Wort*)» proprio in virtù della lotta «contro la funzione usuale e comune del linguaggio che copre e livella tutto» (GW 9, 383, 395 / CICT, 7, 23).

4.

In cammino verso l'autodistruzione dell'umanità?

E tutto porta alle celle della morte
ciascuno nel nome del suo dio.

EZRA POUND

Spostando adesso nuovamente il discorso su un piano per certi versi più “politico”, è interessante notare come nei suoi ultimi scritti Gadamer, oltre alle patologie economiche e sociali del «mondo amministrato» (sulle quali ci siamo soffermati poc'anzi), abbia molto insistito anche su tematiche quali i rischi connessi al possesso di armi atomiche, la catastrofica prospettiva di un disastro ambientale in un futuro più o meno prossimo e, infine, le conseguenze difficilmente prevedibili o governabili delle continue, straordinarie scoperte conseguite in campo medico e biologico. Tutte tematiche che peraltro, come vedremo tra poco, ci restituiscono un profilo “apocalittico” per certi versi inedito del filosofo tedesco.

4.1. Lo spettro della guerra totale.

Come sappiamo, oltre che dalla diffusa percezione di una crisi dei valori tradizionali e di una concomitante incapacità di sostituirli con nuovi valori, oltre che dal timore suscitato dal carattere autoritario di vari regimi politici sparsi in tutti i continenti e dall'incapacità dei regimi democratici di sottrarsi ad uno “scadimento” nella massificazione e burocratizzazione, oltre che dal terribile monito rappresentato da tragedie quali la *Shoah* ed altri non meno agghiaccianti (per quanto forse meno noti o, comunque, meno studiati) genocidi perpetrati nel corso del XX secolo⁹⁷: oltre che da

⁹⁷ Non a caso, il Novecento è stato anche emblematicamente definito come *le Siècle des génocides*, proprio per sottolineare il fatto che, nonostante «le pratiche di sterminio [abbiano] una storia lunga», nonostante «l'antichità [sia] piena di massacri più o meno programmati dai poteri politici» e nonostante «queste violenze non [cessino] nel Medioevo e nell'età moderna»: nonostante tutto ciò, resta il fatto che

tutto ciò, «l'aspetto minaccioso [del] mondo contemporaneo» è anche stato rappresentato – e ovviamente continua ad esserlo – dalla «possibilità di una guerra nucleare», che può addirittura essere intesa come «il più immediato e catastrofico di tutti i possibili pericoli globali»⁹⁸ che ci minacciano.

Sotto questo punto di vista, si può dire che il Novecento è stato anche, tra le altre cose, un secolo tormentato, terrorizzato e forse ossessionato dal grande trauma generato dalla distruzione di Hiroshima e Nagasaki mediante l'uso bellico dell'energia atomica. Evidentemente, di un tale terrore paralizzante anche la filosofia, in qualche modo, si è dovuta fare carico. A tal riguardo, ad esempio, vengono in mente «le considerazioni di Jaspers su *La bomba atomica e il destino dell'uomo*» concernenti sia il fatto «che la bomba atomica può interrompere questo destino» – trattandosi «non [di] un problema fra gli altri, ma [del] problema dell'essere e del non-essere» –, sia il fatto «che la qualità del *mezzo* (la bomba) oltrepassa di gran lunga qualsiasi *scopo* storico ci si dovesse proporre con [il suo] impiego», dal momento che ciò «che quel mezzo lascerebbe sul campo sarebbe null'altro che la sepoltura della storia»⁹⁹. Ma è soprattutto il nome di Günther Anders, vero e proprio «profeta della disperazione» tormentato dall'incubo di una catastrofe atomica, quello che viene alla mente in questi casi, dal momento che, com'è noto, il suo pensiero pressoché interamente segnato dall'evento della «distruzione atomica delle città giapponesi», inteso come «inizio di un'era», superamento di «una nuova soglia», raggiungimento dello «stadio del “cannibalismo postcivilizzato”, [...] sorta di “anno zero” per l'umanità, la quale scopriva per la prima volta la possibilità concreta del suo annientamento»¹⁰⁰.

Ora, mi sembra interessante notare come una consapevolezza per certi versi simile – anche se ovviamente molto meno accentuata rispetto ad Anders e, forse, allo stesso Jaspers – solchi anche gli scritti di Gadamer, nei quali ricorre in maniera insistente il riferimento al «fantasma che mozza il fiato dell'autodistruzione dell'umanità intera (*Selbsterstörung der gesamten Menschheit*) per l'impiego sbagliato dell'energia

«le caratteristiche specifiche [delle] politiche intenzionalmente omicide [del] XX secolo [...] sono evidentemente ben diverse dalle precedenti politiche di massacro», e che «la propensione al genocidio cresce indubbiamente sul terreno preparato dalle logiche di violenza nate dal XIX secolo o dalla Grande Guerra, ma dipende comunque quasi sempre dalle razionalità individuali e collettive proprie del XX secolo» (B. Bruneteau, *Il secolo dei genocidi*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 19-20, 243).

⁹⁸ A. Giddens, *Le conseguenze della modernità*, cit., pp. 125-127.

⁹⁹ U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 684.

¹⁰⁰ E. Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali*, cit., pp. 83, 95.

atomica» (LT, 52 / ET, 45)¹⁰¹. «Per la prima volta», scrive infatti Gadamer, «ci troviamo a disporre di un arsenale bellico (*ein Waffenarsenal*) il cui impiego non promette la vittoria a nessuno, ma significherebbe solamente il suicidio collettivo dell'intera civiltà umana (*kollektiver Selbstmord der menschlichen Zivilisation*)» (E, 11 / EE, 6). E così, se un tempo «i rapporti di forza (*Machtverhältnisse*) tra le nazioni [...] potevano trovare una loro soluzione [anche] attraverso la guerra, oggi la situazione è ben diversa, ed è impossibile pensare di risolvere in questo modo una tale crisi», giacché una guerra «condotta con le armi atomiche» rischierebbe di trasformarsi in «una specie di suicidio di massa» (HE, 27 / RP, 33). In una situazione del genere – «in cui tutto è dominato dal timore reciproco di conflitti bellici (*gegenseitige Furcht von kriegerischen Auseinandersetzungen*)», perché un «tentativo incontrollato [di] misurare le proprie forze» equivarrebbe «a un tentativo di suicidio pienamente riuscito» – «come sarà possibile salvare l'umanità da se stessa?» si chiede angosciato Gadamer (GW 8, 339 / L, 73). Evidentemente, di fronte a quesiti del genere nessuno può pretendere di disporre di risposte semplici o immediate, e nessuno ne è più consapevole di Gadamer, il quale infatti, se chiamato ad esprimersi su questo argomento, si limita semplicemente a rimandare alle «straordinarie forze emozionali» che possono aiutare a «tenere in ordine il mondo, come per esempio l'angoscia, la paura»¹⁰². «Finora nient'altro ci ha garantito la pace», afferma infatti il filosofo di *Verità e metodo*, «se non il fatto che entrambe le potenze [U.S.A. e U.R.S.S.] hanno avuto paura l'una dell'altra», e che ciò pertanto ha condotto a una «limitazione nell'uso dei mezzi di autodistruzione»¹⁰³.

Tuttavia, come ben sappiamo, con la fine della guerra fredda si è assistito (e tuttora si assiste) ad un profondo, incessante e per certi versi imprevedibile mutamento degli equilibri geopolitici, e paradossalmente si può forse dire che la fine della netta contrapposizione tra due grandi blocchi ideologici dotati di una spaventosa potenza

¹⁰¹ A conferma dell'importanza di questo tema in Gadamer, basti ricordare non soltanto le numerose occasioni in cui esso ritorna nei suoi scritti, ma anche la seguente ammissione dello stesso filosofo tedesco, il quale dichiara di avere «costantemente dinanzi agli occhi questo sconcertante processo» che, «se [...] dovesse compiersi», condurrebbe «la storia del mondo [...] alla sua fine» (*Che cosa rimane? Intervista a Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 52, corsivo mio).

¹⁰² *Gespräch mit Hans-Georg Gadamer*, in «Sinn und Form», 43/3, 1991, p. 492.

¹⁰³ *Ibid.* Ovviamente, aggiunge Gadamer subito dopo, «la paura non rappresenta di per sé una soluzione per tutti questi problemi, però rappresenta un presupposto fondamentale (*eine Grundvoraussetzung*)» perché ci si sforzi di trovare una soluzione: obbedendo alla paura «c'è forse una possibilità di impedire il suicidio collettivo dell'umanità (*den kollektiven Selbstmord der Menschheit*)» (*Ivi*, pp. 495-496).

bellica abbia lasciato il posto ad una situazione per certi versi persino più pericolosa, perché priva di qualsivoglia “ordine” a livello internazionale¹⁰⁴. Per dirla con Clifford Geertz, cioè, «al “mondo in blocchi contrapposti” con il quale, nel bene e nel male, eravamo abituati a confrontarci, si è sostituito un “mondo in frammenti” [che] pare sicuramente caratterizzato da un’idea più pluralistica dei rapporti fra i popoli», ma la cui «forma resta per lo più vaga, come del resto vaghi, irregolari e pericolosamente deresponsabilizzati [...] paiono essere i rapporti che i diversi “frammenti” hanno instaurato fra loro»: in questo senso, «ovunque si volga lo sguardo pare giustificata l’impressione [...] di avere a che fare con “schegge impazzite” o comunque di disordine generalizzato», e «non possono non destare preoccupazioni i recenti e violenti conflitti nazionalistici [ed] “il moltiplicarsi degli aspiranti all’egemonia su base regionale”, causata dalla dispersione degli arsenali nucleari»¹⁰⁵.

Nel mutato scacchiere politico internazionale, infatti, non è affatto detto che ci si possa ancora attenere alla flebile garanzia rappresentata dalla paura reciproca degli avversari, e negli ultimi anni della sua vita anche Gadamer sembra esserne reso conto, giungendo così a domandarsi con evidente preoccupazione: «come possiamo prevedere che non verrà un altro pazzo [come Hitler]?»¹⁰⁶. A suo giudizio, «in una situazione mondiale [così] compromessa», in cui non solo «le potenze altamente industrializzate

¹⁰⁴ Come è stato giustamente notato, il fatto che «l’equilibrio del terrore mantenuto dalle due superpotenze nucleari [abbia] perso la sua ragion d’essere» ha implicato ovviamente «cambiamenti [...] positivi e promettenti» ma anche «cambiamenti più inquietanti, [...] nuove inquietudini e insicurezze. [...] Il mondo dominato dalle due superpotenze e da un tale dominio costretto allo stallo ha lasciato il posto a un mondo controllato da un solo paese», e ciò «ha liberato i demoni nuovi o in passato repressi del separatismo e del nazionalismo, e nuovi conflitti etnici e razziali, [...] nuove disuguaglianze e nuovi rancori». Così, «agli occhi di molti osservatori ciò che ha preso il posto del vecchio mondo non è un nuovo sistema armonioso di stati liberali, ma un “nuovo disordine mondiale”» (K. Kumar, *Le nuove teorie del mondo contemporaneo*, cit., p. 272).

¹⁰⁵ A. Pirni, *Filosofia pratica e sfera pubblica*, Diabasis, Reggio Emilia 2005, pp. 84-85. Il riferimento è soprattutto al saggio di Clifford Geertz, *Eine Welt in Stücken*, in cui si legge: «il mondo in cui abbiamo vissuto dopo Teheran e Postdam, anzi dopo Sedan e Port Arthur – un mondo di potenza compatte e di blocchi rivali, di formazione e costituzione di nuove marcoalleanze – non esiste più. [...] Un modello assai più pluralistico dei rapporti tra i popoli del globo sta per nascere, ma la sua forma resta vaga e irregolare, frammentata e pericolosamente indistinta»: quello che affiora, insomma, non è l’«immagine di un nuovo ordine del mondo» ma, al contrario, una diffusa «sensazione di dispersione e di particolarismo, di complessità e di mancanza di un centro» (C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 14-15).

¹⁰⁶ *Sulla natura e su poche altre cose. Una intervista a Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 218.

dispongono di un arsenale di bombe atomiche [ma] probabilmente anche paesi come l'Iran», forse sarà necessario sfiorare la catastrofe di un conflitto atomico affinché si raggiunga un nuovo equilibrio: «l'intesa si realizzerà attraverso l'intimidazione»¹⁰⁷. Quindi, Gadamer prosegue con l'affermazione a dir poco sorprendente (se non proprio sconcertante) secondo cui «non c'è una fabbrica atomica che non possa essere facilmente distrutta da un aereo [ed] è auspicabile che un giorno un folle riesca a farlo, senza per questo incendiare il mondo; allora crederò perfino al governo del mondo», spiega Gadamer, «prima no. [...] Di fatto non siamo molto lontani da una cosa simile, [...] questo me lo aspetto davvero forse già nel secolo a venire»¹⁰⁸! «Che qualcuno cominci», si legge in un'intervista di qualche anno più tardi, «sia questo Hussein o qualche altro, è forse inevitabile. Se questo succederà, allora dovremo imparare la lezione, e forse si potrà arrivare con successo a un'organizzazione che controlli effettivamente il *background* tecnologico e industriale della produzione di armi chimiche» (UD, 144-145).

4.2. Distruzione della natura e responsabilità verso le generazioni future.

Un altro grande aspetto dell'attuale crisi mondiale che Gadamer, nel corso degli anni, mostra di prendere sempre più seriamente in considerazione, è poi quello rappresentato dalla «sciagura che incombe su di noi» sotto forma di «catastrofe ecologica», i cui numerosi segnali premonitori – «lo sviluppo demografico, il riscaldamento dell'atmosfera, l'aumento dei veleni chimici nell'acqua, l'erosione del terreno, l'assottigliarsi dello strato di ozono, la diminuzione delle risorse alimentari, la riduzione della varietà delle specie: tutti questi fenomeni non possono che creare una situazione nella quale si verificheranno delle catastrofi ecologiche» – lasciano presagire che essa potrebbe verificarsi «in un futuro non più lontano»¹⁰⁹. Anche in questo caso – come già nel caso appena affrontato relativo alla possibilità di un Olocausto atomico – si tratta evidentemente non soltanto di un'eventualità assolutamente possibile (per non dire, purtroppo, abbastanza probabile), ma anche di un pericolo le cui caratteristiche

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 218-221.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 219.

¹⁰⁹ V. Hösle, *Filosofia della crisi ecologica*, Einaudi, Torino 1992, pp. 6, 19.

salienti sono rappresentate dall'enorme difficoltà «di concepire e creare istituzioni o principi di diritto internazionale» che costringano «tutti i principali paesi industriali [...] a fare qualcosa in proposito»¹¹⁰ e, soprattutto, dalla portata assolutamente globale delle conseguenze che una catastrofe ecologica avrebbe per tutti gli abitanti del pianeta (umani e non).

Ora, se già il tema della diffusione di armi atomiche e di distruzione di massa ci ha mostrato il lato più pessimista e, per così dire, “apocalittico” del pensiero di Gadamer, credo che adesso tale aspetto diventi persino più visibile ed evidente. Affrontando il tema ecologico, infatti, egli non esita a scrivere che «il nostro mondo è alla fine se continua ad “andare avanti” così come sta facendo» (LT, 99 / ET, 76), che ci troviamo «in uno sciagurato vicolo cieco (*in eine unheilvolle Sackgasse*)» e che «continuando così [...] la vita su questo pianeta diventerà impossibile» e si giungerà «all'autodistruzione dell'umanità» (GW 2, 199 / VM 2, 167)¹¹¹. Infatti, prosegue Gadamer, l'«eccesso di intelletto [...] dell'animale umano [...] potrebbe condurci ad un suicidio collettivo, finendo forse per permettere ad una nuova specie, quella dei delfini o di qualsiasi altra forma animale degli oceani (o magari quella dei ratti!), di inaugurare un nuovo periodo di vita su questo pianeta» (GW 8, 352 / L, 62). E tutto questo – conclude il pensatore tedesco, facendo anche mostra di un certo nero sarcasmo – è «qualcosa di reale, e non [il] semplice veder nero di un filosofo che viene dalle nuvole» (GW 2, 202 / VM 2, 170)¹¹²!

¹¹⁰ P. Singer, *One World. L'etica della globalizzazione*, Einaudi, Torino 2003, p. 56.

¹¹¹ «Non sappiamo ancora se [la] crisi ecologica [...] potrà essere padroneggiata dall'umanità», dichiara Gadamer nel saggio *Europa und die Oikoumene*: «nel colloquio con un significativo ricercatore in ambito naturale» – prosegue il filosofo tedesco – «ho detto una volta che ora saremmo a cinque minuti dalla mezzanotte. Egli mi guardò serio e rispose: “No, è mezzanotte e mezza”»! (GW 10, 269 / ERM, 529).

¹¹² In effetti, è ormai praticamente un dato di fatto che una «universalizzazione del tenore di vita occidentale non è attuabile senza il totale collasso ecologico della Terra. [Infatti], se tutti gli abitanti di questo pianeta spreccassero tanta energia, producessero tanti rifiuti, liberassero nell'atmosfera tante sostanze nocive come fa la popolazione del Primo Mondo, le catastrofi verso le quali ci dirigiamo si sarebbero verificate già da molto tempo». Pertanto, si può dire che «oggi [sia] ormai incontrovertibile il fatto che le società industriali dell'Occidente non possono più mantenere le loro attuali tendenze di sviluppo senza che noi precipitiamo in un abisso. [...] Il processo attualmente in corso non può continuare ulteriormente, [...] sono necessarie nuove direttrici» se l'umanità intende interrompere una tale «imperterrita, folle corsa suicida verso l'abisso» e scongiurare così la «possibilità dell'*apocalisse*» (V. Höhle, *Filosofia della crisi ecologica*, cit., pp. 7-19).

Se già a proposito delle tematiche precedenti sono emersi degli interessanti punti di contatto con le posizioni di altri pensatori – come ad esempio Max Weber, i Francofortesi, Hannah Arendt o Günther Anders –, anche su questo tema emergono indubbiamente alcune assonanze con altri protagonisti del dibattito filosofico e culturale contemporaneo: in particolare, con un filosofo tedesco della stessa generazione di Gadamer, accomunato a lui peraltro anche dall'essere stato allievo di Heidegger, ed universalmente noto soprattutto per la sua proposta di «un'etica per la civiltà tecnologica»: cioè Hans Jonas. Com'è noto, infatti, in *Das Prinzip Verantwortung* questi ha cercato di delineare i fondamenti di un'etica normativa adeguata alle «smisurate dimensioni della civiltà tecnico-scientifico-industriale», la quale prenda le mosse dall'«assunzione che viviamo in una situazione apocalittica»: ossia dal fatto che, «se lasciamo che le cose seguano il loro corso attuale», ci troveremo presto «nell'imminenza di una catastrofe universale» provocata dal «dominio sulla natura ad opera della tecnica scientifica»¹¹³. Tali preoccupazioni, evidentemente, sono le stesse che abbiamo appena ravvisato anche nel discorso di Gadamer, sebbene sia doveroso sottolineare che nel suo caso, a differenza che in Jonas, non si perviene mai ad un progetto etico-politico compiuto ma si rimane solamente al livello della denuncia e dell'ammonimento critico.

A prescindere da ciò, comunque, l'esistenza di alcune affinità tra i due pensatori mi sembra innegabile, per esempio quando Gadamer scrive che «il compito che ci si pone è di controllare lo sviluppo tecnologico in modo tale che la natura non venga devastata e distrutta» e cessi di essere concepita «come puro oggetto di sfruttamento (*als bloßer Gegenstand der Ausbeutung*)» (E, 28 / EE, 19-20); oppure, quando spiega che l'accresciuta «portata delle applicazioni tecnico-scientifiche» comporta anche un aumento della «nostra responsabilità» ed una sua estensione «verso il futuro e verso la vita delle prossime generazioni» (E, 134 / EE, 108). Del resto, lo stesso Gadamer si è occasionalmente soffermato sul lavoro di Jonas, riconoscendogli apertamente «il merito di renderci consapevoli dell'inaudito mutamento di proporzioni subito dalla responsabilità umana (*ungeheuere Maßstabveränderung [...] die über die Verantwortlichkeit des Menschen gekommen ist*)» in connessione al «poter-fare umano che si è smisuratamente accresciuto (*unermesslich gesteigertes Handelnkönnen*) e che è divenuto un fare e un decidere in grado di influire anche sul destino delle generazioni future» (GW 3, 369). Anche in un'altra occasione, Gadamer ha ribadito di essere

¹¹³ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1993, p. 179.

sostanzialmente «d'accordo con Jonas» sul fatto che «il pensiero della responsabilità oggi ci unisce e ci impegna tutti» e che «nella situazione culturale estremamente tesa in cui oggi ci troviamo (*unsere heutige zugespitzte Kultursituation*) [...] deve aver peso sulle nostre decisioni [...] la responsabilità per le prossime generazioni, e non soltanto quello che ora troviamo vantaggioso» (HE, 6 / RP, 11).

Accanto a tali affinità, però, lo stesso Gadamer ha anche sottolineato alcuni motivi di divergenza: per esempio, quando egli contesta una delle tesi fondamentali del discorso di Jonas, quella relativa alla «mutata natura dell'agire umano»: ossia, la tesi secondo cui «determinati sviluppi del nostro potere» abbiano drasticamente trasformato «la natura dell'agire umano», rendendo così necessario «anche un mutamento nell'etica», nel senso che «la novità qualitativa di talune nostre azioni ha dischiuso una dimensione del tutto nuova di rilevanza etica che non era prevista in base ai punti di vista e ai canoni dell'etica tradizionale»¹¹⁴. Secondo Gadamer, infatti, il «mutamento di proporzioni» subito dalla nostra responsabilità «non ha il significato fondamentale (*grundsätzliche Bedeutung*) che Jonas gli assegna», giacché «non c'è alcun imperativo che possa risultare più incondizionato di quello categorico [kantiano]» (GW 3, 369)¹¹⁵. Inoltre, mi sembra anche opportuno notare come egli, pur condividendo con Jonas la preoccupazione per il «procedere della rivoluzione tecnica verso il progressivo esaurimento della natura» e per «la possibilità dell'estinzione [che] è al giorno d'oggi la nostra sfida più grande», e pur convenendo sul fatto che «riuscire ad evitarla dipende naturalmente dalla nostra capacità di creare i fondamenti etici», abbia però affermato

¹¹⁴ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 3.

¹¹⁵ In altre parole, secondo Gadamer «quello che è cambiato» non è la natura del nostro agire ma «soltanto la portata dell'ambito della responsabilità (*die Reichweite der Verantwortung*)» e quindi «Jonas si sbaglia quando vuole distinguere la sua posizione [...] da Kant» (HE, 6 / RP, 10). Il riferimento, chiaramente, è ai primi paragrafi del *Prinzip Verantwortung*, in cui Jonas si premura proprio di distinguere il suo «nuovo imperativo» – un imperativo «adeguato al nuovo tipo di agire umano e orientato al nuovo tipo di soggetto agente» ed il quale recita, nelle sue diverse formulazioni: «agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra; [...] agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita; [...] non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra; [...] includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà» – dal «classico» «imperativo categorico kantiano [che] era diretto all'individuo e il [cui] criterio era nel presente», senza tenere conto dell'«idea che l'umanità cessi di esistere [o] che la felicità delle generazioni presenti e di quelle immediatamente seguenti sia ottenuta al prezzo della sventura o addirittura della non esistenza delle generazioni future» (H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 15-17).

che «un tale imperativo etico potrebbe essere fondato in senso antropocentrico sulla difesa della nostra specie»¹¹⁶, laddove invece, com'è noto, la proposta etica di Jonas mira precisamente a non «cadere in una visione riduttiva antropocentrica»¹¹⁷.

4.3. Biologia, medicina e tecnica: i pericoli di una genetica “liberale”.

Per concludere questa breve rassegna sugli aspetti più inquietanti e “catastrofici” della nostra situazione attuale che Gadamer prende in considerazione, vorrei infine accennare ad alcune questioni riguardanti i problemi generati dall'applicazione delle scoperte scientifiche in campo medico. Ora, in realtà bisogna sottolineare che l'interesse di Gadamer per le tematiche connesse agli sviluppi della medicina moderna è molto vasto, come documentato dai numerosi saggi composti nell'arco di circa trent'anni ed infine raccolti nel volume *Über die Verborgenheit der Gesundheit* del 1993. Tuttavia, non è qui possibile affrontare qui nel dettaglio ogni singolo aspetto del confronto gadameriano con queste tematiche, per cui mi limiterò a dire che, in generale, quello che sembra preoccuparlo è il crescente diffondersi, anche in ambito medico (e, in special modo, in ambito psicologico e psichiatrico) di una tendenza alla razionalizzazione, tecnicizzazione e burocratizzazione che, a suo giudizio, conduce alla rimozione della complessità del processo del «curare» – e qui Gadamer sfrutta l'affinità etimologica tra i termini *Behandlung* (curare) e *Hand* (mano) per evidenziare l'importanza del «palpare [e] tastare con la mano il corpo del malato» – ed alla sua sostituzione con un mero «imporre prescrizioni [e] scrivere ricette» (ÜVG, 139-140 / DNS, 118-119). Alla fine, scrive Gadamer con malcelata ironia, si diventa solo un «caso particolare di una qualche patologia» e, «entrando in una clinica, si [perde] il proprio nome per ricevere un numero» (ÜVG, 142 / DNS, 120)!

Premesso ciò, vorrei quindi segnalare l'interesse specifico mostrato dal filosofo di Marburgo, soprattutto nei suoi ultimi anni di vita e di lavoro, per i problemi connessi ai fenomeni del nascere e del morire che sono sorti nella nostra società tecnologica. Partendo proprio da quest'ultimo punto (ossia, dal morire), è infatti interessante notare come Gadamer richiami l'attenzione su quell'«inquietante problema del nostro mondo»

¹¹⁶ *Sulla natura e su poche altre cose. Una intervista a Hans-Georg Gadamer*, cit., pp. 217-218.

¹¹⁷ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 175.

rappresentato dal «prolungamento della vita con mezzi artificiali (*Sterbensverlängerung*)»: ossia, dal fatto che «un medico di oggi [possa] mantenere in vita per un tempo infinitamente lungo una funzione vegetativa dell'organismo sostenendola insensatamente con procedimenti meccanici» (GW 4, 226 / RES, 82). In questo modo, grazie agli «enormi progressi tecnologici che spesso permettono di conservare la vita artificialmente», e grazie ai «moderni narcotizzanti che tolgono alla persona sofferente il possesso di sé», paradossalmente «l'allungamento della vita si trasforma in fondo in un prolungamento della morte (*die Lebensverlängerung wird am Ende zur Sterbensverlängerung*) [e] la morte stessa diventa una sentenza correlata alla decisione del medico curante» (GW 4, 289 / DNS, 70)¹¹⁸. Con ciò, ovviamente, Gadamer non intende dire che gli sforzi della medicina moderna per prolungare la vita e, ove ciò non sia possibile, per rendere l'agonia e il decesso del paziente meno angosciosi e dolorosi, non siano in sé assolutamente legittimi ed umanamente del tutto comprensibili (anzi, encomiabili). Quello che lo preoccupa è piuttosto la tendenza complessiva, che egli ritiene di poter scorgere nella nostra epoca, ad una vera e propria «rimozione sistematica della morte»: tendenza di cui la riduzione dell'uomo «ad una componente di un processo meccanico [tramite] il mantenimento delle funzioni vegetative dell'organismo [e] il carattere davvero anonimo della morte nelle cliniche moderne (*tatsächliche Anonymisierung des Sterbens in den modernen Kliniken*)» costituiscono solamente le manifestazioni forse più appariscenti (GW 4, 226 / DNS, 70).

¹¹⁸ In questo senso, osserva Gadamer in un'altra occasione, in virtù delle «odierne risorse tecnologiche» che consentono il «prolungamento artificiale della vita (*künstliche Lebensverlängerung*)» e il «mantenimento dei processi vegetativi artificiali dell'organismo», persino «il senso dello stesso giuramento ippocratico risulta completamente rovesciato», giacché adesso il compito del medico non sembra più consistere nel salvare la vita bensì nel decidere «quando si debba lasciare morire un uomo» (H. G. Gadamer, *Freiheit und Verantwortung der Wissenschaft*, in E. Teufel (a cura di), *Schriftenreihe der CDU-Fraktion im Landtag von Baden-Württemberg*, vol. 16, Stuttgart 1986, pp. 26-27). A questo proposito, mi sembra interessante notare come la stessa introduzione, alla fine degli anni Sessanta, del criterio della morte cerebrale da parte della cosiddetta «Commissione di Harvard sulla morte cerebrale» – in luogo della «definizione classica [della] morte [come] “cessazione permanente della circolazione dei fluidi corporei vitali”» – sia stata pesantemente condizionata dalle nuove possibilità di tenere in vita per un periodo di tempo indefinito «un gran numero di pazienti [...] in coma irreversibile [...] attaccati a respiratori», ed alla necessità di “trasformarli” da «peso sempre più difficilmente tollerabile per le risorse degli ospedali» in «mezzo per salvare altre vite umane» mediante il «reperimento degli organi per i trapianti» (P. Singer, *Ripensare la vita*, il Saggiatore, Milano 1996, pp. 40-42).

Si inserisce poi in questo quadro più ampio anche la sua critica al fenomeno, per certi versi analogo ed anch'esso tipico della nostra civiltà, della "rimozione" dell'esperienza del dolore, sul quale verte il suo ultimo intervento pubblico (11 Novembre 2000) intitolato per l'appunto molto semplicemente *Schmerz*. In breve, la tesi di Gadamer è che, sebbene «il tentativo di liberarsi dai gravi dolori appartenga da tempo immemorabile alle esperienze del vivere umano», e sebbene sia chiaro che «senza la moderna chimica non potremmo disporre di numerosi mezzi e metodi» per combattere il dolore, ciò nondimeno il fatto che «il dolore comprenda (*umgreift*), per così dire, la nostra intera vita e ci sfidi costantemente» non va inteso solamente come una condanna, ma anche come «una grande *chance* [...] di "venire finalmente a capo" del destino che ci è imposto (*endlich mit dem "fertig zu werden", was uns aufgegeben ist*), [della] dimensione autentica della vita [che] diviene intuibile proprio nel dolore» (S, 22-29)¹¹⁹.

Dai problemi connessi alla morte passiamo infine a quelli connessi alla nascita: più precisamente, «alle possibilità di coltivare l'uomo (*Möglichkeiten der Menschenzüchtung*) che sono sorte nella genetica dell'ereditarietà» (GW 2, 159 / EMU, 171), alle «enormi trasformazioni (*gewaltige Veränderungen*)» provocate dalla «moderna ricerca genetica» ed al «possibile abuso della tecnologia genetica (*möglicher Mißbrauch der Gen-Technik*)»¹²⁰. Sin dalla metà degli anni Sessanta, infatti, Gadamer ha scorto in quelli che potremmo definire i rischi di una genetica troppo "liberale"¹²¹ una sfida importante (anzi, decisiva) per l'uomo contemporaneo, mostrandosi estremamente preoccupato dal «gioco alla creazione (*Schöpferspiel*)» praticato da «genetisti tecnologici (*Gen-Technologen*)» incapaci di capire «fino a che punto ci si possa spingere con le tecnologie genetiche prima che esse diventino realmente pericolose»¹²². Chiaramente, si tratta di un campo nel quale può risultare molto difficile distinguere tra previsioni veritiere e speculazioni "fantascientifiche", tra timori concreti e catastrofismi

¹¹⁹ Anche su questo punto, peraltro, mi sembra che sussistano delle affinità tra il discorso di Gadamer e quello di Jonas, il quale in maniera per certi versi analoga nel saggio *Peso e benedizione della mortalità* invita a considerare il dolore, la malattia e persino la morte (oltre che ovviamente come un «peso») anche come una «benedizione», come la «semplice verità della nostra finitezza» (H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997, p. 220).

¹²⁰ H. G. Gadamer, *Freiheit und Verantwortung der Wissenschaft*, cit., pp. 18-26.

¹²¹ Il riferimento, ovviamente, è al fortunato libro di J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002, in particolare pp. 19-74 (capitolo *I rischi di una genetica liberale. La discussione sull'autocomprensione etica del genere*).

¹²² «Traditionen sind der Wissenschaft oftmals weit überlegen». *Ein Gespräch mit dem Heidelberger Philosophen Hans-Georg Gadamer*, in «Bild der Wissenschaft», 23/6, 1986, p. 83.

immotivati, e di ciò Gadamer sembra in qualche modo rendersi conto, visto che nei suoi scritti non vengono quasi mai evocate previsioni apocalittiche per il futuro o fantasmi di un *Brave New World* fondato su una qualche forma di totalitarismo “genetico”¹²³. Ciò non toglie, però, che egli definisca «stupefacenti [...] i possibili interventi nella nostra costituzione antropologica (*die möglichen Eingriffe in unsere anthropologische Ausstattung*) che la biologia potrebbe realizzare concretamente in un tempo non troppo lontano», avvertendo che forse «oggi come oggi non siamo ancora nemmeno in grado di capire quali possibilità distruttive (*Zerstörungsmöglichkeiten*) siano in mano a tali enormi potenze (*Grossmächte*)» (IG, 42 / AC, 37).

Ovviamente, su questioni così delicate e radicalmente nuove, per certi versi senza precedenti nella storia dell'intero genere umano, nessuno è in grado di fornire facili risposte o di intravedere soluzioni immediate, e di ciò Gadamer mi sembra assolutamente consapevole, per cui in questo caso la sua reticenza ad esprimersi su possibili risposte e soluzioni ai quesiti che ci allarmano può forse ritenersi più giustificata che in altre occasioni. Ad ogni modo, obbedendo ad una sorta di sentimento di prudenza e di cautela, per l'immediato presente egli sembra proporre che «nel caso della tecnologia genetica venga impedito a termini di legge ciò che l'opinione pubblica considera odioso e inaccettabile» (E, 153 / EE, 124), nell'attesa che, in futuro, «intorno alla tecnologia genetica nell'ambito della ricerca biologica» si disponga finalmente di «un'etica filosofica quale quella che la coscienza del tempo richiede» (GW 10, 371 / ERM, 731).

¹²³ L'unica occasione in cui Gadamer evoca apertamente lo spettro di «una sorta di superuomo (*eine Art Übermensch*) [creato] per via genetica» che potrebbe trasformare «la nostra società [...] in un sistema di api operaie al servizio di simili fuchi», è forse rappresentata dal riferimento al «simposio CIBA sulle possibilità di manipolazioni in campo genetico» (GW 4, 226 / RES, 81). Cioè al convegno organizzato a Londra nel 1963 dalla multinazionale svizzera chimico-farmaceutica CIBA, durante il quale venne apertamente difesa la legittimità di applicare le nuove conoscenze biomolecolari e le tecniche per il controllo biologico della riproduzione in vista di un miglioramento della specie umana.

PARTE SECONDA.

UNA DIAGNOSI DEL DISAGIO DELLA MODERNITÀ:

IL DILAGARE DELLA RAZIONALITÀ

STRUMENTALE TECNICO-SCIENTIFICA.

1.

Alle radici della crisi: il «sapere teso al dominio».

Era un risucchio, un eguale
fremere di vite, una febbre del mondo; ed ogni cosa
in se stessa pareva consumarsi.

EUGENIO MONTALE

Nella prima sezione, abbiamo visto come Gadamer, soprattutto nella fase più tarda e avanzata della sua opera, abbia tratteggiato un'immagine profondamente negativa della nostra epoca. In particolare, abbiamo cercato di individuare ed analizzare le principali tematiche alle quali egli ha prestato attenzione nei suoi scritti più "impegnati" e, a tal proposito, sono emerse alcune patologie del nostro tempo sulle quali il filosofo di Marburgo ha principalmente insistito: *a livello sociale*, le tendenze alla burocratizzazione e alla massificazione, alla deresponsabilizzazione e allo sgretolamento delle istituzioni, al conformismo e all'individualismo; *a livello culturale e spirituale*, il venir meno dei presupposti fondamentali della nostra tradizione e della nostra cultura, la diffusione di un senso di scetticismo nichilista ed inoltre la crescente insensibilità per l'arte e la cultura; *a livello politico*, la questione della modernizzazione "forzata" di altre aree del globo con il conseguente sorgere di resistenze e conflitti, nonché il timore per le possibilità autodistruttive insite negli armamenti atomici e per l'attuale insorgere della questione ecologica; infine, *a livello etico*, la crisi dei valori tradizionali e la difficoltà a sostituirli con nuovi valori, e contemporaneamente il sorgere di nuove sfide a causa degli straordinari, imprevedibili mutamenti in campo biomedico.

A questo punto, però, credo sorga spontaneamente la domanda se tutti questi aspetti, che compongono il quadro di quella che abbiamo definito la fenomenologia gadameriana del disagio della modernità, siano fondamentalmente irrelati tra loro o se invece vi sia qualcosa come un elemento comune che li tiene insieme. In altre parole, viene da chiedersi se siamo in presenza di un'interessante ma disomogenea e disorganizzata carrellata di tematiche, oppure se ci troviamo di fronte ad un disegno teorico-filosofico in qualche modo unitario. A mio giudizio, la risposta che bisogna dare a tale domanda è senz'altro quest'ultima. Ossia, mi sembra che nell'ottica di Gadamer

vi sia certamente qualcosa come un elemento comune a tutti questi aspetti, e che esso sia fondamentalmente rappresentato dal predominio assunto in età moderna dalla tecnoscienza e, soprattutto, dall'universale diffusione della sua razionalità intrinsecamente strumentale. È proprio qui infatti che, secondo il filosofo tedesco, va individuata la vera radice della situazione critica in cui ci troviamo. Ciò in qualche modo implica che, per individuare le cause del malessere contemporaneo, si debba risalire all'indietro sino all'origine dell'età moderna e ripercorrere criticamente con lo sguardo il processo di espansione indiscriminata della razionalità tecnico-scientifica in pressoché tutti gli ambiti dell'esistenza umana. Un processo verificatosi a partire dal Seicento in poi ma, a giudizio di Gadamer, in modo particolarmente evidente e significativo negli ultimi due secoli.

1.1. L'inizio della modernità e la nascita della scienza.

La prima cosa da notare a questo proposito è il fatto che Gadamer, in maniera molto chiara e netta, in svariate occasioni identifichi addirittura lo stesso passaggio epocale all'età moderna con la nascita della scienza moderna. «Quando e con che cosa ebbe inizio l'epoca moderna?», si domanda infatti il filosofo di Marburgo, rispondendo subito dopo: «quale che sia il suo inizio, in verità fu la nuova scienza [che] condusse alla nuova epoca» (LT, 93 / ET, 72). Secondo Gadamer, cioè, «il vero inizio dell'età moderna» non è segnato da «una data precisa», quanto piuttosto dalla «vera esplosione» rappresentata dall'avvento dell'«ideale metodico della scienza moderna» (E, 44 / EE, 32). Infatti, quando «nel XVII secolo [...] un nuovo concetto di scienza» cominciò «a farsi breccia», ciò rappresentò «uno strappo peculiare» (GW 10, 216 / ERM, 425), e da allora si è assistito in misura crescente all'«imporsi della scienza (*Durchdringen der Wissenschaft*)» quale vero e proprio «carattere dell'età moderna» (VZW, 118 / RES, 119). In definitiva dunque per Gadamer, «nonostante tutte le controverse derivazioni e datazioni storiche, [...] l'età moderna è determinata univocamente dal sorgere di un nuovo concetto di scienza e di metodo (*ein neuer Begriff von Wissenschaft und Methode*)» (VZW, 13 / RES, 32). «La realtà della scienza (*das Faktum der Wissenschaft*)» – scrive Gadamer – «è diventata la base stessa dell'intera civiltà dell'Occidente moderno [e] su di essa poggia, al di là di ogni dubbio, l'intera attuale

civiltà planetaria» (E, 96 / EE, 74): «la nuova scienza [...] determina l'età della modernità fino alle sue ultime fibre» (GW 10, 309 / ERM, 607). E se adesso «ci domandiamo quale [sia] l'essenza di questa cultura dominata dalla scienza» – prosegue il filosofo di *Verità e metodo* – allora scopriamo che la risposta risiede nella semplice parola «metodicità (*das Methodische*)»: «*metodicità* nella scienza e nel suo uso, *metodicità* nell'applicazione della scienza nella tecnica e nell'industria, *metodicità* nell'ordinamento della nostra vita sociale, *metodicità* nella distruzione. Progettare, fare, dominare (*Planen, Machen, Beherrschen*) sembra essere il vero comportamento di base dell'umanità educata dalla scienza occidentale» (KS 1, 22-23 / EMU, 25).

Emerge così la fondamentale attitudine metodico-progettuale e “dominante” propria dell'impostazione scientifica moderna, nonché lo stretto ed anzi inscindibile nesso che, secondo Gadamer, vige tra la scienza moderna, le sue applicazioni tecniche ed il progresso economico-industriale (che egli indica perlopiù col nome generico di «rivoluzione industriale»). *In primo luogo*, egli sottolinea infatti l'inseparabilità di scienza e tecnica, affermando che la «tecnica non è soltanto una conseguenza secondaria nella nuova conoscenza della natura» (LT, 94 / ET, 73) bensì «fa parte della sua essenza» (GW 4, 272 / DNS, 47). Dunque, «la scienza moderna è piuttosto essa stessa già tecnica» (HE, 198 / RP, 219), essendo animata e guidata non tanto dal «sapere quanto [dal] saper fare», ossia da «un sapere indirizzato verso la capacità di attuazione (*ein auf Machenkönnen gerichtetes Wissen*) [e] verso un controllo consapevole della natura» (GW 4, 247 / DNS, 10). *In secondo luogo*, egli nota quindi come «la scienza» si sia trasformata nel «primo fattore produttivo dell'economia umana» (GW 4, 247 / DNS, 11). È proprio il «paradigma “produttivo” [delle] scienze», infatti, che attraverso «un processo lento» ma costante ha condotto alla «poderosa espansione delle scienze verso l'applicazione tecnica generalizzata (*gewaltige Aufschwung der Wissenschaften zu so umfassenden technischen Anwendungen*) ed alla rivoluzione industriale tuttora in piena e inarrestabile avanzata» (E, 20 / EE, 13).

A partire dalla messa in luce di questo nesso stretto, anzi intrinseco, tra «il grandioso dispiegarsi delle scienze naturali (*großartige Entfaltung der Naturwissenschaften*)» e lo «sviluppo della nostra tecnica ed economia (*Entwicklung unserer Technik und Wirtschaft*)» – sviluppo dato appunto dal fatto che «vengono sfruttate fino in fondo, e in modo sempre più conseguente e razionale, le possibilità pratiche insite nelle scoperte scientifiche» (GW 4, 3-4 / EMU, 120) – Gadamer si sente quindi autorizzato a fornire la propria diagnosi sulla «crisi che sino ad oggi ci tiene col

fiato sospeso e continuamente si aggrava (*uns bis heute in Atem haltende und sich immer mehr zuspitzende Krise*)», sulla «condizione [odierna], così carica di tensioni, e critica per l'umanità», affermando appunto che la radice di tutto ciò va scorta proprio nel «sorgere della scienza moderna», nei «miracoli della tecnica» e nella «rivoluzione industriale [...] che si accoda all'ascesa delle scienze» e che «da allora [...] domina l'intera vita moderna» (HE 28-29 / RP, 34-35). Per cui, riepilogando: il progresso industriale ed il trionfo dell'ormai pressoché indiscusso paradigma della crescita economica; i problemi ambientali derivanti da un'industrializzazione inquinante ed irrispettosa della natura, che lasciano trasparire scenari catastrofici per un futuro ormai nemmeno troppo lontano; la creazione e la proliferazione di armi di distruzione di massa, tecnologicamente sempre più avanzate ed in grado di minacciare la stessa sopravvivenza della specie umana sulla Terra; la massificazione e burocratizzazione della società, con la conseguente anonimizzazione delle relazioni interpersonali e la deresponsabilizzazione dei cittadini, sempre più propensi ad affidarsi agli “esperti” per ogni decisione di carattere etico e politico; gli imprevedibili ed inquietanti mutamenti che sono stati introdotti nella nostra vita (e che continueranno ad essere introdotti anche in futuro, probabilmente in misura persino maggiore) dalle scoperte in campo medico-scientifico, con la profonda incertezza che ne deriva; infine, lo stesso sgretolarsi di norme, valori e costumi consolidati, che lascia apparire l'ombra inquietante del relativismo e del nichilismo: *tutti questi fenomeni*, in qualche modo, vengono riconosciuti da Gadamer come null'altro che «conseguenze del moderno illuminismo scientifico (*Folgen der modernen wissenschaftliche Aufklärung*)» e del concomitante «progresso tecnico-economico» (E, 47 / EE, 34).

A questo proposito, infatti, il filosofo di *Verità e metodo* si esprime in maniera estremamente chiara, con parole che non mi sembrano lasciare spazio per dubbi o fraintendimenti. Ad esempio, egli dichiara che la «cultura scientifica creata in Europa [...] minaccia con la sua irradiazione planetaria l'intera civiltà mondiale» (E, 13 / EE, 9), che «la scienza e la tecnica moderna hanno portato ad una trasformazione del pianeta in una grande officina (*Umarbeitung des Planeten in eine große Werkstatt*)» (HE, 138 / RP, 152) e che «il crescente dominio della natura dovuto alla scienza aumenta, anziché diminuire, il disagio della civiltà (*das Unbehagen an der Kultur*)» (GW 2, 37 / VM 2, 49). «La scienza domina per mezzo della comunità degli esperti. Essa sta dietro all'industrializzazione globale per mezzo dell'economia mondiale (*globale Industrialisierung durch die Weltwirtschaft*), sta dietro all'*electronic war* e ormai siamo

anche alla fine del contenimento [...] di quel nichilismo di cui Nietzsche con lungimiranza aveva preannunciato l'insorgere» (LT, 92 / ET, 72). Da tutto ciò, pertanto, egli trae la drastica conclusione secondo cui ogni «aspetto particolare della minaccia mondiale che l'umanità rivolge contro se stessa [...] è legato allo sviluppo della scienza» ed alla «totalizzazione della [nostra] civiltà tecnologica (*Totalisierung der technischen Zivilisation*)» (GW 4, 248 / DNS, 11-12). Una società tecnologica che «nel suo febbrile progredire sommerge tutta la Terra, ponendo l'umanità di fronte all'agghiacciante problema se autodistruggersi in guerra o in pace» (VZW, 110 / RES, 113)!

1.2. Ermeneutica contro scienza? Un'immagine da rivedere.

In altre parole, quindi, dietro a tutti i problemi e le patologie della «nuova civiltà planetaria» – i cui lineamenti fondamentali ho cercato di tratteggiare nella sezione precedente del presente lavoro – Gadamer sembra sostanzialmente intravedere un'unica figura: quella della moderna tecnoscienza che egli, mutuando una formula originariamente coniata da Max Scheler nel saggio *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, definisce criticamente come un «sapere teso al dominio (*Herrschaftswissen*)» (GW 1, 455 / VM, 919)¹²⁴.

Ora, mi sembra difficile nascondere che, a prima vista, una tale analisi può anche dare l'impressione di una certa unilateralità e superficialità. A questo proposito, ad esempio, è stato notato che Gadamer nei suoi scritti sembra adottare «una prospettiva filosofocentrica» che riduce l'intera «storia dell'Occidente [...] alla storia della filosofia» e finisce così con l'imputare l'«alienazione moderna» e tutti gli altri problemi su cui ci siamo precedentemente soffermati semplicemente «al binomio scienza e

¹²⁴ L'espressione *Herrschaftswissen* viene ripresa da Gadamer anche in altre occasioni. Ad esempio, nel saggio *Europa und die Oikoumene* – dove il filosofo tedesco spiega che «la scienza moderna», in quanto «sapere teso al dominio [e] pensiero calcolante [ha] segnato la sorte della modernità» (GW 10, 280 / ERM, 551) – e nel saggio *Angst und Ängste* – dove egli ribadisce che «il tipo di sapere e di certezza sviluppati nella scienza moderna attraverso il controllo e la sperimentazione» rappresentano appunto un «sapere teso al dominio» (ÜVG, 195 / DNS, 166).

tecnica»¹²⁵. In questo senso, è probabilmente giusto ricordare con Alain Touraine che, quando ci si impegna in diagnosi così ampie e complesse sullo stato della nostra civiltà, occorre «considerare [...] tutte le sue dimensioni, riflettendo sulle sue pratiche economiche non meno che sulle sue idee filosofiche» e tenendo conto dell'azione di tutti gli «attori della modernizzazione», senza quindi «ridurre la modernità [solo] alla tecnica» e al «trionfo della razionalità strumentale»¹²⁶.

Ed in effetti, come già ricordato nel corso della sezione precedente, nella lettura degli scritti di Gadamer capita talvolta di avvertire la sensazione di una certa insufficienza o inadeguatezza, proprio a causa dell'assenza di una giusta considerazione di quei fattori sociali, politici ed economici che certamente contribuiscono alla definizione e allo sviluppo di una civiltà in misura non minore rispetto alle idee filosofiche, scientifiche, morali e religiose. Ma soprattutto, in base a quanto è stato detto sinora, si potrebbe facilmente interpretare Gadamer come uno di quei «critici radicali della tecnica [o] autentici pensatori apocalittici» che – con le loro analisi indubbiamente importanti e seducenti, ma forse anche improntate ad una certa «esagerazione delle potenzialità reali della tecnica» – hanno talvolta finito col “demonizzare” il sapere tecnoscientifico, ritenendolo «responsabile di tutto quello che accade nel mondo» e in alcuni casi finendo col creare su di esso «una mitologia e un sacco di equivoci»¹²⁷.

A mio giudizio, però, le cose non stanno esattamente in questo modo. Nonostante infatti Gadamer effettivamente si sia talvolta espresso in maniera un po' “estrema”, e nonostante forse non abbia tenuto adeguatamente conto di altri fattori importanti che, insieme all'innovazione scientifica e tecnologica, sono stati alla base delle grandi trasformazioni avvenute negli ultimi secoli (con tutti gli eventuali problemi che in qualche modo ne sono derivati): nonostante ciò, mi sembra comunque che egli non sia caduto nella “tentazione” di sviluppare l'immagine «di una tecnica onnipotente e cattiva, anzi mostruosa, [e] dotata di una forza indipendente dalle scelte dell'uomo», ma che sia riuscito in qualche modo a mantenersi in una sorta di «via di mezzo», sviluppando una considerazione della tecnoscienza per certi versi «più vicina alla realtà,

¹²⁵ G. Cambiano, *Il classicismo animistico di Gadamer*, in Id., *Il ritorno degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 63.

¹²⁶ A. Touraine, *Critica della modernità*, cit., pp. 163-178.

¹²⁷ M. Nacci, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 12-13, 181-182.

[...] secondo la quale [essa] comporta [dei] pericoli» ma presenta anche delle indubbe «potenzialità positive»¹²⁸.

Tutto ciò mi sembra emergere chiaramente, per esempio, quando egli scrive che non si può «trascurare o sottostimare quale enorme potere della volontà umana di ricerca sia stato liberato con le scienze della natura e quali possibilità di fare siano state aperte dalla ricchezza delle invenzioni» (GW 7, 428 / VM 2, 421): infatti, «senza il continuo sviluppo produttivo della scienza, senza le scoperte scientifiche e le loro ingegnose applicazioni non potremmo né mantenere il nostro livello di civiltà, né sperare in condizioni di vita dignitose (*lebenswürdig*) per l'umanità nel suo insieme» (LT, 143-144 / ET, 106). Oppure, quando invita apertamente ad «ammirare nella scienza moderna [...] un'imponente incarnazione della libertà critica (*eine eindrucksvolle Verkörperung kritischer Freiheit*)», definendola «un grande risultato dell'illuminismo moderno» (ÜVG, 155 / DNS, 132). Oppure ancora, quando riconosce chiaramente che «l'elemento pericoloso (*das Gefährliche*) non è rappresentato dalla tecnica [in sé], ma dal fascino che proviene da essa (*die Faszination, die von ihr ausgeht*)»¹²⁹.

Secondo Gadamer, infatti, il fatto che il «dominio della natura [potrebbe] ripercuotersi in modo così spaventoso» sul destino dell'umanità non deve spingere a ricercare «una colpa della scienza», giacché in realtà «la colpa non [è] della scienza e della tecnica quando esse sono poste al servizio della devastazione, ma degli uomini che le utilizzano per questo» (GW 10, 289 / ERM, 567). In questo senso, a suo giudizio, è assolutamente «illegittimo parlare di una responsabilità specifica della scienza per il possibile abuso (*Mißbrauch*) delle sue applicazioni» (E, 146 / EE, 120). Infine, al fine di “smarcare” la posizione di Gadamer da certe interpretazioni del suo pensiero a mio giudizio abbastanza parziali e riduttive – ma che hanno goduto (e continuano a godere) di una certa fortuna – mi sembra importante sottolineare in questo frangente come egli non abbia mai assunto posizioni riconducibili ad una negazione scettica delle rivendicazioni scientifiche alla conoscenza e alla verità. Sulla base di tutti questi elementi, ritengo pertanto che vada almeno in parte rivista l'inveterata rappresentazione che vede in Gadamer un acerrimo “nemico” della scienza e della tecnica.

Probabilmente, una delle radici di tale fraintendimento risiede nel titolo stesso della sua opera principale, cioè *Wahrheit und Methode*: un titolo che, com'è noto, è

¹²⁸ Ivi, pp. 8-12, 28.

¹²⁹ *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk*, cit., p. 294.

stato spesso interpretato come un'«antitesi» carica di «tensionalità polemica» nel senso di «verità o metodo, [...] verità e non metodo, [...] verità senza metodo»¹³⁰. Mi sembra però importante notare come, negli anni successivi alla pubblicazione del libro, Gadamer abbia più volte avvertito che la scelta di un titolo come *Verità e metodo* «non vuol dire essere contro la scienza, ma solamente contro l'illegittima estensione dell'oggettivismo scientifico» (MET, 64). Sotto questo punto di vista, pertanto, il filosofo di Marburgo considera «un piatto fraintendimento il voler caricare sul motto *Verità e metodo* l'accusa che qui [venga] disconosciuta la severità metodica della scienza moderna (*die Methodenstrenge der modernen Wissenschaft*), [giacché] nessuno studioso serio può dubitare del fatto che la precisione metodica (*methodische Sauberkeit*) sia indispensabile per la scienza» (GW 2, 449 / VM 2, 3). «Come potrei oppormi al metodo?», domanda Gadamer in un'altra occasione: «non sono per nulla contrario al metodo, [ma] semplicemente sostengo che esso non sia l'unica via di accesso [alla conoscenza]»¹³¹. In questo senso, precisa ancora il filosofo tedesco nel *Nachwort* alla terza edizione di *Verità e metodo*, «ciò che l'ermeneutica fa valere» è soltanto il «fatto che la semplice applicazione di metodi usuali costituisca molto meno l'essenza della ricerca» rispetto alla «fantasia creatrice del ricercatore», alla selezione di «punti di vista selettivi» ed alla «scelta dei temi e delle problematiche maggiormente rilevanti» (GW 2, 449 / VM 2, 3). Ciò che, potremmo dire, rappresenta ormai un'acquisizione stabile dell'epistemologia contemporanea e difficilmente può venir confusa con una negazione della validità dei metodi scientifici, se non a prezzo di grossolane ed eccessive semplificazioni¹³².

¹³⁰ A. Moda, *Lettura di «Verità e metodo» di Gadamer*, Utet, Torino 2000, p. 18.

¹³¹ *A Conversation with Hans-Georg Gadamer*, in «The Journal of the British Society for Phenomenology», 26/2, 1995, p. 121. Anche in altre occasioni, Gadamer ribadisce di non aver «mai voluto dare un carattere esclusivo all'opposizione implicita nel titolo [...] *Verità e metodo*» (GW 2, 238 / VM 2, 232), e che quindi «costituisce un grosso fraintendimento credere che verità e metodo significhi verità e non-metodo (*Wahrheit und Unmethode*) oppure verità e anti-metodo (*Wahrheit und Antimethode*)» (*Interview. Cord Barkhausen spricht mit Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 92).

¹³² Sotto questo punto di vista, mi sembra possibile accostare il pensiero di Gadamer ad alcune forme di quell'epistemologia postpositivistica che, nel Novecento, ha cercato di evidenziare la presenza di un innegabile sfondo sociologico-ermeneutico della ricerca scientifica, cessando così di concepire quest'ultima come assolutamente «pura», neutrale e motivata unicamente da criteri razionali e indagini osservative. A tal proposito, è interessante notare come in alcune occasioni lo stesso Gadamer abbia notato con favore come l'«aspetto ermeneutico [della] tacita dimensione» che si trova «al di là di ogni metodo [sia] diventato un tema centrale dell'odierna teoria della scienza, in particolare a partire da

Certo, bisogna ammettere che «il titolo *Verità e metodo* è effettivamente [un po'] ambiguo» e che esso, dunque, si prestava almeno in parte ad essere interpretato nel senso di «una condanna radicale del metodo»: tuttavia – ribadisce ancora una volta Gadamer – l'ermeneutica mira semplicemente a «deassolutizzare l'ideale metodico delle scienze esatte» e a contestare l'idea «della scienza e della sua validità come soluzione a tutti gli enigmi del mondo»¹³³, ma non certo a mettere in dubbio la sua capacità di conseguire straordinarie ed irrefutabili verità nel campo di studio che le è proprio. In definitiva, pertanto, nonostante sia assolutamente innegabile che il concetto di metodo che compare nel titolo dell'opera contenga un forte accento polemico nei confronti della mentalità filosofica e scientifica dell'età moderna, ritengo comunque si debba sottolineare come «ciò che [Gadamer] mette in questione non sia tanto la connessione tra verità e metodo» – giacché «è chiaro che il metodo costituisce una via affidabile per raggiungere la verità» – quanto piuttosto «semplicemente la pretesa moderna [...] che la verità sia raggiungibile solamente per questa via»¹³⁴.

Per questo motivo, dunque, «costituirebbe un fraintendimento scorgere nell'ermeneutica di Gadamer un *Plädoyer* “contro il metodo”, simile per esempio a

Thomas Kuhn [e] Michael Polanyi» (GW 7, 434 / VM 2, 426). Gadamer inoltre accenna al fatto «che nella critica di Popper al positivismo [siano] contenuti motivi affini al [suo] proprio orientamento» (GW 2, 4 / VM 2, 496) e ciò trova parzialmente conferma anche nelle parole dello stesso Popper, il quale in una lettera del 14 aprile 1970 scrive: «*in verità sono lontano dal positivismo tanto quanto (ad esempio) Gadamer.* [...] Ho infatti scoperto [...] che le scienze naturali *non* procedono positivisticamente, ma utilizzano essenzialmente un metodo che lavora con “pregiudizi” [e] li sottopongono a una critica severa. [...] Pertanto: ciò che mi separa da Gadamer è una migliore comprensione del “metodo” delle scienze naturali, una teoria logica della verità e l'atteggiamento *critico*», ma per il resto «la mia teoria è antipositivistica tanto quanto la sua» (K. Popper, *Autointerpretazione filosofica e polemica contro i dialettici*, in C. Grossner (a cura di), *I filosofi tedeschi contemporanei*, cit., p. 353). Un approfondimento di questi motivi è stato svolto da Dario Antiseri, il quale ha addirittura parlato di un'«identità tra il nocciolo fondamentale dell'epistemologia di Popper e il nucleo teorico dell'ermeneutica di Gadamer» (D. Antiseri, *Prefazione* a M. Moscone, *Filosofia ermeneutica oggi*, Studium, Roma 1995, p. 18), consistente nell'adozione di una concezione fallibilistica della conoscenza e nel fatto che «il metodo popperiano per *trial and error* e il “circolo ermeneutico” di Gadamer descrivono una stessa procedura in due differenti “gerghi”» (D. Antiseri, *Epistemologia ed ermeneutica: il problema del metodo in K. R. Popper e H. G. Gadamer*, in «Hermeneutica», 1997, p. 269).

¹³³ Hans-Georg Gadamer et le pouvoir de la philosophie, in AA.VV., *Les Entretiens avec «Le Monde»*, La Découverte, Paris 1984, vol. 1, p. 232.

¹³⁴ J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, p. 3.

quello di Feyerabend»¹³⁵, oppure un tentativo di congedarsi dalla rivendicazione di verità portata avanti dalla scienza (ma anche dalla stessa filosofia) come quello portato avanti in qualche modo dal neopragmatismo di Rorty¹³⁶. Ciò mi sembra particolarmente evidente allorché si tenga conto del fatto che, mentre secondo il «discorso di Rorty [...] la verità non esiste» – o, più precisamente, «la verità non è un oggetto di indagine che valga la pena perseguire, [...] essendo la ricerca della verità un’attività fallimentare e per lo più dannosa (in quanto apportatrice di integralismi e dogmatismi)»¹³⁷ –, per Gadamer al contrario essa rappresenta uno dei motivi fondamentali ed irrinunciabili di ogni autentico discorso filosofico. Il che, peraltro, mi sembra dimostrato già dalla semplice ricorrenza di questo concetto in alcuni dei suoi lavori più importanti: *Was ist Wahrheit?*, *Wahrheit in den Geisteswissenschaften*, *Geschichtlichkeit und Wahrheit*, *Die Wahrheit des Kunstwerkes*, *Von der Wahrheit des Wortes*, *Über den Beitrag der*

¹³⁵ *Ivi*, p. 26.

¹³⁶ Si noti di sfuggita, peraltro, come proprio Richard Rorty sia stato fra i primi ad accostare esplicitamente il nome di Gadamer a quello di Feyerabend, proprio per sottolineare la (presunta) affinità consistente in «un colpo inferto all’idea stessa di metodo» (R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1992, p. 338 n). Com’è noto, la proposta filosofica avanzata dal filosofo statunitense in questo libro consiste fondamentalmente nell’idea del necessario passaggio «dall’epistemologia all’ermeneutica», dove quest’ultima è però intesa come «un’attività [in cui] si esprime la speranza [...] che la nostra cultura diventi tale che in essa non si avverta più l’esigenza di cogenze definitive e ultime» (*Ivi*, p. 240). Ora, che Rorty voglia impiegare il termine “ermeneutica” per descrivere la propria specifica proposta filosofica può anche risultare legittimo. I problemi invece sorgono quando egli, pur riconoscendo che «il [suo] uso dei termini *epistemologia* ed *ermeneutica* può sembrare forzato», nondimeno afferma poi che un tale «significato limitato e purificato di “ermeneutica” [è] congruente con l’uso del termine in [...] Gadamer», il quale per l’appunto mirerebbe soltanto a sostituire «la nozione di *Bildung* (educazione, conoscenza di sé) a quella di “conoscenza” come obiettivo del pensiero» (*Ivi*, pp. 242-275). Come è stato notato, infatti, «nell’utilizzare Gadamer come testimone per poter dichiarare la fine della ricerca filosofica della verità, Rorty [...] fraintende la nozione gadameriana di *Bildung*», la quale non era «contrapposta alla conoscenza di per sé, ma solamente alla prospettiva che limita la possibilità della conoscenza alle scienze naturali interpretate positivisticamente». Per dirla con una frase, cioè, mentre per Rorty ne va dell’«alternativa tra oggettività e solidarietà», dal punto di vista di Gadamer «si dovrebbe invece concepire l’oggettività come solidarietà» o, più precisamente, la verità come strettamente collegata alla *Bildung* o «edificazione» (K.R. Stueber, *Understanding Truth and Objectivity: A Dialogue between Donald Davidson and Hans-Georg Gadamer*, in B.R. Wachterhauser (a cura di), *Hermeneutics and Truth*, Northwestern University Press, Evanston 1994, p. 173).

¹³⁷ F. D’Agostini, *Disavventure della verità*, cit., p. 246.

Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit, Der «eminente» Text und seine Wahrheit, oltre naturalmente allo stesso *Wahrheit und Methode*¹³⁸.

Alla fine di tutto questo discorso, spero dunque possa risultare finalmente chiaro come Gadamer non soltanto non abbia mai messo in dubbio il potenziale conoscitivo insito nell'impresa scientifica moderna, ma soprattutto non abbia mai imputato la responsabilità delle patologie della modernità alla scienza in se stessa, quanto piuttosto alla sua unilaterale assunzione ad unica forma valida di conoscenza: ossia, alla «cecità che subentra ovunque il sapere della logica e del procedimento metodico di misurazione (*das messende Verfahren*) venga assunto come forma di sapere globale»¹³⁹. Credo quindi se ne possa tranquillamente concludere che l'ermeneutica di Gadamer non rappresenti tanto una filosofia antiscientifica, quanto piuttosto una filosofia antiscientista ed antipositivista¹⁴⁰. Il problema però è rappresentato dal fatto che,

¹³⁸ In linea estremamente generale, credo si possa dire che se nel caso delle «nelle scienze naturali» Gadamer individua «l'essenziale [nella] *oggettività*, [nella] conoscenza oggettiva», nel caso invece dell'arte e delle scienze umane – ed in generale in tutta quella «dimensione ermeneutica» dell'esistenza in cui, come vedremo meglio in seguito, ne va essenzialmente del *Verstehen* concepito come esperienza e sapere pratico – egli scorge «l'autentico criterio [nel] modello del dialogo [come] ideale della partecipazione (*Ideal der Teilhabe*), [come] partecipazione reciproca [...] agli enunciati essenziali dell'esperienza umana, [come] partecipazione alla verità» (GW 2, 323 / VM 2, 283). Detto ciò, tuttavia, bisogna anche ammettere che Gadamer, pur avendo così insistito sul valore e sull'importanza della nozione di verità, non ha mai fornito una chiarificazione decisiva o una vera e propria «teoria» della verità, lasciando almeno in parte nell'indeterminatezza il significato esatto di tale concetto. A questo proposito, alcuni interpreti hanno parlato di una e propria «rinuncia ad un criterio ermeneutico della verità (cfr. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Beltz-Athenäum, Weinheim 1994, pp. 176-179), richiamando poi giustamente l'attenzione sull'esistenza di molteplici significati o dimensioni del concetto di verità in Gadamer (cfr. R. Sonderegger, *Gadamer Wahrheitsbegriffe*, in M. Wischke – M. Hofer (a cura di), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp. 248-267).

¹³⁹ *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk*, cit., p. 292.

¹⁴⁰ Tra le due cose – bisogna ammetterlo – vi è certamente una notevole differenza, a meno di non voler considerare anche Hilary Putnam come un pensatore antiscientifico, nel momento in cui individua «le difficoltà della filosofia attuale [...] come, del resto, anche le difficoltà in parecchi altri campi intellettuali, [...] in un certo *scientismo* [...] ereditato dal diciannovesimo secolo» che impedisce di «dare un resoconto sensato e umano della portata della ragione» (H. Putnam, *Ragione, verità e storia*, il Saggiatore, Milano 1994, p. 137)! Riprendo questo accostamento tra Gadamer e Putnam sullo specifico aspetto dell'antiscientismo dall'interessante saggio di R. Rorty, «*L'essere, che può essere compreso, è linguaggio*». *Per Hans-Georg Gadamer in occasione del suo centesimo compleanno*, in D. Di Cesare (a cura di), «*L'essere, che può essere compreso, è linguaggio*», cit., pp. 45-59.

secondo il filosofo tedesco, è proprio questo – ossia, l’assurgere dello scientismo positivistico a vera e propria *forma mentis* della civiltà occidentale – il processo fondamentale che si sarebbe verificato nel corso della modernità ed in particolare negli «ultimi due secoli», che egli non a caso definisce significativamente come la «fase sperimentale storico-riduzionistica (*historische und reduktionistische Experimentalphase*)» della nostra civiltà, segnata dal «predominio [...] incontrastato» che è stato «accordato [al] modello culturale autonomo ed egemone [della] scienza» rispetto alle «altre forme della vita spirituale» (E, 37-41 / EE, 26-30).

Sotto questo punto di vista, si può dunque comprendere perché l’ermeneutica filosofica di Gadamer si proponga espressamente come una forma di «resistenza [...] alla pretesa di universale dominio della metodologia scientifica (*Widerstand [...] gegen den universalen Anspruch wissenschaftlicher Methodik*)» (GW 1, 1 / VM, 19), e perché essa ponga con assoluta urgenza la questione fondamentale di «come si [sia] potuto assolutizzare in questa maniera l’ideale scientifico» (LB, 103), di come si sia giunti all’«estrapolazione [dell’] ideale matematico di deduzione rispetto a tutte le altre specie di sapere» (GW 10, 276 / ERM, 543). Insomma, di come si sia arrivati alla «fase che ora [stiamo] attraversando», in cui «la moderna scienza sperimentale» mira ad includere «ogni ambito della conoscenza nella sua nuova metodica [e] conquistare anche la realtà sociale (*die gesellschaftliche Wirklichkeit*), pretendendo addirittura di controllarla scientificamente e di assumerne la guida» (VZW, 35 / RES, 51).

1.3. Il predominio moderno della razionalità strumentale.

Come abbiamo appena visto, la filosofia di Gadamer prende decisamente le mosse da una critica non tanto del metodo scientifico in sé – il quale, all’interno di un certo ambito d’indagine, risulta invece importante ed anzi assolutamente indispensabile e insostituibile –, quanto piuttosto della sua elevazione ad unica garanzia di attendibilità e validità del sapere¹⁴¹. Ossia, da una critica di quella «ingenua fede assoluta nella forza

¹⁴¹ Come è stato giustamente notato, infatti, «non è che l’ermeneutica non ammetta il metodo [o] lo respinga»; piuttosto, «quel che non ammette è che, grazie al fascino esercitato sulla base degli enormi risultati ottenuti, il metodo venga imposto meccanicamente ovunque. Il metodo presuppone [infatti] che l’oggetto sia definibile e che il soggetto possa definirlo obiettivamente con la dimostrazione scientifica;

del metodo» (GW 1, 306 / VM, 623) che Gadamer talvolta paragona esplicitamente ad «una nuova dogmatica (*eine neue Dogmatik*)» (LT, /158 ET, 116) e all'«autentico elemento di fede» (GW 10, 313 / ERM, 615) di «un'epoca che crede nella scienza in un modo quasi superstizioso (*ein bis zum Aberglauben wissenschaftsgläubiges Zeitalter*)» (GW 2, 450 / VM 2, 4)!

Ora, ciò che maggiormente interessa a Gadamer è il fatto che, nel corso del lento ma inesorabile processo di unilaterale affermazione della razionalità tecnico-scientifica, si sia alla fine verificata una profonda trasformazione del rapporto dell'uomo con la realtà ed al contempo una sorta di un "restringimento" del concetto stesso di razionalità. Se infatti – come avremo modo di vedere meglio nel prossimo capitolo – la "fede" nell'oggettività e misurabilità del reale e la "fede" nella certezza assicurata dal primato del metodo e dell'autocoscienza costituiscono i tratti fondamentali della moderna impostazione tecnico-scientifica, allora ciò che ne consegue è l'affermarsi di un modo complessivo di relazionarsi alla realtà fondato sulla misurazione e il calcolo, sull'inquadramento metodico e la pianificazione razionale, infine sulla producibilità e la modificabilità mediante l'intervento tecnico dell'uomo. Insomma, una *reductio* di ogni aspetto della realtà e di ogni esperienza a semplice messa a disposizione di un oggetto per un soggetto. In questo senso, dunque, Gadamer ricollega esplicitamente l'affermarsi dello «scientismo» ad una «falsa riduzione della ragione alla [mera] razionalità tecnica (*Szientismus als falsche Verkürzung der Vernunft auf technische Rationalität*)» (GW 4, 61): ossia ad una graduale ma decisiva affermazione della «moderna ragione strumentale (*moderne instrumentelle Vernunft*)» ed infine a un vero e proprio «abuso [della] razionalità strumentale (*Mißbrauch [der] Zweckrationalität*)».

In alcune occasioni, Gadamer illustra in maniera un po' più dettagliata questo importante processo verificatosi in età moderna, spiegando appunto che «l'istituzione [...] di nuove possibilità razionali per la matematica al servizio della conoscenza empirica» – ossia, «la fondazione di una nuova "scienza" nell'ambito di ciò che è "contingente", osservabile e razionalizzabile attraverso la determinazione quantitativa (*eine neue Wissenschaft [...] im Bereich des "Kontingenten", des Beobachtbaren und des durch quantitative Bestimmung Rationalisierbaren*)» –, avrebbe comportato una

muove dunque da una concezione strumentale del conoscere dove il soggetto si assicura di poter disporre dell'oggetto. Se è [...] un procedimento conoscitivo valido e legittimo [...] nei settori scientifici, non può però esserlo in tutti gli altri, dove comporta una riduzione o una distorsione dell'esperienza della verità» (D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., pp. 56-57).

progressiva «ridefinizione della razionalità (*eine neue Bestimmung von Rationalität*)» (GW 4, 27). Ques'ultima, infatti, sarebbe stata via via identificata «in misura sempre maggiore [con] il metodo, [...] la nuova parola magica (*das neue Zauberwort*) [del] pensiero dell'età moderna» (GW 4, 27). In questo modo – spiega Gadamer nel saggio *Rationalität im Wandel der Zeiten* – «l'epoca della nascente scienza della natura divenne al contempo l'epoca [della] acritica estrapolazione della nuova razionalità metodica (*unkritische Extrapolation der neuen Rationalität der Methode*)» e del «restringimento (*Verengung*) della funzione della razionalità», ridotta ormai alla semplice «razionalità dei mezzi posti al servizio di scopi già dati come ovvi o scontati (*Rationalität der Mittel, die gegebenen selbstverständlichen Zwecken dienen*)» (GW 4, 28-30). Con la conseguenza inevitabile che, alla fine, si sarebbe giunti ad un'«affermazione onnicomprensiva e totale [della] razionalizzazione», ad una «razionalizzazione totale della vita (*Durchrationalisierung des Lebens*)» e all'istituzione di «un sistema di amministrazione razionale del mondo [e] costruzione tecnica del mondo (*ein System rationaler Weltverwaltung [und] technischer Weltgestaltung*)» che relega «tutto ciò che non può essere raggiunto dalla razionalizzazione scientifica [al] mero ambito residuale dell'irrazionalità (*blosser Restbereich der Irrationalität*)» (GW 4, 30)¹⁴².

A questo punto, credo che la diagnosi gadameriana poc'anzi ricordata – in base alla quale «il tragico destino della civiltà moderna (*das tragische Shicksal unserer modernen Zivilisation*)» deriverebbe interamente dallo «sviluppo e [dalla] specializzazione della capacità tecnico-scientifica», col suo «sapere teso al dominio (*Herrschaftswissen*) su vasta scala » (ÜVG, 130-131 / DNS, 111-112) – possa senza

¹⁴² Sulla base di tutto questo discorso, credo si possa dire che anche Gadamer, al pari di numerosi altri pensatori contemporanei, ritenga che la «scienza e la tecnica» siano dotate di una propria «ragione intrinseca, [...] di una razionalità interna [...] intesa come dominio» e come «razionalità strumentale [...] che considera come rilevanti solo gli aspetti tecnici» e che perciò «in realtà [...] si rovescia in irrazionalità» (M. Nacci, *Pensare la tecnica*, cit., pp. 190-197). Al tempo stesso, però, mi sembra importante sottolineare come Gadamer abbia evitato, per così dire, di spingere questo discorso sino in fondo: ossia, abbia evitato di identificare nella tecnoscienza una «*fonte certa* di anti-progresso, [...] capace di muovere la realtà in una *direzione precisa*» secondo un «*percorso [...] perfettamente rettilineo* [e] una *ferrea logica interna di sviluppo*, alla quale *niente è in grado di opporsi*». Inoltre, è importante sottolineare come manchi in Gadamer una vera e propria «politizzazione» del discorso critico intorno alla scienza ed alla *Zweckrationalität*, ben visibile invece in tutti quei pensatori che, nel corso del Novecento, hanno interpretato quest'ultima come «la forma di razionalità specifica [...] dell'intera società industriale e [del] sistema capitalista [...] nel suo complesso» (*Ivi*, pp. 163-173, corsivi miei).

dubbio apparire più comprensibile e meno vaga. Se infatti nel caso di alcuni problemi attuali – quali ad esempio la produzione e diffusione di armi sempre più potenti e distruttive, l'inquinamento e la distruzione dell'ambiente, ed infine le possibilità di intervento tecnologico sul nostro patrimonio genetico – il legame con tecnoscienza e la sua irradiazione planetaria appariva piuttosto evidente, in altri casi invece – quali ad esempio l'incapacità di relazionarsi in maniera adeguata all'arte, la svalutazione degli ordinamenti morali e sociali vigenti, ed infine l'adozione di stili di vita improntati ad un individualismo deresponsabilizzante – una tale correlazione poteva risultare decisamente meno convincente. Adesso, invece, mi sembra emerga chiaramente come Gadamer, anche quando si esprime in maniera per certi versi un po' "estrema" su questo tipo di fenomeni – per esempio, quando scrive che «con il nuovo inizio del XVII secolo si è innescato un processo che porta alla fine al nichilismo in senso nietzscheano» (HE, 139 / RP, 153), o che «è certo una conseguenza della tecnica [se] con il crescente potere sulla natura (*steigende Naturbeherrschung*) anche il potere esercitato dall'uomo sui propri simili (*Herrschaft von Menschen über Menschen*) non solo non si estingue, ma anzi si accresce sempre più» (VZW, 9 / RES, 29) – abbia in mente un processo planetario decisamente molto complesso ed invasivo di razionalizzazione tecnico-scientifica della nostra intera realtà. Un processo che, seppure originariamente scaturito dallo studio della sola realtà naturale, non ha però tardato a diffondersi e trovare applicazione anche nel mondo propriamente "umano" (ossia, nella realtà sociale, culturale e spirituale), sino a permeare pressoché interamente la nostra stessa mentalità.

«*Piatta progettazione, freddo calcolo, osservazione oggettiva*: [...] lo spirito del nostro tempo» – scrive Gadamer nel saggio *I 75 anni di Martin Heidegger* – «è determinato da regolamentazioni razionali in politica e in economia, nella vita in comune degli uomini [e] dei popoli», e tutto ciò deriva essenzialmente da una «fede incondizionata nella scienza (*ein unbedingter Glaube an die Wissenschaft*)» (GW 3, 186 / SH, 13-14). «Oggi, nell'epoca di una fede rinnovata e sempre più radicale nella scienza (*im Zeitalter eines neuen, radikalisierten Wissenschaftsglaubens*), [...] la coscienza pubblica rivolge con rinnovata intensità le proprie aspettative alla scienza» e quest'ultima, da parte sua, mira ad «assoggettare al proprio potere ogni sfera della vita», giungendo «infine a bandire dalla società tutto ciò che non può essere fatto oggetto di calcolo (*alle Unberechenbarkeiten*)» (VZW, 119-120 / RES, 121). Per Gadamer, si tratta dunque di una tendenza fondamentale della nostra epoca che, sebbene appaia a prima vista incontrastabile ed inarrestabile, bisogna comunque tentare in qualche modo

di arginare o “correggere”, riconoscendo apertamente la «particolarità [della] scienza e [del] metodo [...] nel complesso dell’esistenza umana e della sua ragionevolezza (*im Ganzen der menschlichen Existenz und ihrer Vernünftigkeit*)» (GW 2, 496 / VM 2, 481) e ponendosi alla ricerca di una nuova «legge di equilibrio [tra] la cultura scientifica e la sua applicazione tecnico-organizzativa» e tutte «le altre forme di sapere [e] di esattezza» (LB, 104-109).

2.

I caratteri fondamentali dell'impostazione scientifica moderna.

Nessuna violenza supera quella
che ha aspetti silenziosi e freddi.

GIUSEPPE UNGARETTI

Dopo aver così tratteggiato il senso essenziale della diagnosi gadameriana sul disagio che caratterizza la nostra epoca, cerchiamo adesso di vedere un po' più da vicino quali sono secondo il filosofo di Marburgo le caratteristiche specifiche di quella impostazione scientifica che, a partire dal XVII secolo, ha lentamente ma progressivamente condotto al predominio incontrastato nel nostro mondo della razionalità tecnico-strumentale. Prima di procedere ad una tale analisi, però, credo si debba tenere conto di una possibile obiezione che potrebbe sorgere a questo punto. Alla ricostruzione tentata sin qui si potrebbe infatti obiettare che Gadamer, in svariate occasioni, abbia descritto non soltanto l'età moderna e contemporanea ma, più in generale, l'intera storia della civiltà occidentale (dalle origini greche sino ai nostri giorni) come fondamentalmente segnata ed orientata dal «fatto della scienza».

Nei suoi scritti, in effetti, egli ci ricorda continuamente che sono stati i Greci, «i creatori e antenati della cultura occidentale, [...] a produrre per primi la scienza europea» ed a portare «l'originario impulso umano al desiderio di sapere (*urmenschlicher Drang des Wissenwollens*) sino alla figura oggettiva della scienza, dando con ciò una svolta al cammino dell'umanità» (GW 10, 290-291 / ERM, 569-571). Sebbene infatti sia vero che «i Greci furono già capaci di imparare da altre culture» – come quelle degli «Egiziani [e] Babilonesi per esempio» – «nonostante ciò, resta vero il fatto che la figura della scienza, nell'estensione il più possibile ampia della parola, abbia ricevuto la sua impronta autentica in Grecia», e che perciò si possa denominare «illuminismo attraverso la scienza [...] ciò che accadde qui e che ha configurato la storia dell'Occidente» (GW 10, 225-226 / ERM, 441-443). Oltre a ciò, è anche possibile notare il fatto che Gadamer sottolinei più d'una volta con enfasi come «solo in Europa la scienza [abbia] creato un modello culturale autonomo ed egemone» e come «solo

l'Europa abbia codificato [le] forme della vita spirituale (*Kulturschöpfungen*) [...] in compartimenti rigidi, elaborando i concetti di religione e di filosofia, di arte e appunto di scienza» (E, 37-38 / EE, 26-27). Il che, aggiunge Gadamer di sfuggita, può rendere indubbiamente difficile la nostra comprensione dei fenomeni culturali e spirituali di altre civiltà¹⁴³.

Tuttavia, bisogna anche notare che questo discorso di Gadamer prosegue poi con la constatazione che, sebbene siano stati effettivamente «i Greci, [...] i padri della cultura occidentale, [...] coloro [che] hanno creato la scienza» (LT, 54 / ET, 47), si deve altresì tenere presente che, «a dispetto di ogni continuità della storia occidentale, [...] l'irruzione della scienza in Grecia da una parte e la nascita della cultura scientifica della modernità dall'altra», rappresentano due eventi che «esibiscono una [profonda] differenza» (GW 10, 226 / ERM, 443). Secondo il filosofo di Marburgo, infatti, l'entrata in scena «nel XVII secolo [della] scienza matematica della natura, fondata su esperimenti e misurazioni», rappresentò «qualcosa di fundamentalmente nuovo [...] rispetto all'intera eredità della tradizione, [...] un [autentico] sovvertimento (*eine Umgestaltung*) di ciò che [era] la scienza» (GW 7, 436-439 / VM 2, 428-432), insomma qualcosa come l'inizio di una nuova epoca del sapere e di un nuovo modo del rapportarsi umano alla realtà¹⁴⁴. In altre parole, quindi, sebbene ovviamente Gadamer

¹⁴³ «Ci troviamo completamente privi d'aiuto», spiega infatti Gadamer, «se, per esempio, dobbiamo inquadrare la saggezza dell'Asia orientale nei nostri concetti classificanti di filosofia, scienza, religione, arte e poesia» (GW 10, 225 / ERM, 441). Per esempio, si domanda il filosofo tedesco nel saggio *Denken und Dichten bei Heidegger und Hölderlin*, «quando un Buddha discorre o un saggio cinese scambia con il suo allievo un paio di semplici eppure profonde parole, come dovremmo chiamare ciò: un poetare o piuttosto un pensare?» (GW 10, 76 / ERM, 149). «In fondo», conclude Gadamer, «è del tutto arbitrario se chiamiamo il colloquio di un saggio cinese con il suo allievo filosofia o religione o poesia, e allo stesso modo se prendiamo in considerazione la tradizione epica indiana come una tradizione poetica o come una visione filosofica dell'essenza del divino e dell'essenza del mondo che trasmette in forma poetica la tradizione religiosa» (GW 10, 268 / ERM, 527).

¹⁴⁴ A questo proposito, credo che emerga la differenza tra la concezione “discontinuista” di Gadamer e quella invece per così dire marcatamente “continuista” di Heidegger, secondo il quale «la scienza moderna, senza sospettarlo, [è] l'erede [della] ontologia della semplice-presenza (*Ontologie des Vorhandenen*)» che caratterizza «la metafisica classica» (GW 1, 459 / VM, 927). Secondo Gadamer, infatti, in questo modo Heidegger avrebbe effettivamente «colto un nesso ontologicamente giusto [...] tra la scienza moderna e la scienza greca»; tuttavia, aggiunge il filosofo di Marburgo, «nella *theoria* greca [c'è] anche dell'altro», giacché essa «non coglie tanto il semplicemente-presente, quanto piuttosto l'oggetto stesso, che ha ancora la dignità della “cosa” (*die Sache selbst, die noch die Würde des “Dinges” hat*)», ed una tale «esperienza della cosa non [ha] nulla a che fare con la nuda accertabilità della semplice-

non escluda affatto l'esistenza di alcuni importanti "presupposti" sviluppati nei secoli precedenti e rivelatisi assolutamente determinanti per la nascita e lo sviluppo della scienza moderna, ciò nondimeno egli accentua sempre il carattere di «svolta decisiva (*entscheidende Wendung*), [...] nuovo inizio [e] apertura di una nuova epoca» rappresentato «nel secolo XVII [dalla] creazione [di] quella che *oggi* chiamiamo scienza» (E, 15-16 / EE, 10-11)¹⁴⁵.

A questo punto, una volta chiarito questo aspetto – che poteva apparire piuttosto problematico per la nostra ricostruzione del pensiero di Gadamer – possiamo anche passare ad esaminare i tratti fondamentali di quell'ideale conoscitivo scientifico che, in età moderna, avrebbe finito con l'emarginare ed esautorare ogni altra forma di sapere, cercando di affermarsi ed imporsi "assolutisticamente" anche in ambiti difficilmente inquadrabili entro i suoi rigidi schemi metodici di descrizione e misurazione del reale. Il punto dal quale occorre prendere le mosse, a tal proposito, è chiaramente rappresentato proprio dal concetto di metodo, al quale Gadamer assegna un'importanza assolutamente centrale sin dal titolo della sua opera principale¹⁴⁶. Egli infatti vi scorge l'autentico

presenza (*bloße Feststellbarkeit des puren Vorhandenseins*), così come nulla ha a che fare con l'esperienza delle cosiddette scienze sperimentali» (GW 1, 459 / VM, 927). In questo senso, a suo giudizio «la sommaria identificazione di *theoria* e "scienza del semplicemente-presente" contenuta in *Sein und Zeit* [va] messa da parte» (GW 1, 460 n / VM, 929 n), a favore di una considerazione più attenta alle fratture vigenti tra le concezioni del sapere scientifico proprie dell'antichità e dell'età moderna.

¹⁴⁵ Gadamer, ad esempio, evidenzia il fatto che «il linguaggio della nuova scienza [sia] stato coniato completamente dal nominalismo scolastico», nel senso che «parola e concetto nell'ambito d'indagine delle scienze sperimentali sono solo uno strumento e un mezzo della classificazione per l'indagine e i suoi risultati» (VM 2, 475). Oppure, più genericamente, il fatto che in svariati ambiti, quali «la matematica, [...] la medicina e l'astronomia, oppure la musica, i Greci [abbiano] acquisito un patrimonio di conoscenze che formerà la struttura portante della cultura successiva» (E, 15 / EE, 10). Com'è noto, peraltro, si tratta di questioni sulle quali hanno lungamente e intensamente dibattuto anche gli stessi storici della scienza, divisi tra «alcuni [che], come Butterfield, Kuhn e molti altri, hanno visto nella scienza del Seicento un radicale allontanamento dalla scienza di tutti i periodi anteriori, e hanno parlato confidentemente di una "Rivoluzione scientifica", [ed] altri, come Duhem o Cromie, [che] sono stati invece più inclini a ricondurre la scienza del Seicento al Rinascimento e al Medioevo e hanno perciò in qualche misura ridimensionato la novità del movimento scientifico del XVII secolo, sottolineando piuttosto gli elementi di continuità con teorie e pratiche anteriori, pur non sottovalutando l'importanza dei risultati ottenuti nel secolo di Galileo e di Newton» (D. Oldroyd, *Storia della filosofia della scienza*, EST, Milano 1998, p. 65).

¹⁴⁶ In realtà, com'è noto, «originariamente il libro doveva intitolarsi *Lineamenti di un'ermeneutica filosofica* (*Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*), [ma] l'editore di Gadamer trovò il titolo un

tratto distintivo dell'intera impresa scientifica moderna, in quanto a suo giudizio l'operazione fondamentale che quest'ultima «intraprende [è] una cosciente restrizione dell'ampiezza e della vaghezza (*eine bewußte Verengung*) [...] della nostra esperienza del mondo»: una restrizione «la cui espressione si trova [...] nel concetto di oggettività» e nell'idea secondo cui «solo ciò che ci si fa incontro nel metodo, ciò che viene "oggettivato" (*das "Objizierte"*), può diventare oggetto della conoscenza scientifica» (GW 7, 433 / VM 2, 426). Già da questa breve ma significativa citazione ci si può fare un'idea di quelli che, per Gadamer, rappresentano i tratti essenziali del nuovo spirito affermatosi con l'irrompere della scienza moderna: primato del metodo sull'oggetto (anzi, vera e propria "costruzione" dell'oggetto attraverso il metodo) e riduzione della verità a certezza sistematica; oggettivazione e misurazione del mondo sulla base della sua preventiva matematizzazione; importanza fondamentale accordata all'astrazione metodica dalle condizioni naturali dell'esperienza ed alla verifica sperimentale delle ipotesi formulate in siffatte condizioni di astrattezza; primato di un'impostazione essenzialmente soggettivistica (in quanto fondata sul dualismo tra soggetto e oggetto) e in ultima analisi coscienzialistica (in quanto fondata sull'ideale dell'assoluta certezza e trasparenza della coscienza di sé); infine, mutamento essenziale nel rapporto tra le differenti dimensioni della teoria, della prassi e della tecnica.

Ma cerchiamo di procedere con ordine. La prima cosa da evidenziare è la stretta connessione tra l'oggetto della scienza ed il metodo impiegato. Secondo il filosofo di Marburgo, infatti, «nelle scienze naturali» oltre ad un «metodo chiaramente identificabile e unitario» vi sarebbe anche «un oggetto di ricerca sempre identico, [un] oggetto in sé e per sé [che] si può definire idealmente come quello che, in una ipotetica conoscenza perfetta della natura, sarebbe conosciuto perfettamente e senza residui» (GW 1, 13, 289 / VM, 39, 589)¹⁴⁷. In questo senso, secondo Gadamer, quello che viene

po' esotico [e] così Gadamer decise di fare dell'originario titolo il sottotitolo. [...] Gadamer pensò poi a un titolo come *Evento e comprensione (Geschehen und Verstehen)* che egli lasciò cadere forse a motivo della troppa stretta vicinanza a un titolo bultmanniano (*Glauben und Verstehen*), e solamente «durante la messa a stampa gli venne in mente il nuovo titolo goethiano *Verità e metodo*» (J. Grondin, *Sulla composizione di «Verità e metodo»*, in «Rivista di estetica», 36, 1990, p. 20).

¹⁴⁷ La questione del «metodo matematico-scientifico-naturalistico (*naturwissenschaftlich-mathematische Methode*) che rimane sempre lo stesso in ogni ambito di applicazione» viene sottolineata da Gadamer nel confronto con «l'antico concetto di metodo dei Greci», secondo i quali «proprio l'idea di un metodo unitario – ovvero l'assunzione preventiva di una misura rigida del conoscere e del ricercare, prima della penetrazione nella cosa di volta in volta studiata (*Eindringen in die jeweilige Sache*) – rappresenta una

stabilito in età moderna è un vero e proprio «nuovo concetto di oggetto (*neuer Begriff des Objektes, des Gegenstandes*)», il quale risulta «definito attraverso il metodo (*durch die Methode*), giacché è con le condizioni poste dal metodo [che] la realtà viene resa oggetto (*die Realität zum Gegenstand gemacht wird*)» (LT, 154 / ET, 114)¹⁴⁸. Come accennavo poc'anzi, a tutto ciò si associa poi secondo Gadamer la significativa «trasformazione della verità in certezza (*Verkehrung der Wahrheit in die Gewißheit*)» avvenuta in età moderna: «certezza della conoscenza» che, cartesianamente, trova il proprio «saldo fondamento [nella] sicurezza di sé propria dell'autocoscienza (*Selbstgewißheit des Selbstbewußtseins*)», sulla cui «base poggia l'intera scienza moderna» (ÜVG, 184 / DNS, 156). Per l'autore di *Verità e metodo*, quindi, vige una «stretta correlazione» tra «i concetti moderni di scienza e di metodo [e] il primato dell'autocoscienza» (GW 4, 46 / ET, 39). Anzi, si può addirittura affermare che «il privilegio della *res cogitans* di Descartes, l'autocoscienza come *fundamentum inconcussum* di ogni certezza della conoscenza», rappresenti «un presupposto comune della filosofia moderna, valido per ogni scuola dell'età moderna» (HE, 102 / RP, 114)¹⁴⁹.

falsa astrazione (*eine falsche Abstraktion*)» (H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Der Anfang der Erfassung*, cit., p. 132). Una tale differenza tra il concetto antico di metodo e quello moderno può chiaramente venir esemplificata tramite le due figure di Aristotele – il quale, ad esempio nel secondo libro della *Metafisica*, «sottolinea con enfasi che scienze diverse devono avere diversi punti di partenza essendo diversi gli argomenti di cui si occupano», e che «nella scienza [...] bisogna usare premesse e metodi appropriati al tipo di questione in esame» (J. L. Ackrill, *Aristotele*, il Mulino, Bologna 1993, p. 154) – e Descartes – il quale, viceversa, nelle *Regulae ad Directionem Ingenii* e nel *Discours de la méthode* si pone alla «ricerca di un metodo universale, [...] un sistema unificato di indagine [che] si ispira, essenzialmente, al modello matematico» (J. Cottingham, *Cartesio*, il Mulino, Bologna 1991, p. 21).

¹⁴⁸ Sotto questo punto di vista, pertanto, risulta estremamente «significativa» secondo Gadamer «l'affermazione nel pensiero tedesco [moderno] del concetto di “oggetto” (*Gegenstand*)», la quale «si accorda proprio con la grande atmosfera di fioritura che ha caratterizzato la scienza all'inizio dell'epoca moderna a partire dal diciassettesimo secolo» (ÜVG, 135 / DNS, 115). «Oggetto» infatti – sottolinea Gadamer, facendo chiaramente riferimento all'etimologia del termine tedesco *Gegen-stand* – «è ciò che resiste (*das, was Widerstand leistet*) e si oppone all'impulso naturale e all'inserimento negli eventi della vita. La scienza celebra questo processo come la sua capacità di oggettivazione (*Objektivierungsleistung*), attraverso cui essa perviene alla conoscenza» (ÜVG, 135 / DNS, 115).

¹⁴⁹ «La scienza moderna», secondo Gadamer, «segue [infatti] il principio del dubbio cartesiano [e] l'ideale metodologico che tiene conto di questa regola» (GW 1, 275 / VM, 561). «Sullo sfondo di tutto il pensiero moderno [sta] sempre la caratterizzazione cartesiana della coscienza come autocoscienza»,

Alla fine, dunque, ciò che emerge è l'intrinseco legame tra la priorità dell'autocoscienza, il pensiero metodico tipico della scienza moderna ed il primato della certezza nei confronti della verità (o meglio la loro identificazione *tout court*). Da tutto ciò, poi, deriva anche la stretta connessione vigente nel pensiero filosofico e scientifico della modernità tra un estremo soggettivismo ed un altrettanto estremo oggettivismo: anzi, la vera e propria inseparabilità di questi due aspetti, nel senso che soltanto a partire dalla fondazione della conoscenza nella certezza di sé propria del soggetto il mondo può ridursi a semplice oggetto osservabile in maniera neutrale, misurabile matematicamente ed infine padroneggiabile tecnicamente¹⁵⁰. Chiaramente, qui Gadamer riprende e fa

l'«incrollabile fondamento di ogni certezza [che] costituì per il pensiero dei tempi moderni l'unità di misura per tutto ciò che potesse elevare la pretesa di una conoscenza scientifica (*der Maßstab für alles, was überhaupt dem Anspruch wissenschaftlicher Erkenntnis zu genügen vermochte*)» (GW 2, 148 / VM 2, 117). In qualità di «fondamento inamovibile che resiste a ogni dubbiosità» – aggiunge Gadamer in un'altra occasione – il «contrassegno cartesiano del *cogito me cogitare* [...] ottenne una validità universale [...] attraverso John Locke, [...] Immanuel Kant [ed] i successori di Kant [che] hanno ricondotto la fondazione di tutto il sapere al principio fondamentale, primo e sommo dell'autocoscienza» (GW 10, 89-91 / ERM, 171-175). Non a caso pertanto, uno degli obiettivi principali contro i quali si rivolge la “distruzione” gadameriana dei fondamenti della moderna impostazione filosofica e scientifica è rappresentato proprio dall'ideale della fondazione della conoscenza nella certezza, nella trasparenza e nell'assoluta evidenza dell'autocoscienza. Ed in questo senso egli si richiama talvolta a «Marx, Nietzsche e Freud [i quali] hanno certamente in comune il fatto di non accettare in buona fede il dato dell'autocoscienza come una datità (*das Gegebene des Selbstbewußtseins nicht als eine Gegebenheit hinnehmen*)» (GW 10, 91 / ERM, 175). «Dopo Marx, dopo Nietzsche, dopo Freud, [non] era ammissibile riprendere di nuovo l'evidenza apriori dell'autocoscienza così come era stata dimostrata quale base di una certezza ultima [...] nella “meditazione iperbolica sul dubbio” di Cartesio» (GW 10, 181 / ERM, 355). Al contempo, però, bisogna precisare che Gadamer non segue mai fino in fondo la strada dei cosiddetti «maestri del sospetto», ossia quel «processo eccessivo e autodistruttivo di disingannamento (*exzessive, selbstzerstörerische Desillusionierung*) col quale [si] strappa via all'Io una maschera dopo l'altra, finché alla fine non solo non ci rimane più alcuna maschera, ma neanche alcun Io» (GW 4, 11 / EMU, 130)! L'obiettivo di Gadamer, piuttosto, è quello di evidenziare come la coscienza umana sia sempre storicamente, culturalmente e praticamente – nel senso cioè dell'essere immersi nella *praxis* – condizionata, e dunque si debba abbandonare la pretesa di una conoscenza assolutamente certa e obiettiva in favore di una prospettiva per così dire “fallibilista” che tenga conto dell'ineliminabile contingenza, storicità e finitezza del conoscere e dell'agire umano.

¹⁵⁰ Sotto questo punto di vista, è stato giustamente notato che «l'ermeneutica filosofica [...] pone in questione l'intero modo di pensare incentrato sulla distinzione epistemologica o metafisica tra ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivo», ed in questo modo «contribuisce ad un movimento di pensiero che mira ad andare al di là dell'oggettivismo e del relativismo» per dissolvere «l'ansia fondamentale sottostante al senso crescente di una crisi intellettuale [nella] vita contemporanea» (R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism*

propria la tematica heideggeriana del «costituersi [...] dell'uomo [...] a soggetto [in] epoca moderna» e della conseguente «riduzione della totalità dell'ente a oggetto [...] “posto-di-contro” (*ob-jectus*, *Gegen-stand*) ad un soggetto, la cui attività consiste nel rap-presentare (*Vor-stellen*) l'oggetto, nel porcelo (*stellen*) davanti (*vor*)»¹⁵¹. Ma oltre all'evidente influenza di queste tematiche heideggeriane sullo sviluppo del pensiero gadameriano, credo si possa anche evidenziare un importante influsso esercitato dall'ultima grande opera di Husserl, la *Krisis der europäischen Wissenschaften*.

Si tratta di un influsso a mio avviso riscontrabile sia sul piano della critica generale alla «limitazione positivista dell'idea della scienza» ed all'«esclusività con cui, nella seconda metà del XIX secolo, la visione del mondo complessiva dell'uomo moderno accettò di venir determinata dalle scienze positive» – con la conseguenza che «le mere scienze di fatti», scrive Husserl, hanno prodotto «meri uomini di fatto» –, sia sul piano della dettagliata analisi della «matematizzazione galileiana della natura» fondata sull'«idea di una *natura costruttivamente determinabile in tutti [i] suoi aspetti [e] di una causalità esatta universale*»¹⁵². Nei suoi scritti, infatti, anche Gadamer presta notevole attenzione all'aspetto di «astrazione matematica (*mathematische Abstraktion*)» inerente alle «moderne scienze naturali» e, in particolare, al fatto che «Galileo racchiuse

and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983, pp. XV, 12).

¹⁵¹ U. Galimberti, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, EST, Milano 1996, pp. 76-78. Com'è noto, infatti, si tratta di un tema che attraversa pressoché interamente l'opera di Heidegger, sin da *Sein und Zeit* – dove egli critica l'impostazione gnoseologica fondata sull'idea del «conoscere [come] “relazione tra soggetto e oggetto», la quale sfocia nell'insolubile (perché in realtà mal formulato) «problema in cui si domanda: come può il soggetto conoscente andare oltre la sua “sfera” interna, verso un'altra, “diversa ed esterna”?» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §§ 12-13, pp. 83-85). Nelle lezioni sul *Nichilismo europeo*, quindi, egli analizza storicamente come «a partire da Descartes» sia sorto il «dominio del soggettivo che guida tutta l'umanità e la comprensione del mondo dell'età moderna» (M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 651). Infine, nelle cupe ma dense analisi della nostra condizione attuale svolte in saggi quali *Die Zeit des Weltbildes* e *Die Frage nach der Technik*, il tema del «giuoco reciproco necessario di soggettivismo e oggettivismo [nel] Mondo Moderno» viene per così dire radicalizzato (M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 85) e posto in relazione al «pericolo supremo» che corre l'uomo oggi, nel momento in cui «si veste orgogliosamente della figura di signore della terra» ma rischia «egli stesso [di] essere preso solo più come “fondo” (*Bestand*)» a disposizione dell'«impiego provocante (*herausfordendes Stellen*)» rappresentato dalla tecnica (M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, pp. 20-21).

¹⁵² E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, EST, Milano 1997, pp. 35-68.

la natura entro una concezione matematica», dando così inizio ad «un'idea di scienza sostanzialmente diversa» e preparando di fatto «l'estensione dei suoi procedimenti all'intero ambito dell'esperienza» (VZW, 131 / RES, 129-130). In questo senso, Gadamer osserva che nella scienza moderna «tutto è misurato (*alles wird gemessen*)» e «con l'aiuto di un progetto matematico» si tramuta «la concretezza degli oggetti osservati in un insieme di leggi generali» (ÜVG, 127-128 / DNS, 108-109). Nella «scienza moderna, che caratterizza ampiamente il nostro rapporto al mondo, [...] tutto ciò che esiste viene sottoposto al progetto calcolante (*berechender Entwurf*)» ed i «fenomeni naturali» vengono resi «controllabili attraverso la “costruzione”, [...] l'isolamento e la misurazione»: in questo senso, «l'oggettività (*Objektivität*) della scienza, la conoscibilità (*Wißbarkeit*), [...] e con essa la fattibilità (*Machbarkeit*) che segue da condizioni conoscibili, [diventano] la quintessenza della comprensione dell'essere», ed alla fine «ciò che è veritiero è [solo] l'oggetto calcolato» (HE, 105 / RP, 117).

Nel prendere in esame il ruolo assolutamente centrale che spetta alla matematica nell'impresa oggettivante della scienza moderna, Gadamer sottolinea anche come essa abbia subito in età moderna un importante mutamento relativamente alla sua funzione e collocazione nell'ambito delle scienze. In più d'una occasione, infatti, egli ricorda come «anche per i Greci la matematica [fosse] ovviamente il modello e l'insieme di ogni scienza (*das selbstverständliche Vorbild und der Inbegriff aller Wissenschaft*)», tuttavia in un senso ben diverso rispetto al ruolo che essa ha poi finito con l'assumere nelle moderne scienze naturali (GW 7, 294 / ASP, 45). Infatti, scrive Gadamer, «il concetto di scienza che è sorto in Grecia era limitato [...] alla matematica» in quanto «unica pura scienza della ragione», e pertanto «il concetto di “scienze sperimentali” ben adeguato alla scienza dell'età moderna (*der für die neuzeitliche Wissenschaft angemessene Ausdruck “Erfahrungswissenschaften”*) era per un platonico pari a quello di un ferro ligneo (*wie ein hölzernes Eisen*)» (HE, 70 / RP, 79)¹⁵³. Rispetto all'«aspettativa del

¹⁵³ «Oggi infatti» – ribadisce Gadamer – «parliamo di scienze empiriche, [ma] per i Greci» questa era «quasi un ferro ligneo, una contraddizione in termini [perché] la scienza non aveva alcun bisogno di supporti empirici. [...] Così almeno pensavano i Greci, e così pensava ancora, in qualche misura, il Medioevo cristiano» (E, 15 / EE, 10). «La matematica [...] fu la scienza incontestata dell'antichità [perché] in essa la verità viene garantita soltanto a partire da concetti mediante l'autoesplicarsi del pensiero (*durch Selbstentwicklung des Gedankens*)» (LT, 153 / ET, 113). Mentre quindi «la scienza moderna [...] si intende come una scienza sperimentale fondata sulla matematica (*als eine auf Mathematik gegründete Erfahrungswissenschaft*), [...] la scienza greca vede invece nella matematica, nei

pensare greco-pitagoreo che l'armonia dei numeri e delle figure, scoperta dalla matematica, costituisca in se stessa la struttura essenziale del cosmo (*Wesenbau des Alls*), [...] la fondazione galileiana della meccanica nella scienza naturale moderna» rappresentò dunque un autentico «sovvertimento di ciò che può essere la scienza»: il che peraltro «non esclude» – precisa Gadamer – che agli inizi della moderna ricerca sulla natura si sia tenuto fermo all'ideale pitagorico-platonico di un ordine del mondo, e che uomini come Galilei e Keplero siano stati guidati da questa idea» (GW 7, 439 / VM 2, 431-432).

Ora, da tutto questo discorso emerge chiaramente come il sapere “artificiale” della scienza moderna matematico-sperimentale implichi anche una decisiva ed ineliminabile componente di rottura nei confronti del sapere spontaneo ed “ingenuo” fornito dalla nostra esperienza quotidiana dei fenomeni. Come abbiamo già visto, infatti, per Gadamer, la scienza moderna rappresenta «una determinata forma di accesso [a] campi particolari che vengono tematizzati attraverso [...] un metodico isolamento e un cosciente interrogare nell'esperimento (*durch methodische Isolierung und bewußte Befragung im Experiment*)»: ossia, una «forma di accesso al mondo (*eine Form des Zugangs zur Welt*)» incentrata non tanto sulla «mera osservazione», quanto piuttosto sull'«astrazione [che] rende possibile l'esatta descrizione matematica dei fattori» (GW 2, 186 / VM 2, 153). A tal proposito, l'esempio che Gadamer cita sempre nei propri scritti è quello della scoperta galileiana delle «leggi della caduta libera dei gravi partendo da un presupposto che in natura non è dato osservare: la caduta di un corpo nello spazio vuoto. [...] La capacità di astrazione richiesta da quel ragionamento, e la potenza costruttiva messa in opera da Galileo» – scrive infatti l'autore di *Verità e metodo* – «erano in effetti cose nuove, che dovevano inaugurare una nuova epoca nei rapporti fra l'uomo e la realtà» (E, 15-16 / EE, 10-11)¹⁵⁴. Un nuovo rapporto con la

mathemata, il suo autentico modo di sapere [come] qualcosa che non ha bisogno di alcuna conferma attraverso l'esperienza» (GW 7, 438 / VM 2, 431).

¹⁵⁴ «Con la meccanica di Galileo e l'estensione dei suoi procedimenti all'intero ambito dell'esperienza (*Ausbreitung ihres Verfahrens auf das ganze Feld der Erfahrung*)» – scrive a questo proposito Gadamer – «fece il suo ingresso nella vita dell'uomo [la] ardita impresa [...] di descrivere ed analizzare i fenomeni con gli strumenti della matematica lasciandosi alle spalle l'evidenza dell'apparenza sensibile»: in questo senso, si può dire che «all'origine delle moderne scienze naturali troviamo già un'indagine delle leggi della natura basata sull'astrazione matematica e una verifica di esse attraverso strumenti di misurazione, di calcolo e di peso» (VZW, 131/ RES, 129-130). «La scienza» – osserva Gadamer in un'altra occasione – «assunse [nel Seicento] un atteggiamento di principio completamente nuovo [e] si trasformò in una

realtà che, attraverso il ricorso all'astrazione metodico-matematica e l'eliminazione del riferimento alle cause finali a favore delle sole cause efficienti, rompeva drasticamente con quell'«immagine del mondo attraversata da un rigoroso ordine gerarchico e finalistico (*Ordnungs- und Zweckbestimmtheit*)» propria della «fisica ben più domestica di Aristotele, [...] in cui il fuoco sale verso l'alto perché il suo "luogo naturale" è appunto lassù, e dove una pietra cade verso il basso per raggiungere le altre pietre» (E, 17 / EE, 12).

Ora, naturalmente «un mondo in cui si spiega che la pietra cade perché vorrebbe essere nel suo proprio luogo assieme ad altre pietre, o che il fuoco tende verso l'altro perché vorrebbe, per così dire, riunirsi al grande spazio di fuoco della sfera delle stelle, può suonare più divertente che serio», ammette Gadamer senza esitazioni (GW 7, 428 / VM 2, 420). Subito dopo, però, egli aggiunge anche che una tale comprensione del mondo fondata su una «considerazione teleologica della natura (*teleologische Naturbetrachtung*)» – quale quella appunto «che, tramite la filosofia aristotelica, aveva avuto validità canonica per molti secoli» – solleva «un'istanza per noi assolutamente comprensibile»: ossia, «ci permette di comprendere unitariamente il mondo che ci circonda» e risulta fondamentalmente omogenea rispetto a quell'«orientamento teleologico del mondo, dato come ovvio (*selbstverständliche geltende, teleologische Weltorientierung*), [che] ci permette, ancora dopo la svolta copernicana, di parlare di corso del sole, del levar del sole, e del tramonto, e non della rivoluzione della terra» (GW 7, 428 / VM 2, 420-421). In altre parole, cioè, «il mondo di Aristotele si presentava nel suo tutto nello stesso modo in cui si presenta il nostro mondo dell'agire, che è un agire in vista di scopi», e pertanto, «per quanto strano ciò possa suonare agli orecchi moderni, una tale conoscenza della natura si inseri[va] bene nel complesso del nostro orientamento pratico nel mondo (*in das Ganze unserer praktischen*

conoscenza raggiunta per mezzo di un'indagine che isola le strutture su cui risulta possibile esercitare un controllo (*eine Erkenntnis durch isolierende Erforschung beherrschbarer Zusammenhänge*). [...] Ne è un esempio la figura di Galileo, [il quale] enucleò le leggi della caduta libera dei gravi, quando ancora nessuno aveva potuto fare esperienza di una caduta libera perché soltanto nelle epoche seguenti fu possibile produrre sperimentalmente il vuoto! Il risultato di quell'esperimento che abbiamo fatto a scuola e che tanto ci affascina, il fatto che la piuma nel vuoto cada effettivamente con la stessa velocità del dischetto di piombo, era stato formulato da Galileo con una straordinaria anticipazione di pensiero. Galileo stesso ha descritto il suo procedere: *mente concipio*, afferro col pensiero l'idea della caduta libera e questa, una volta eliminata la resistenza dell'aria, mostra la sua pura conformità alle leggi della matematica (*reine mathematische Gesetzmäßigkeit*) entro i parametri della distanza e del tempo» (GW 4, 216-217 / RES, 68).

Weltorientierung)» – anche se, ammette giustamente Gadamer alla fine, «per tutto questo i Greci hanno pagato il loro prezzo, [ossia] non hanno raggiunto la scienza moderna, che pur avevano preparato» (HE, 106-107 / RP, 119)¹⁵⁵.

Infine, in quest'analisi della concezione gadameriana dei caratteri fondamentali della scienza moderna, c'è ancora un ultimo punto che ritengo meriti di essere sottolineato: precisamente, il sostanziale slittamento dell'ideale scientifico, in età moderna, dalla teoria alla prassi (o più precisamente dalla teoria alla tecnica). Com'è noto, il discorso concernente il rapporto tra le tre dimensioni – originariamente teorizzate da Aristotele – della teoria, della tecnica e della prassi rappresenta indubbiamente uno momenti centrali della filosofia di Gadamer, sul quale avremo modo di concentrarci nella terza parte di questo lavoro, allorché si tratterà di analizzare e comprendere adeguatamente la reale portata della sua caratterizzazione dell'«ermeneutica come filosofia pratica». Per il momento, invece, vorrei limitarmi a evidenziare come, secondo il filosofo di Marburgo, «con le scienze empiriche e con l'idea di metodo che ne è alla base (*mit den Erfahrungswissenschaften und der Methodenidee, die ihnen zugrundeliegt*) [questi] concetti [siano] essenzialmente

¹⁵⁵ A tal proposito, è stato notato che «Gadamer non è poi distantissimo [dall'] ordine di idee» della cosiddetta «fisica ingenua», e che la sua «proposta [filosofica] potrebbe magari anche sembrare relativamente conforme ai «*desiderata* dell'ontologia del senso comune» (T. Griffero, *Dal sentire al (credere di) sapere. Gadamer e i paradossi del senso comune*, in M. Gardini – G. Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, cit., pp. 69-70). Com'è noto, infatti, una delle tesi fondamentali della «fisica ingenua» – perlomeno nella formulazione fornita dal percettologo italiano Paolo Bozzi – è proprio quella relativa all'«aristotelismo latente» riscontrabile nelle «teorie alternative [a quelle] newtoniane o galileiane [che] la gente [elabora] nelle comuni occorrenze della vita»: ossia, al fatto che, nonostante «quattro secoli [di] diffusione amplissima [...] delle scienze, [le] concezioni ingenuie, o paleoscientifiche», della realtà che ci circonda appaiano «imparentat[e] (sia pure per schegge e frammenti) con i grandi sistemi di Aristotele», e ciò perché «quei sistemi di conoscenze [hanno] la loro radice biologica nel funzionamento dei nostri processi cognitivi» (P. Bozzi, *Fisica ingenua*, Garzanti, Milano 1990, pp. 25, 59). Tuttavia, bisogna anche precisare che probabilmente «si tratta [...] solo di convergenze parziali e occasionali», nel senso che Gadamer, «per riabilitare la portata veritativa dell'esperienza ordinaria», sembra sempre rivolgersi più «alle scienze umane [che] alla sfera più ampia [...] costituita dai cosiddetti saperi ingenui», ed inoltre sembra identificare «senso comune e dominio etico, escludendo tanto la sfera estetico-percettiva quanto quella psicologica», e finendo così per scorgere «nel fatto che “per noi il sole continua a tramontare (come era ovvio per l'astronomia precopernicana)” [...] semplicemente una ancora sempre “dominante ed efficace [...] interpretazione retorica del mondo”, [...] anziché un'invarianza percettiva cognitivamente inemendabile» (T. Griffero, *Dal sentire al (credere di) sapere*, cit., pp. 69-70).

cambiati»: se infatti nell'antichità e nel Medioevo «la scienza [...] si concepiva come pura *theoria*, ovvero come un sapere ricercato per se stesso e non per la sua importanza pratica», viceversa «la scienza naturale moderna, malgrado l'interesse puramente teoretico che la anima, [indica] il saper fare, [...] la capacità di attuazione (*Machenkönnen*), [il] controllo consapevole della natura, [ossia] la tecnica, la quale a sua volta non s'identifica propriamente con la prassi» (GW 4, 245-246 / DNS, 8-10). Sotto questo punto di vista pertanto, «ciò che nella scienza moderna si chiama teoria non ha più nulla da fare con [...] la *theoria* greca», in quanto «la teoria nel senso moderno è un mezzo di costruzione, mediante il quale si riuniscono esperienze diverse e si rende possibile il loro dominio», laddove invece «la teoria in senso antico è qualcosa di tutt'affatto diverso, [...] non è un mezzo in questo senso, ma anzi è essa stessa il fine, il modo di essere più eccellente per l'uomo» (GW 1, 458 / VM, 925). Mentre cioè la *theoria* greca «non indica solo la contemplazione dell'ordine esistente come tale, ma implica anzi la partecipazione a questo ordine stesso nella sua totalità», nel caso della scienza moderna «la stessa conoscenza teorica viene pensata in base alla possibilità di dominare liberamente l'ente, [cioè] non come un fine in se stessa, bensì come mezzo» (GW 1, 458 / VM, 925).

A questo proposito, Gadamer invita a soffermarsi sull'«originario significato greco del concetto di teoria» che indica «l'osservare (*Beobachten*), ad esempio le costellazioni astrali, o l'essere spettatore (*Zuschauer sein*), ad esempio di uno spettacolo, o l'essere partecipante (*Teilnehmer sein*) ad una delegazione solenne», e quindi «non significa un mero “vedere” che constata ciò che sussiste o registra informazioni. [...] La “teoria” non è dunque in primo luogo un comportamento per mezzo del quale ci si impadronisce di un oggetto o lo si rende disponibile per via di spiegazione (*ein Verhalten, durch das man sich eines Gegenstandes bemächtigt oder ihm sich durch Erklärung verfügbar macht*), [...] quanto piuttosto un atteggiamento, uno stato e una condizione in cui ci si mantiene (*eine Haltung, ein Stand und Zustand, in dem man sich hält*)» (GW 4, 48 / ET, 41)¹⁵⁶. In definitiva, dunque, ancora una volta

¹⁵⁶ «Il senso più antico di *theoria*», ribadisce Gadamer in un'altra occasione, «è la partecipazione alla delegazione inviata alla festa in onore di un dio: [ma] contemplare l'epifania del dio non vuol dire considerare in maniera distaccata uno stato di cose, oppure osservare uno spettacolo meraviglioso, [bensì] significa autenticamente prender parte a ciò che accade (*eine echte Teilhabe an dem Geschehen*), significa un vero e proprio essere-presso (*ein wirkliches Dabeisein*). [...] Nell'ottica dei Greci [pertanto] il termine “teoria” non intende, come il rapporto teoretico pensato nell'orizzonte dell'autocoscienza, quella distanza dall'ente che permette di conoscere ciò che è in maniera imparziale e lo assoggetta pertanto ad un

Gadamer tenta di mostrarci come col sorgere della scienza moderna «qualcosa di fondamentale (*etwas Grundsätzliches*) [sia] cambiato», nel senso che «la particolarità specifica della scienza moderna risiede nel fatto che essa intende il suo stesso sapere come capacità produttiva (*als ein Machenkönnen*)» (GW 4, 269 / DNS, 43). Sotto questo punto di vista, pertanto, «alla scienza moderna corrisponde [...] meno il concetto di scienza, *episteme*, che il concetto di *téchne*» (GW 2, 23 / VM 2, 514): «i Greci», conclude Gadamer, «avrebbero tutt'al più comprendere il nostro concetto abituale di scienza riconducendolo a quel sapere che rende possibile una produzione, [cioè] la *techne*» (VZW, / RES, 32).

Ora, alla fine di tutto questo discorso, bisogna forse precisare che si tratta di argomenti straordinariamente ampi e complessi, il cui approfondimento va chiaramente ben al di là delle possibilità e degli scopi stessi di questa ricerca, ed intorno ai quali peraltro lo stesso Gadamer, probabilmente, non possiede competenze specialistiche pienamente adeguate. Nel suo *Versuch einer Selbstkritik*, infatti, egli stesso riconosce «la condizionatezza storica del punto di partenza della [sua] formazione di pensiero [e] la limitatezza delle [sue] esperienze», in particolare per quanto riguarda «l'immagine delle scienze della natura» tratteggiata in *Verità e metodo*: «mi è chiaro che qui è stato lasciato fuori un vasto campo di problemi» – afferma infatti Gadamer – «che supera comunque la mia competenza nel processo della ricerca scientifica» (GW 2, 3-4 / VM 2, 495-496). In altre parole, cioè, intendo dire che se ho qui sviluppato una lunga digressione sulla visione gadameriana del metodo della scienza moderna e dei suoi presupposti teorici, non è stato certo per proporre un'improbabile caratterizzazione del filosofo di Marburgo come metodico delle *Naturwissenschaften* – avendo peraltro egli respinto in più d'una occasione la qualifica stessa di metodico delle *Geisteswissenschaften* –, né tantomeno per sviluppare un aperto confronto tra la sua

dominio anonimo. La distanza della *theoria* è piuttosto quella della prossimità e della coappartenenza (*die Distanz der Nähe und der Zugehörigkeit*)» (VZW, 28 / RES, 44). Significativamente, in questo senso, per evidenziare come «l'essere autentico dello spettatore che prende parte al gioco dell'arte (*das wahre Sein des Zuschauers, der dem Spiel der Kunst zugehört*) non [sia] adeguatamente concepibile in base alla soggettività, [ossia] come un modo di atteggiarsi della coscienza estetica (*als eine Verhaltensweise des ästhetischen Bewußtseins*)», nella prima parte di *Verità e metodo*, Gadamer si rifà proprio al «concetto originario di *theoria* [e] al concetto della comunione sacrale che [vi] sta alla base. [...] La teoria» – scrive infatti Gadamer – «è partecipazione reale (*wirkliche Teilnahme*), non è un fare ma un patire (*pathos*), cioè l'esser preso e come rapito dalla contemplazione (*das hingerissene Eingenommensein vom Anblick*). [...] *Theoros*, come si sa, è colui che prende parte a una delegazione inviata alla festa, [...] dunque lo spettatore nel senso autentico della parola» (GW 1, 129-130 / VM, 271-273).

posizione e quelle dell'epistemologia novecentesca. Infatti, al di là di alcuni occasionali rimandi ad affinità o divergenze con le posizioni di autori come Popper, Kuhn o Feyerabend, un tale confronto richiederebbe senza dubbio un lavoro a sé stante¹⁵⁷. Più semplicemente, una tale ricostruzione era finalizzata a guadagnare una visione più chiara e precisa della concezione gadameriana della tecnoscienza moderna, nella cui diffusione impetuosa, universale e “dogmatica” egli individua in sostanza, come abbiamo visto, l'origine della situazione critica attuale.

In generale, inoltre, mi sembra importante chiarire che tutte le succitate caratteristiche della moderna impostazione scientifica – astrazione metodica, riduzione della verità a certezza, impostazione dualistico-coscienzialista, matematizzazione della realtà ed interesse per il dominio tecnico sul mondo – non vengono affatto messe in discussione o criticate da Gadamer quanto alla loro efficacia nello studio dei fenomeni naturali, giacché egli al contrario riconosce apertamente che esse rappresentano altrettanti punti di forza della scienza moderna i quali spiegano le ragioni dei suoi numerosi, straordinari e sorprendenti successi. A questo proposito, ritengo dunque opportuno ribadire ancora una volta come sia fondamentale da respingere ogni interpretazione che scorga nel pensiero di Gadamer una prospettiva filosofica radicalmente antiscientifica e votata a mettere in discussione la validità delle scienze fondate sul metodo. Certo, è innegabile che, almeno in una certa misura, «in Gadamer persiste la diffidenza [e] l'ostracismo nei confronti delle metodiche epistemologiche [...] anche nel quadro di una urbanizzazione della eredità heideggeriana»: tuttavia, ciò non toglie che egli «a torto [venga] considerato [come] un semplice avversario della scienza», anziché come un portavoce di una più complessa esigenza di riconoscimento

¹⁵⁷ Sul problema del rapporto tra l'ermeneutica di Gadamer e l'epistemologia contemporanea, vorrei solamente segnalare come, negli anni successivi alla pubblicazione di *Wahrheit und Methode*, il filosofo di Marburgo abbia per lo più accennato ad una possibile convergenza tra la propria concezione e la «teoria delle rivoluzioni scientifiche [di] Thomas Kuhn», la quale «critica a ragione l'immagine stilizzata di una scienza che procede secondo un andamento progressivo e lineare e mette in luce le discontinuità prodotte dall'avvicinarsi di paradigmi fondamentali di volta in volta dominanti (*jeweilige Herrschaft paradigmatischer Grundentwürfe*)» (VZW, 142 / RES, 138). Il riferimento è ovviamente all'importante studio intitolato *The Structure of Scientific Revolutions*, in cui si mostra appunto che «la scienza non si sviluppa per accumulazione di singole scoperte e invenzioni», ossia secondo un semplice «processo di accrescimento», bensì «attraverso rivoluzioni, [...] svolte fondamentali [che] scuotono la tradizione» ed interrompono l'«attività legata alla [...] scienza normale» (Th. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1999, pp. 20-25).

reciproco e di «integrazione fra la razionalità delle scienze rigorose [e] la razionalità della vita»¹⁵⁸.

Ciò che davvero importa a Gadamer, dunque, è semplicemente il fatto che l'impostazione scientifica moderna – nel momento in cui venga estrapolata ed applicata al di fuori del suo specifico ambito di validità, alla ricerca di una sua applicazione per così dire “universale” – possa rivelarsi altamente inadeguata, inutile e persino dannosa, producendo inevitabilmente delle palesi distorsioni nella comprensione dei fenomeni e finendo in ultima analisi col condurre ad un inaccettabile riduzionismo rispetto alla complessità dei fattori in gioco. È proprio questo infatti ciò che accade secondo l'autore di *Verità e metodo* nel caso di tutte le manifestazioni del mondo propriamente “umano”, che a suo giudizio risulta in definitiva assurdo e insensato tentare di analizzare, spiegare, descrivere e controllare attenendosi rigorosamente alla metodologia scientifica¹⁵⁹. In definitiva, pertanto, il problema fondamentale della filosofia di Gadamer mi sembra consistere nell'esigenza di fissare chiaramente i limiti all'oggettività del reale e, dunque, alla sua conoscibilità secondo le procedure scientifiche. Come vedremo meglio nella prossima sezione, tuttavia, tali limiti non

¹⁵⁸ M. Ferraris, *A proposito di ermeneutica e epistemologia*, in «aut aut», 217-218, 1987, pp. 246-252. Come ha scritto Josef Bleicher, infatti, Gadamer non intende affatto «contestare la scientificità dei risultati della ricerca», bensì soltanto «superare le restrizioni scientifiche della conoscenza», le quali scorgono «l'unico legittimo [...] approccio alle cose [nella] scienza metodica, interessata solo ai fenomeni che possono essere oggettivati e controllati da un soggetto apparentemente autonomo: [...] la scienza segue le leggi del proprio ambito oggettuale e può essere giudicata solo in relazione ad esso, [ma] quando [essa] trasgredisce la propria sfera di attività legittima – quella degli enti obiettivabili – usurpando il ruolo di dispensatrice di ogni verità, la coscienza ermeneutica [...] deve riaffermare il fatto che il metodo [può] solo assicurare gradi di certezza relativi a processi controllabili» ed opporsi così «alla sempre più invadente conoscenza tecnica e prassi strumentale» (J. Bleicher, *L'ermeneutica contemporanea*, il Mulino, Bologna 1986, pp. 148-156).

¹⁵⁹ Scrive infatti Gadamer in replica ad un saggio che sembra riproporre la visione dell'ermeneutica come filosofia contraria alla scienza: «ovviamente non mi è mai venuto in mente di criticare le scienze nella loro lotta per la conquista dell'oggettività (anche se nella ricerca storica, per esempio, l'oggettività rimarrà sempre limitata). Ma io mi occupo di filosofia e mi chiedo come lo spettacolare sviluppo della scienza moderna, con i suoi concetti di metodo e oggettività, si debba relazionare alla realtà vivente dello stare-al-mondo che ha luogo nella prassi sociale, nella famiglia, nel lavoro, nella politica o in ogni altro ambito. [...] Se il dominio delle scienze naturali ha successo solo in misura limitata, ciò non costituisce un'obiezione contro di esse. Questo sarebbe il caso solamente se l'applicazione della scienza conducesse alla distruzione delle basi della nostra vita» (H. G. Gadamer, *Reply to Herta Nagl-Docekal*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 205).

vengono fissati da Gadamer sulla base di una presa di posizione pregiudiziale nei confronti del metodo scientifico, bensì a partire dalla semplice ma puntuale constatazione dei vicoli ciechi in cui la sua estensione incontrollata ci ha condotti.

3.

Un (modesto) tentativo di “correzione” del cammino della modernità.

Avevamo creduto fosse gloria, vittoria,
la storia,
senza senso e sublime.

GIOVANNI LINDO FERRETTI

Una volta constatato come Gadamer individui la radice ultima dei problemi che affliggono il mondo moderno nell’universale diffusione della moderna tecnoscienza e, soprattutto, della razionalità intrinsecamente oggettivante e strumentale che la contraddistingue – una volta constatato ciò, si pone la domanda su quale contributo possa e voglia concretamente offrire la sua ermeneutica filosofica. Ora, la risposta più appropriata ad un tale quesito va probabilmente individuata nell’idea di un tentativo di “correzione” del cammino della modernità: un tentativo di “correzione” che è forse possibile articolare in una *pars destruens* – consistente, come abbiamo appena visto, nella presa d’atto che il «sapere costruttivo rivolto all’azione, [...] contrassegno della ricerca scientifica, [...] non [è] l’unico», né «quello predominante nell’economia spirituale dell’umanità» (GW 10, 39-40 / ERM, 75-77) – e in una *pars costruens* – consistente a mio giudizio nel recupero di una nozione più ampia di ragione in grado di far posto, accanto alla razionalità strumentale tecnico-scientifica, anche a forme di sapere diverse ma non meno importanti o rigorose.

In particolare, come avremo modo di vedere meglio nella prossima sezione, l’esigenza fondamentale di Gadamer è quella di recuperare e riabilitare l’importanza di tutte le differenti forme di «sapere pratico (*praktisches Wissen*)» che sono proprie della nostra esperienza “extrametodica” nella sfera della *praxis* e della *Lebenswelt*, al fine di «superare la cecità del nostro continuo fare e della sua devastazione planetaria (*die Blindheit unseres Machertums und seiner Weltverwüstung*)» e trovare una qualche forma di equilibrio (GW 3, 295 / SH, 136). Prima però vorrei tentare un rapido ma non superficiale confronto tra la prospettiva del filosofo di *Verità e metodo* e quelle di alcuni altri autori contemporanei che, sui temi della crisi e della critica della modernità, hanno

proposto delle ricostruzioni per molti aspetti affini alla sua. Una tale comparazione, infatti, oltre ad essere di per sé interessante, mi sembra soprattutto necessaria al fine di chiarire il titolo di questo capitolo: *un (modesto) tentativo di “correzione” del cammino della modernità*.

3.1. Razionalità ed irrazionalità della modernità: alcune interpretazioni.

Come ho già cercato di accennare in precedenza, con la sua diagnosi critica sul disagio della modernità Gadamer viene ad inserirsi in un’importante linea teorica che ha attraversato l’intera filosofia del Novecento, impegnando lungamente e duramente le energie di alcuni tra i maggiori pensatori contemporanei. Mi riferisco cioè a quello che è stato giustamente definito un vero e proprio «punto di vista comune [del] pensiero continentale», consistente nell’interpretazione dell’«attitudine calcolante, strumentale [e] classificatoria» che caratterizzerebbe la filosofia e la scienza moderna come un’autentica «minaccia [...] per quella [...] razionalità non strumentale ma estetica, etica, religiosa, esistenziale, che è alla base delle manifestazioni non scientifiche della cultura umana»¹⁶⁰.

Ora, in primo luogo, mi sembra assolutamente indubbia – e, per certi versi, anche decisamente scontata – la convergenza tra il discorso critico sulla modernità di Gadamer e quello del suo maestro Heidegger, il quale com’è noto individua proprio nel «pensiero meramente calcolante (*bloss rechnendes Denken*)» votato all’«assicurazione calcolabile degli oggetti (*berechenbare Sicherstellung der Gegenstände*)»¹⁶¹ la forma di razionalità tipica del mondo moderno. Un mondo che, a giudizio del filosofo di Meßkirch, risulta ormai pressoché «completamente dominato dalla volontà di sapere della scienza moderna», la quale si inserisce «in modo sempre più decisivo [...] in tutte le forme di organizzazione della vita [ed] è sul punto di estendere [la sua] potenza su tutto il globo terrestre»¹⁶². Ma ritengo anche si possa dire che il semplice uso, da parte di Gadamer, della categoria della *Zweckrationalität*, lo ponga in qualche modo nelle vicinanze

¹⁶⁰ F. D’Agostini, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent’anni*, Cortina, Milano 1997, p. 32.

¹⁶¹ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, pp. 204-205.

¹⁶² M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., pp. 28-29.

dell'analisi della modernità proposta da Max Weber. Com'è noto, infatti, in *Wirtschaft und Gesellschaft* questi propone «una tipologia generalissima [...] secondo cui [...] ogni azione può essere ricondotta principalmente all'uno o all'altro di quattro tipi ideali: [...] azione tradizionale / affettiva / razionale rispetto al valore / strumentalmente razionale»¹⁶³. Quindi, nella *Vorbemerkung* al primo volume dei *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, egli evidenzia come proprio quest'ultimo tipo di agire razionale sia alla base «della razionalizzazione come processo dominante dell'età moderna» e costituisca addirittura la vera e propria «vocazione dell'Occidente»¹⁶⁴. Secondo Weber, cioè, la «razionalizzazione intellettualistica a opera della scienza e della tecnica» rappresenta «la frazione più importante» del moderno «processo di intellettualizzazione [e] disincantamento del mondo», fondato sull'idea di «dominare [...] tutte le cose mediante un calcolo razionale»¹⁶⁵ e destinato a sfociare nella formazione di sistemi burocratici nell'ambito di ogni tipo di organizzazione.

Ora, può risultare interessante come una certa prossimità con queste tesi sia stata ammessa dallo stesso Gadamer (seppure soltanto attraverso alcuni sporadici accenni), il quale infatti ha apertamente riconosciuto al sociologo di Erfurt non soltanto il merito di aver «preconizzato già all'inizio del [XX] secolo il destino del progressivo disincanto del mondo come destino della crescente burocratizzazione (*wachsende Bürokratisierung*)» (LT, 115 / ET, 87), ma anche la capacità di aver esercitato una straordinaria influenza sugli sviluppi successivi della filosofia novecentesca, dal momento che «in ultima analisi» – come afferma Silvio Vietta nei suoi colloqui con

¹⁶³ G. Poggi, *Incontro con Max Weber*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 61-62.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 92. Nella suddetta *Vorbemerkung*, si legge infatti: «proprio qui, in terra d'Occidente, e soltanto qui, si sono prodotti dei fenomeni culturali i quali – almeno come ci piace raffigurarceli – si sono trovati in una direttrice di sviluppo di significato e di validità *universali*. [...] *Solo* in Occidente, [...] lo sviluppo scientifico [e] quello artistico, [...] quello politico [e] quello economico [...] hanno imboccato [...] una forma specifica di razionalizzazione» che si caratterizza per un rapporto imperioso con la realtà e per una tenenza all'estensione universale (M. Weber, *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1976, vol. 1, pp. 89-101). Secondo Weber, pertanto, «quello che è peculiare all'Occidente è *un certo tipo* di razionalità caratterizzato dall'intento di [...] controllare, manipolare, modificare [e] asservire la realtà, [...] e di rendere per quanto possibile prevedibili e calcolabili i risultati dell'agire»: un «tipo di razionalità» che, a suo giudizio, «è [il] più incline [...] a ispirare un progetto di razionalizzazione», ossia una «tendenza a privilegiare sistematicamente, in tutti gli aspetti della società e della cultura, modalità di pensiero e di azione di carattere razionale» (G. Poggi, *Incontro con Max Weber*, cit., pp. 65, 92-93).

¹⁶⁵ M. Weber, *La scienza come professione – La politica come professione*, Mondadori, Milano 2006, pp. 19-21.

Gadamer, ricevendo l'approvazione del filosofo tedesco – «l'intera critica della ragione e della razionalità (*Vernunft- und Rationalitätskritik*) del XX secolo risulta orientata sul concetto weberiano di razionalità» (IG, 49 / AC, 45)¹⁶⁶. In effetti, si può dire che Weber rappresenti per certi versi il punto di partenza obbligato per una breve ricognizione su questi temi, dal momento che proprio partendo dalle sue analisi «molti autori», in seguito, hanno proposto «una generale lettura della modernità, filtrata attraverso le lenti del concetto di “razionalità rispetto allo scopo” [o] “razionalità strumentale”», che ha finito col trasformare «modernità e razionalità strumentale [in] un tutt'uno»¹⁶⁷. Ossia, col «far coincidere la modernità con lo sviluppo [...] onnicomprensivo di una modalità di azione e di organizzazione istituzionale coincidente con [tale] razionalità, [...] al punto che ogni male della modernità» è stato ricondotto in ultima analisi alla «razionalità strumentale e [alla] logica di dominio a essa connessa»¹⁶⁸.

¹⁶⁶ A questo proposito, può risultare interessante anche notare come Gadamer dichiara talvolta che, «prima dell'incontro con Heidegger, la figura principale della [sua] giovinezza fu [proprio] Max Weber», la cui «sociologia valutativa [...] rappresentava una sorta di fanatismo scientifico» e costituì «la grande provocazione sotto la quale [egli] intrapres[e] i [suoi] primi passi» (*Interview with Hans-Georg Gadamer*, in «Theory, Culture & Society», cit., p. 31). Inoltre, in altre occasioni Gadamer riconosce insieme al suo interlocutore come la stessa «critica del pensiero calcolante (*Kritik des rechnenden Denkens*)» avanzata da Heidegger vada per certi versi «in una direzione simile alla rappresentazione della razionalità occidentale proposta da Weber» (IG, 49 / AC, 44). Sulle eventuali, possibili affinità riscontrabili tra Heidegger e Weber sul problema del destino della modernità, si veda anche R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, TEA, Milano 2001, secondo il quale il famoso saggio *Die Zeit des Weltbildes*, «riprendendo e rovesciando i pensieri di Max Weber sul mondo disincantato dei moderni», avrebbe invece dischiuso lo spazio per la discussione sul «nostro “incanto” determinato dal mondo della tecnica» (*Ivi*, p. 359).

¹⁶⁷ A. Ferrara – M. Rosati, *Affreschi della modernità*, cit., pp. 150-151.

¹⁶⁸ *Ibid.* Chiaramente, spesso tali ricostruzioni della modernità incentrate sul pervasivo predominio della razionalità strumentale risultano permeate da un forte pessimismo, talvolta sfociante in vero e proprio fatalismo. Infatti, come ha notato Marshall Barman (per la verità, in maniera decisamente polemica) «i critici della modernità del ventesimo secolo [hanno] compreso i modi in cui la tecnologia e l'organizzazione sociale moderne [determinano] il destino dell'uomo, ma» rispetto alle «grandi menti critiche del diciannovesimo secolo» hanno smarrito la fiducia nella «capacità [degli] individui moderni [...] di rendersi conto di questo destino [e] una volta riusciti in ciò di combatterlo». Si è assistito così ad «una serie angosciata e pressoché infinita di variazioni sugli argomenti weberiani della gabbia d'acciaio», a cominciare dagli «atteggiamenti intellettuali di Ortega, Spengler, Maurras, T. S. Eliot e Allen Tate», passando per «il modello “a una dimensione”» dei Francofortesi i quali «proclamava[no] che non era possibile alcun cambiamento», sino ad arrivare alle «tecnologie moderne di potere» descritte da Foucault, il quale «intesse una ragnatela, una gabbia d'acciaio molto più resistente di qualsiasi materiale Weber possa mai aver immaginato, in cui nessuna forma di vita può penetrare, [in cui] la libertà non esiste [e]

In particolare, questo tipo di discorso è stato ripreso e portato avanti «dal pensiero della Scuola di Francoforte, che conosceva [...] la sua massima affermazione [negli] stessi anni» in cui veniva pubblicato *Verità e metodo*, e la cui posizione riguardo alla «crescente affermazione della scienza» basata sulla matematizzazione del mondo e sul predominio della razionalità strumentale è stata giustamente riconosciuta come «non lontana da quella dell'Husserl della *Crisi delle scienze europee* o [da quella] di Gadamer»¹⁶⁹. Particolarmente vicino al filosofo di Marburgo, in questo senso, mi sembra il discorso condotto da Max Horkheimer in *Eclipse of Reason*, il cui «intento è quello di esaminare il concetto di razionalità che sta alla base della contemporanea cultura industriale» e di evidenziare il «profondo mutamento avvenuto negli ultimi secoli nel pensiero occidentale» con la riduzione della razionalità a mera «ragione soggettiva [in quanto] capacità di calcolare le probabilità e di coordinare i mezzi adatti con un dato fine»¹⁷⁰. Secondo Horkheimer, soprattutto, «il fatto che la ragione [venga] ridotta a puro strumento» comporta inevitabilmente una sua «umiliazione [e] neutralizzazione»: anzi, finisce col «distruggere la sostanza stessa della ragione» e col condurre ad una «situazione di razionalità irrazionale»¹⁷¹ che, a suo giudizio, caratterizzerebbe proprio la nostra epoca.

Si tratta di una diagnosi critica molto nota e molto importante, la quale presenta non poche affinità – ma anche non poche differenze, soprattutto per quanto riguarda il pessimismo radicale che anima gli studi dei Francofortesi – con quella di Gadamer, secondo il quale parimenti si assiste oggi ad «una svalutazione del concetto stesso di ragione (*eine Abwertung des Begriffs von Vernunft selber*)», ridotta ormai alla «capacità di trovare i mezzi adatti al raggiungimento di scopi dati (*Findung der rechten Mittel zu gegebenen Zwecken*) la cui ragionevolezza non viene neppure dimostrata» (GW 8, 167, SE, 83). Così, alla fine, «la razionalità del moderno apparato di civilizzazione» finisce col configurarsi «nel suo nucleo ultimo [come] una razionale irrazionalità (*eine rationale Unvernunft*), [come] una sorta di rivolta dei mezzi contro il predominio dei fini» (GW 8, 167 / SE, 83). E del resto, come ho già avuto modo di ricordare, in alcune occasioni lo stesso Gadamer accenna chiaramente all'esistenza di un'affinità tra i temi

ogni forma di intervento critico suona a vuoto perché il critico e la critica stessi sono [...] “un ingranaggio [della] macchina panoptica”» (M. Berman, *L'esperienza della modernità*, cit., pp. 40-47).

¹⁶⁹ C. Gentili, *Ermeneutica e metodica*, Marietti, Genova 1996, p. 34.

¹⁷⁰ M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 2000, pp. 9-13.

¹⁷¹ *Ivi*, pp. 10, 51-81.

della «tensione tra “verità e metodo” e [della] “perdita della ragione” (*Eclipse of reason*) [...] in un’epoca in cui la scienza esercita sempre di più il dominio sulla natura e l’amministrazione della vita comune dell’uomo (*Verwaltung des menschlichen Zusammenlebens*), [...] sviluppando la potenza di un autentico accecamento (*die Macht einer echten Verblendung*)» (GW 2, 251).

Si tratta inoltre di una diagnosi critica che, nei decenni successivi, è stata ripresa ed approfondita da altri pensatori, talvolta passando anche attraverso una parziale revisione o una vera e propria “radicalizzazione” delle tesi originarie. Basti pensare, per esempio, a certi momenti dell’opera di Michel Foucault in cui forse è possibile scorgere una qualche forma di “filiazione” – seppure probabilmente inconsapevole, e comunque intrecciata all’apporto proveniente da esperienze e motivi di pensiero differenti – dal discorso francofortese sul problematico rapporto tra modernità e razionalità. Nel senso che anch’egli dedica minuziose e approfondite analisi al «volto “feroce” della modernità, [alla] specificità delle sue tecniche di dominio» ed alla sua «razionalità [...] improntata a un principio produttivistico ed efficientistico»: un’analisi «che coincide in larga misura con l’idea francofortese della razionalità strumentale» ed approda infine al ritratto di una «società disciplinare» che, in linea estremamente generale, può anche essere interpretata come una “evoluzione” della «weberiana gabbia d’acciaio e [della] società totalmente amministrata di Adorno e Horkheimer»¹⁷².

¹⁷² A. Ferrara – M. Rosati, *Affreschi della modernità*, cit., pp. 159-161. Com’è noto, è principalmente negli «scritti foucaultiani degli anni Settanta» – ad esempio *Surveiller et punir* e *La Volonté de savoir* – che «il riferimento al potere, o meglio alle *relazioni di potere*, [diventa] costante» e va a sfociare nella descrizione del costituirsi, «tra XVIII e XIX secolo», di «una società perfettamente organizzata, attraversata cioè in ogni sua parte da quell’istanza di normalizzazione che caratterizza il potere-sapere moderno.» (S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 87-106). In breve, secondo Foucault «nelle società moderne [...] il nesso *potere-sapere* attraversa l’intera gamma delle relazioni sociali, [...] il potere è sparso dappertutto [ed] è immanente a ogni altra forma di relazione sociale»: si diffondono «livelli di verità e metodi di verifica strettamente imparentati con la conoscenza scientifica, [...] *discipline* tendenti al controllo minuzioso della vita degli individui [e] ad un processo di assoggettamento costante [che] tende a standardizzare la singolarità all’interno di un sistema di uguaglianze formali» (*Ivi*, pp. 90-101). «Il regime disciplinare» che ne risulta «comporta così la diffusione generalizzata di un principio di sorveglianza [...] che investe la costituzione dell’individuo e prende in carico tutta l’organizzazione della sua vita», e quel che viene a costituirsi è dunque una vera e propria «nuova *anatomia politica*», fondata su un «funzionamento [che] si rende anonimo e automatico [e] viene a diffondersi ovunque nell’organizzazione sociale», rendendo estremamente problematica la ricerca di spazi “liberi” per l’emancipazione (*Ivi*, pp. 102-108).

Da ultimo, si può dire che la «linea di pensiero che passa per Max Weber e per la Scuola di Francoforte» metta capo alla monumentale *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) di Jürgen Habermas, «continuatore critico [di tale] linea di pensiero», il quale ha parimenti giudicato «inseparabile [...] l'analisi della modernità, delle sue patologie e dei suoi fattori di crisi [...] da quella della razionalità e della razionalizzazione», ma ha altresì ritenuto di poter individuare un «deficit [nelle] teorie della modernità sviluppate tanto da Max Weber quanto da Horkheimer e Adorno» dovuto al «fatto che a esse [mancherebbe] un concetto sufficientemente differenziato e articolato della razionalità»¹⁷³. Per Habermas, infatti, se è vero che «la crisi del progetto moderno nasce perché [...] lo sviluppo della razionalità sistemica finisce per compiersi a spese di quello della razionalità comunicativa», ciò nondimeno «la razionalità tecnico-scientifica [o] sistemica non può essere negata astrattamente o subita pessimisticamente, [bensì] dev'essere piuttosto riconosciuta nella sua legittimità [e] circoscritta all'ambito che le è legittimo»: sotto questo punto di vista, pertanto, «l'interpretazione che Habermas delinea delle patologie della modernità [...] si colloca in uno stretto rapporto, [sia] di continuità [che] di frattura, con la lettura weberiana e con quella primo-francofortese della modernità»¹⁷⁴.

3.2. Contro il fatalismo e la filosofia della storia.

Alla fine di tutto questo discorso, mi sembra dunque che possa essere sostanzialmente accolta l'interpretazione proposta dallo stesso Habermas nel famoso saggio sull'*Urbanizzazione della provincia heideggeriana*, nel quale «l'ermeneutica di

¹⁷³ S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 101-105.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 116. Il fatto che, secondo Habermas, «le patologie del mondo moderno nascono [da una] “colonizzazione del mondo della vita”» ad opera della razionalità strumentale tecnico-scientifica che tende sempre più «a proporsi come modello unico» (*Ivi*, pp. 116-117), mi sembra in qualche modo ricondurlo nelle vicinanze di Gadamer, a dispetto delle polemiche sorte tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta a proposito del rapporto tra ermeneutica e critica dell'ideologia. In questo senso, è stato infatti notato che le teorie dei due filosofi possono considerarsi come «due modi di concepire [...] il ruolo della ragione nell'epoca post-metafisica, il suo potere critico, i suoi limiti, le sue possibilità, le sue prospettive, [...] all'interno di una [stessa] forma peculiare [...] di *razionalità pratica e comunicativa*» (A. De Simone, *Il paradigma ermeneutico della ragione. Gadamer e Habermas*, in «Hermeneutica», 1997, pp. 326-327).

Gadamer» – con la sua diffidenza verso «quel concetto di “conoscenza metodologicamente oggettiva” che vorrebbe riservare alle sole scienze sperimentali il monopolio della facoltà umana del conoscere», e con la sua preoccupazione per la «colonizzazione del mondo vitale» messa in atto «ai nostri giorni [...] da parte degli imperativi di un’incontrollata crescita economica [e] di una settorializzazione formalizzata e giuridificata della società» – viene letta come una «lettura della modernità [che] coniuga [...] la critica heideggeriana della tecnica [...] con una critica della ragione strumentale che ha origini diverse»¹⁷⁵ (precisamente, nel pensiero di Weber prima, e nella sua ripresa e prosecuzione da parte dei Francofortesi poi). Tutta questa serie di analogie tra Gadamer e alcuni altri pensatori fondamentali del Novecento consente sicuramente di far luce su alcuni aspetti del discorso filosofico gadameriano e, soprattutto, sulla sua appartenenza al contesto problematico relativo alla lettura della modernità attraverso la lente della razionalità strumentale e del «pensiero calcolante». Tuttavia, la constatazione di tali indubbe affinità non deve condurre a mio giudizio ad un’affrettata assimilazione tra le diverse forme di discorso critico intorno alla modernità. In particolare, mi sembra opportuno sottolineare come il discorso gadameriano non vada confuso con quello di altri eminenti critici della modernità che, traendo per certi versi le estreme conseguenze dalla diagnosi critica sulla condizione presente, hanno «spinto sempre più lontano [la] critica della modernità» sino ad arrivare a forme di «critica globale e radicale» e di «denuncia [di un] presunto potere assoluto», se non proprio ad una vera e propria «ossessione della crisi»¹⁷⁶.

Inoltre, come ho già avuto modo di accennare, il tema della “crisi della modernità” risulta sempre strettamente intrecciato a quello della “crisi della ragione”: un tema che, com’è noto, attraversa praticamente per intero la storia della filosofia e della cultura del XX secolo. Infatti, se il pensiero d’inizio secolo è stato fortemente segnato da quello che è stato efficacemente definito il paradigma della «razionalizzazione distruttiva»¹⁷⁷, alla fine del secolo – come ha polemicamente rilevato

¹⁷⁵ J. Habermas, *Profili politico-filosofici*, Guerini, Milano 2000, pp. 257-261.

¹⁷⁶ A. Touraine, *Critica della modernità*, cit., pp. 193-195.

¹⁷⁷ F. Papa, *Razionalizzazione distruttiva*, Guida, Napoli 1990. Con questa calzante espressione, l’autrice identifica infatti la «tendenza [di pensiero] che, nell’età della crisi» (cioè, nei primi decenni del Novecento) ha accomunato un’intera «generazione di intellettuali diversificata all’interno quanto alle prospettive», la quale in buona sostanza coglieva nel «rovesciamento radicale dello sviluppo in distruzione e morte [...] l’esito più vistoso [...] di un’idea di ragione e di progresso legata all’illuminismo, alla scienza, alla tecnica, al capitalismo» (*Ivi*, pp. 8-9).

Jürgen Habermas – «la critica totalizzante [o] radicale della ragione è divenuta quasi di moda»¹⁷⁸. Ora, pur tenendo conto della *vis* polemica indubbiamente presente nella ricostruzione habermasiana – la quale ne rende per certi versi dubbia la piena attendibilità ed “obiettività” –, ciò che qui ci interessa è semplicemente il fatto che la posizione di Gadamer non sia mai arrivata a tali “picchi” di «critica totalizzante» della razionalità moderna e, soprattutto, che essa abbia sempre puntato non tanto a rinvenire un «Altro dalla ragione» (considerata comunque come di per sé violenta e tirannica), quanto piuttosto a recuperare la ricchezza delle diverse forme di sapere e di esperienza e la varietà delle «vie della ragione»¹⁷⁹.

Ma il punto che qui mi preme maggiormente sottolineare è rappresentato dal fatto che, in non poche occasioni, una siffatta critica radicale della modernità e della razionalità sia infine sfociata in visioni tragicamente pessimistiche dell’intero corso della storia, sino all’elaborazione di vere e proprie filosofie della storia “negative”. Come ha scritto Karl Löwith, infatti, «a partire dalla metà del [XIX] secolo, la struttura della storia europea non si configura più negli spiriti lungimiranti secondo lo schema del *progresso*, ma secondo quello della *decadenza* [e] nell’ambito della letteratura e della filosofia europee si assiste [così] a una serie ininterrotta di critiche alla civiltà e di autocritiche»¹⁸⁰. Il caso più eclatante, in questo senso, è probabilmente rappresentato dal *Tramonto dell’Occidente* di Oswald Spengler – un testo che, come abbiamo ricordato nella prima parte del nostro lavoro, ha sicuramente esercitato una profonda influenza sulla generazione di Gadamer –, nel quale si espone infatti una «vera e propria filosofia della storia e della crisi a curvatura scettico-nichilistica, [...] dai toni cupi e apocalittici», secondo la quale «la forza vitale della civiltà occidentale [...] sarebbe entrata nella fase del suo tramonto» e ciò «non per caso, ma per una ineluttabile

¹⁷⁸ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 303. Com’è noto, ciò che Habermas contesta è il fatto che, sulla base di una serie di letture genealogico-decostruttive in vario modo ispirate alle “ermeneutiche del sospetto” di Marx, Nietzsche e Freud, si sia diffusa «una radicale critica della ragione che non protesta soltanto contro la deformazione dell’intelletto a ragione strumentale, ma che equipara bensì, in generale, ragione e repressione, per poi cercare rifugio, in modo fatalistico o estatico, in qualcosa di totalmente altro» (J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 13).

¹⁷⁹ Mutuo quest’espressione da Enrico Berti, il quale non a caso indica proprio nell’«ermeneutica gadameriana [...] uno dei più convincenti tentativi compiuti dal pensiero contemporaneo per configurare una alternativa alla razionalità scientifica», senza con ciò ricadere nella «crisi generale della razionalità» (E. Berti, *Le vie della ragione*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 17-29).

¹⁸⁰ K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 29.

necessità che sta scritta nei ritmi vitali della storia» e che «non concede la libertà di scegliere o rifiutare», ma impone semplicemente e duramente di «accettare questo destino [...] a chi è preso nella ruota della storia universale»¹⁸¹.

Ma ritengo che possano rientrare in questo schema almeno in parte (e, comunque, sempre a patto di tenere presenti la specificità ed originalità delle loro tesi, delle quali è qui possibile offrire soltanto una rapida schematizzazione) anche le prospettive dischiuse da due autori che, come abbiamo appena visto, si trovano piuttosto vicini alla mentalità e alla posizione filosofica di Gadamer. Mi riferisco a Martin Heidegger e Theodor W. Adorno, i quali nonostante le ben note frizioni e rivalità reciproche si trovano però in qualche modo accomunati non soltanto dalla critica ad una modernità unilateralmente dominata dal *rechnendes Denken* e dalla *Zweckrationalität*, ma anche dallo sviluppo di una concezione lineare e per certi versi “deterministica” della storia (in quanto retta da una sorta di “perversa” logica immanente), il cui *telos* non è più rappresentato dal progressivo superamento di una condizione di “negatività” sino al conseguimento di una conciliazione dei dissidi e delle conflittualità, bensì al contrario da un incessante approfondirsi ed aggravarsi della crisi, sino allo sbocco conclusivo nella catastrofe totale rappresentata proprio dalla nostra epoca¹⁸².

¹⁸¹ F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., pp. 67-68. Come ho già avuto modo di accennare, peraltro, Gadamer non esita a prendere le distanze dalle ricostruzioni spengleriane relative ai “necessari” ritmi che regolerebbero la nascita, la crescita e la decadenza delle civiltà, definendo senza mezzi termini *Il tramonto dell'Occidente* come un «romanzo di scienza e fantasia storico-mondiale» (GW 2, 480 / VM 2, 458) ed il suo autore come un «geniale dilettante» (GW 10, 209 / ERM, 411), dotato di una «fantasia sovradimensionata [ed] un'evidente carenza di critica e autocontrollo» (GW 10, 49 / ERM, 95).

¹⁸² Proprio su questo tema, è possibile rinvenire «profonde affinità» tra due pensatori come Heidegger e Adorno, sotto molti aspetti notevolmente distanti tra loro e anzi, com'è noto, apertamente “rivali”. Come è stato giustamente notato, infatti, «è stata sempre una delle obiezioni ricorrenti della teoria critica, il fatto che Heidegger avesse mitizzato e mistificato il corso del mondo, sottraendolo in linea di principio e in quanto *destino dell'essere* all'agire intenzionale dell'uomo»; tuttavia, «nella *Dialettica dell'illuminismo* [...] l'ambito specifico della teoria della società [viene] esteso a un ambito di storia universale [in cui] la relazione di *assoluto accecamento di ragione e dominio*» sovrasta sempre «l'agire intenzionale degli uomini», realizzandosi «senza il loro sapere [ma] attraverso il loro agire». In questo modo, «attraverso la loro totalizzazione, *nel senso della filosofia della storia*, di un modello di ricostruzione originariamente proprio della teoria della società, Horkheimer e Adorno approdano alla fine a quella *mitizzazione e mistificazione del corso del mondo*, che costantemente rimproveravano a Heidegger» (H. Schnädelbach, *Fare filosofia dopo Heidegger e Adorno*, in L. Cortella – M. Ruggenini – A. Bellan (a cura di), *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli, Roma 2005, pp. 189-190, corsivi miei).

Per Heidegger infatti, soprattutto nella seconda fase del suo pensiero (quella cioè successiva alla *Kehre*), la storia viene ad assumere i tratti di una «storia dell'essere (*Seinsgeschichte*)» intesa come «storia di decadenza (*Verfallsgeschichte*)», la cui origine viene scorta nella filosofia dei Greci¹⁸³ ed il cui sbocco “necessario” – in quanto conseguenza di un «oblio dell'essere (*Seinsvergessenheit*)» che, col passare degli anni, Heidegger concepisce sempre meno come il frutto di un errore umano e sempre più come una sorta di misterioso “destino” – viene ravvisato nel disperato nichilismo dell'attuale civiltà della tecnica, dal quale «ormai solo un dio può salvarci»¹⁸⁴. Sotto

¹⁸³ In un primo momento, nello scritto sulla *Dottrina platonica della verità* Heidegger afferma che «per i Greci, agli inizi, la velatezza (*Verborgenheit*), intesa come un velarsi, domina l'essenza dell'essere, [e] la verità significa inizialmente ciò che è strappato a una velatezza», laddove con Platone «l'essenza della verità abbandona il tratto fondamentale della svelatezza, [...] si trasferisce nell'essenza dell'*idea* [e] diventa *orthotes*, correttezza dell'apprensione e dell'asserzione», dando così inizio all'«oblio dell'essere» perdurante sino ai nostri giorni (M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994, pp. 178-185). In seguito, invece, nel saggio *La fine della filosofia e il compito del pensiero* egli ritiene di poter ravvisare l'origine dell'«oblio dell'essere» già nella speculazione dei Presocratici e spiega che «l'affermazione di un mutamento d'essenza della verità, cioè dalla non-ascosità alla giustezza, esattezza (*von der Unverborgenheit zur Richtigkeit*) non è più sostenibile», in quanto «si deve riconoscere che l'*aletheia*, la non ascosità (*Unverborgenheit*) [...] fu esperita immediatamente e solo come *orthotes*, come esattezza del rappresentare e giustezza dell'enunciare» (M. Heidegger, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1987, p. 185).

¹⁸⁴ A sostegno di una tale lettura, si possono citare alcuni passi particolarmente eloquenti. Ad esempio: «*il destino [...] determina l'essenza di ogni storia. La storia non è [...] il puro e semplice compiersi dell'attività umana, [bensì] invio di un destino. [...] L'uomo è governato dal destino del disvelamento, [...] l'essenza della tecnica moderna consiste nell'im-posizione [e] questa appartiene al destino del disvelamento*» (M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., pp. 18-19, corsivi miei). Oppure: «*il pensiero essenziale [...] risponde all'esigenza dell'essere, [...] si prodiga nella salvaguardia della verità dell'essere per l'ente, [...] pone attenzione ai lenti segnali di ciò che sfugge a ogni calcolo, e riconosce in essi l'imprevedibile avvento dell'ineluttabile*» (M. Heidegger, *Segnavia*, cit., pp. 263-265, corsivo mio). Oppure ancora: «*nell'imperialismo planetario dell'uomo tecnicamente organizzato, il soggettivismo dell'uomo raggiunge quel culmine da cui l'uomo non scenderà che per adattarsi sul piano della uniformità organizzata e per installarsi in essa. [...] L'uomo non può svincolarsi da questo destino (Geschick) della sua essenza moderna, né può sospenderlo con una decisione sovrana*» (M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., p. 97 n, corsivo mio). Infine: «*il tramonto della verità dell'essente accade necessariamente [e] le conseguenze di questo avvenimento sono i fatti della storia universale di questo secolo. [...] Le “guerre mondiali” [e] le pretese di dominio dei capi [...] sono la conseguenza necessaria [...] dell'abbandono dell'essere, [...] del fatto che l'essente è passato nel modo d'essere dell'erramento (Irrnis). [...] Nessun semplice agire cambierà la condizione del mondo perché l'essere in quanto efficacia e azione rende ogni essente impenetrabile all'evento (Ereignis)*» (M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., pp. 46-65). Bisogna anche dire, però, che Heidegger invita sempre a tenere rigorosamente distinti i termini

questo punto di vista, pertanto, «il risultato cui Heidegger perviene è non solo che *l'essere è la storia dell'essere*, ma che *la storia è nichilismo*» e che è «dunque [il] nichilismo che domina il suo destino»: ossia, che «*l'essere è la storia della sua necessaria assenza*, del suo irrimediabile fare difetto», del suo «sottrarsi (*Entzug*) e restare-via (*Ausbleiben*)»¹⁸⁵.

Per quanto riguarda Adorno, invece, si può dire che «l'ardita tesi avanzata [nella] *Dialettica dell'illuminismo*» consista nell'avanzamento del «sospetto che [...] il progetto dell'Illuminismo fosse [...] *destinato fin dall'inizio* a farci precipitare in un mondo kafkiano [e] a portare ad Auschwitz e Hiroshima»: ovvero, che esso «fosse *destinato* a ritorcersi contro se stesso e a trasformare la ricerca dell'emancipazione umana in un sistema di oppressione universale», a causa della «logica di dominio e di oppressione [...] che si nasconde dietro alla razionalità dell'Illuminismo»¹⁸⁶. A partire da una tale concezione di fondo, risulta perciò comprensibile perché Adorno, nei suoi scritti, adoperi a più riprese espressioni estremamente dure ed impietose quali: «*corso inevitabile della storia*», «*logica della storia* [che] è distruttiva», «forze storiche oggettive», «*inevitabilità della prigionia* [che] è nella logica della storia», «*fatalità* che individua gli uomini solo per meglio schiacciarli», «violenza arcaica che [...] *guida silenziosamente ogni passo*», «assurdità [che] si perpetua e si riproduce mediante se stessa», «*corso del mondo* [che] è sconvolto», «odierna cultura di massa [che] è *storicamente necessaria*», «macchina infernale che è la storia». In *Mimima moralia*, addirittura, egli scrive a questo proposito che nella «violenza cieca e disordinata» dei primordi «era già teleologicamente implicita la violenza scientificamente organizzata di oggi»¹⁸⁷. E quasi vent'anni dopo, nella *Negative Dialektik*, egli dichiara esplicitamente

Geschick e *Schicksal* e, in questo senso, precisa che le sue «affermazioni significano qualcosa di diverso dai discorsi spesso ripetuti secondo i quali la tecnica è il fato (*Schicksal*) della nostra epoca, dove fato significa l'inevitabilità di un processo immodificabile» (*Ivi*, pp. 18-19).

¹⁸⁵ M. Ruggenini, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 237-238.

¹⁸⁶ D. Harvey, *La crisi della modernità*, cit., pp. 26-27 (corsivi miei). In questo senso, è stato giustamente affermato che «*la dialettica dell'illuminismo è innanzitutto una filosofia della storia*», in quanto «essa tenta di identificare i diversi stadi [della] egemonia dell'azione strumentale, e ognuno di essi è analizzato come sviluppo e *conseguenza necessaria* del precedente», con «il culmine di questo processo» individuato «nella società amministrata del XX secolo, nella sua triplice versione della società di massa americana, della regressione nazista e della pianificazione globale a sfondo autoritario dello Stato sovietico» (A. Ferrara – M. Rosati, *Affreschi della modernità*, cit., p. 68, corsivi miei).

¹⁸⁷ Th. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994, p. 287.

che la «storia universale conduce [...] dalla fionda alla megabomba [e] termina nella minaccia totale dell'umanità organizzata contro gli uomini organizzati»: ragion per cui «lo spirito universale [va] identificato come la catastrofe permanente»¹⁸⁸!

Ora, se mi sono brevemente soffermato su queste autorevoli – per quanto senza dubbio anche estreme e molto discutibili – letture della crisi della modernità, è semplicemente per evidenziare come Gadamer, per quanto si trovi effettivamente vicino a posizioni di questo genere sul piano della diagnosi critica e dell'interpretazione del moderno, sembri invece distanziarsene in maniera netta ed inequivocabile nel momento in cui da tali diagnosi si cerca di desumere una visione complessiva del presente, del passato e persino del futuro improntata ad un pessimismo generale e, soprattutto, incentrata su una qualche idea di corso “inevitabile” della storia. In primo luogo infatti, come abbiamo già avuto modo di vedere, Gadamer si mostra refrattario per principio a condividere qualsiasi atteggiamento intellettuale votato al pessimismo radicale e alla disperazione (quale è indubbiamente quello assunto molte volte dai pensatori della Scuola di Francoforte, non a caso sarcasticamente ribattezzata da György Lukács «il Grand Hotel Abisso»). In secondo luogo, inoltre, egli non sembra condividere con Adorno, Heidegger e tanti altri protagonisti della filosofia contemporanea la sfiducia complessiva nella razionalità, dovuta al (presunto) nesso intrinseco tra quest'ultima e la violenza, il potere, la brama di dominio e di assoggettamento¹⁸⁹. Infine, mi sembra

¹⁸⁸ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 286. A questo proposito, si veda anche lo sferzante giudizio espresso da Adorno nell'importante saggio *Fortschritt* del 1962, in cui si legge che «il corso del mondo [e] il progresso, dalla fionda alla bomba atomica, non [sono] che una risata infernale» (Th. W. Adorno, *Parole chiave: modelli critici*, Milano, SugarCo, 1974, p. 52)!

¹⁸⁹ In alcune occasioni, anzi, Gadamer mostra di voler prendere cautamente ma chiaramente le distanze dal «sospetto radicale» e dal «nuovo concetto di interpretazione [...] sviluppato nella critica dell'ideologia, nella psicoanalisi e [soprattutto] nel pensiero direttamente o indirettamente ispirato dal lavoro di Nietzsche», affermando che «è troppo netta la dicotomia» tra la sua «ermeneutica filosofica» e le varie forme di «ermeneutica del sospetto (per dirla con Ricoeur)», e che a suo giudizio «non vi è alcun modo per riconciliarle» (H. G. Gadamer, *The Hermeneutics of Suspicion*, in G. Shapiro – A. Sica (a cura di), *Hermeneutics. Questions and Prospects*, The University of Massachusetts Press, Amherst 1984, p. 58). Come si legge ancora in un altro saggio, «ci troviamo di fronte a due estremi: da un lato, c'è l'interpretazione nel senso di Nietzsche [o] di Marx e Freud», ossia nel senso dello «smascheramento di significati fittizi; [...] dall'altro, c'è l'esperienza vitale dei processi comunicativi, lo sviluppo effettivo della vita quotidiana», in cui non c'è «posto per l'interpretazione smascherante» (H. G. Gadamer, *The Conflict of Interpretations*, in R. Bruzina – B. Wilshire (a cura di), *Phenomenology: dialogues and bridges*, State University of New York Press, Albany 1982, pp. 299-303). «Come possiamo sperare di conciliare questo radicalismo dell'interpretazione smascherante con un atteggiamento di partecipazione

importante notare come il filosofo di *Verità e metodo* si sia sempre mostrato piuttosto scettico nei confronti di ogni tentativo di elaborare una concezione filosofica della storia – sia essa di tipo progressista o “catastrofista”, improntata all’ottimismo o viceversa al pessimismo – che pretenda di cogliere il significato ultimo e nascosto del divenire storico e di abbracciare così quest’ultimo nella sua totalità con un unico sguardo, formandosene per così dire una visione globale ed “unificata”.

In tale pretesa, infatti, egli scorge non soltanto un’esperienza assolutamente eterogenea rispetto alla nostra effettiva modalità di relazionarci agli eventi storici – la quale non coglie mai il senso assoluto della storia ma solo prospettive parziali e limitate, e per giunta spesso in maniera caotica e confusa – ma anche un gesto di *hybris*, consistente nel tentativo dell’uomo di elevarsi al di sopra della propria ineliminabile finitezza e condizionatezza per conseguire una specie di conoscenza storica “assoluta” che invece, secondo Gadamer, ci è costituzionalmente preclusa¹⁹⁰. In questo senso, in *Verità e metodo* egli sottolinea come «l’interprete della storia [sia] sempre esposto al rischio di ipostatizzare il contesto di eventi entro il quale egli riconosce un senso (*den Zusammenhang, in dem er einen Sinn erkennt*)» (GW 1, 377 / VM, 765). Per Gadamer, infatti, «la storia [si] costituisce» di un’«infinita rete di motivazioni (*unendliches Geflecht von Motivationen*) [che] raggiunge solo occasionalmente e per brevi tratti il carattere della chiara conformità a un piano (*die Helligkeit des Planmässigen*)» (GW 1, 377 / VM, 765). Ragion per cui, «voler applicare questa esperienza alla totalità della storia significa operare una estrapolazione con la quale contrasta nettamente tutta la

all’eredità culturale che si forma e si trasforma nel corso di un processo di mediazione?», si domanda Gadamer: la sua risposta è che bisogna semplicemente «accettare l’esistenza di due atteggiamenti diversi e piuttosto inconciliabili tra loro» (*Ivi*, pp. 300-301).

¹⁹⁰ Chiaramente, l’archetipo (per così dire) di una tale considerazione filosofica della storia è rappresentato da Hegel, la cui ambizione di «descrivere le cose [...] dal punto di vista della provvidenza della storia universale (*auf dem Standpunkt der weltgeschichtlichen Vorsehung*)» presuppone la sua identificazione «di fatto [con] una possibilità astorica dello spirito (*eine ungeschichtliche Möglichkeit des Geistes*)», in qualità di «colui che comprende e porta a compimento la storia, al di fuori della propria storicità» (GW 4, 386-388 / DH, 111-113). In questo modo però, secondo Gadamer, «la filosofia della storia di Hegel rimase impigliata [in una] contraddizione insolubile (*unlösbarer Widerspruch*)», e quindi «se si [vuole] prendere sul serio la storicità» essa va abbandonata (al pari di tutte le prospettive filosofiche cariche di una siffatta ambizione smisurata): così, alla fine Gadamer si assume il compito di fare l’«avvocato della “cattiva infinità” (*Anwalt der “schlechten Unendlichkeit”*)», per la quale la fine è sempre di là da venire» (GW 4, 465 / DH, 157).

nostra esperienza storica (*eine gewaltige Extrapolation, der unsere Erfahrung der Geschichte strikte widerspricht*)» (GW 1, 378 / VM, 767).

In aggiunta a ciò, mi sembra anche interessante notare come Gadamer in qualche modo accolga l'insegnamento fondamentale di Karl Löwith, secondo cui «la moderna filosofia della storia [...] dipende interamente dalla teologia, [...] trae origine dalla fede biblica in un compimento futuro e finisce con la secolarizzazione del suo modello escatologico»: ossia, con la sostituzione della «fede nella provvidenza» con «quella nel progresso»¹⁹¹ (o, in alternativa, con quella in una decadenza in qualche modo “necessaria”, come mostra l'esempio di Spengler citato dallo stesso Löwith). Anche secondo Gadamer, infatti, «la concezione cristiana [secondo cui] esiste un ordine provvidenziale o un piano di salvezza (*Heilsplan*) [ha] prodotto una forma di filosofia della storia (*eine Form der Geschichtsphilosophie*), che pretende di conoscere [...] lo svolgersi della storia e di riconoscerne l'ordine»: tuttavia, «questa forma di aspettativa utopica della storia [...] trova la sua contraddizione immanente nella finitezza dell'esistenza umana (*Endlichkeit des menschlichen Daseins*)», e pertanto «[non] si può dire che trovi in qualche modo accesso alla realtà della storia» (GW 2, 139-140 / VM 2, 93-94)¹⁹². È a partire da tutti questi motivi, pertanto, che ritengo vada compreso l'importante rifiuto, da parte di Gadamer, non soltanto degli schemi storico-filosofici alla Spengler – caratterizzati appunto dalla pretesa di uno sguardo “oggettivo” e impersonale sul corso complessivo delle vicende umane – ma anche da ricostruzioni forse meno grandiose ma probabilmente più sottili come quelle di Horkheimer e Adorno e, soprattutto, come la *Seinsgeschichte* heideggeriana.

Riguardo a quest'ultima, infatti, Gadamer sottolinea che «la storia [non] può essere pensata come diretta verso qualche meta, fosse anche la storia dell'essere o l'oblio dell'essere, senza finire nuovamente col perdersi nel regno delle semplici

¹⁹¹ K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, EST, Milano 1998, pp. 21-22.

¹⁹² Scrive infatti Gadamer nel *Nachwort* al saggio *Das Erbe Hegels*: «in discussione non è il fatto che le storie della salvezza (*Heilsgeschichten*) cristiane e non cristiane – e persino le storie della perdizione (*Unheilsgeschichten*), come quella nietzscheana del nascente nichilismo europeo – siano un bisogno legittimo della ragione umana (*ein legitimes Bedürfnis der Vernunft*) che è consapevole della sua storicità. In quanto a ciò la storia universale (*Universalgeschichte*) rappresenta incontestabilmente un aspetto dell'esperienza della nostra storicità. Ma, come ogni storia, anche la storia universale [...] dev'essere sempre di nuovo riscritta», ed è precisamente «questa l'asserzione della filosofia ermeneutica» che Gadamer intende «difendere contro Hegel» e contro ogni altra filosofia della storia (GW 4, 481 / DH, 178-179).

possibilità e delle fantastiche realtà (*in das Reich der bloßen Möglichkeiten und phantastischen Unwirklichkeiten*)» (GW 3, 221 / SH, 52)! Evidentemente poi, un tale rifiuto della *Seinsgeschichte* si fonda anche sulla mancata accettazione, da parte di Gadamer, della fondamentale concezione heideggeriana di un unico «linguaggio della metafisica (*Sprache der Metaphysik*)» sostanzialmente vigente dall'età dei Greci sino a Nietzsche, «nel quale il pensiero finirebbe ogni volta per cadere (*in die das Denken immer wieder verfall*)»: una concezione che Gadamer infatti non esita a definire «inesatta (*ungenau*)» (GW 8, 427 / L, 181)¹⁹³. Inoltre, bisogna assolutamente tenere conto della notevole diffidenza ripetutamente mostrata da Gadamer verso alcune interpretazioni heideggeriane¹⁹⁴: in particolare, quelle di Platone¹⁹⁵ e dei filosofi Presocratici¹⁹⁶. Ed infine credo che a tutto ciò si debba anche aggiungere il fatto che

¹⁹³ Com'è noto, infatti, per il filosofo di Marburgo «un [tale] linguaggio della metafisica» molto semplicemente «non esiste» (GW 2, 366 / VM 2, 328). Si noti di sfuggita, peraltro, come il rifiuto dell'idea di un'unica *Sprache der Metaphysik* vigente lungo tutta la storia della filosofia occidentale conduca in qualche modo Gadamer a prendere le distanze anche dalla posizione parzialmente analoga di Derrida, il quale vi scorge invece il predominio della «metafisica della *présence*» e del cosiddetto «logocentrismo»: ciò che, per Gadamer, non rappresenta altro che «un puro fraintendimento (*ein reines Missverständnis*)» (GW 10, 129 / ERM, 251). Alla fine, secondo Gadamer, il problema è che «entrambi, Derrida e Heidegger, interpretano propriamente se stessi, e non ciò che di volta in volta credono d'interpretare» (GW 10, 149 / ERM, 291)!

¹⁹⁴ «Quando mi si interroga sulle interpretazioni heideggeriane», afferma infatti Gadamer, «non posso fare a meno di dire che Heidegger molto raramente ha interpretato il testo in maniera filologicamente corretta. [...] Nella sua ricerca, Heidegger, piuttosto che descrivere e articolare ciò che nel testo è detto, ha lasciato che il testo stimolasse le sue visioni e i suoi pensieri. Questo è stato il limite delle sue interpretazioni, da quelle dei Greci a quelle di Hölderlin» (H. G. Gadamer, *Interpretazione e verità. Colloquio con Adriano Fabris*, in «Teoria», 2/1, 1982, pp. 173-174).

¹⁹⁵ Gadamer giudica infatti assolutamente «unilaterale [l'] interpretazione [di] Heidegger» che scorge «nella dottrina platonica dell'*eidos* [...] il primo passo verso la trasformazione della verità da svelatezza [...] ad adeguatezza e correttezza della proposizione» (GW 3, 243 / SH, 77). Scrive ancora Gadamer: «che Platone non fosse il puro e semplice battistrada della "ontoteologia" aristotelica, come Heidegger sosteneva, mi fu sempre chiaro» (E, 170 / EE, 140). Come si può facilmente vedere si tratta di un punto particolarmente delicato, il quale fa luce sui rapporti tra il pensiero di Gadamer e quello del suo maestro, ed a proposito del quale si è anche giustamente parlato di «una perenne sfida» rappresentata per lui dall'interpretazione heideggeriana del pensiero platonico (cfr. R. J. Dostal, *Gadamer's Continuous Challenge: Heidegger's Plato Interpretation*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, cit., pp. 289-307).

¹⁹⁶ Secondo Gadamer, infatti, «quando parla dei presocratici, [Heidegger] cade in un puro nonsenso. [...] Avrebbe dovuto conoscere un po' meglio il greco! Maltrattare infatti in quel modo il detto di

Gadamer scorga nella pretesa heideggeriana di narrare la «storia dell'oblio dell'essere (*die Geschichte der Seinsvergessenheit*) [...] una pretesa analogamente ampia» rispetto al tentativo hegeliano «di penetrare filosoficamente la storia della filosofia [...] a partire dal punto di vista del sapere assoluto» (GW 3, 230 / SH, 62). Infatti, anche se «Heidegger non parla mai di una necessità storica (*geschichtliche Notwendigkeit*) affine a quella che domina la costruzione hegeliana della *Weltgeschichte* come ragione nella storia», ed anche se egli «con piena consapevolezza [...] evita nell'ultima fase del suo pensiero espressioni come *Geschichte* e *Geschichtlichkeit*», usando «al loro posto quelle di *Geschick* e *Geschicklichkeit*», ciò nondimeno alla fine «assegna [al] processo storico [...] una interna consequenzialità (*eine innere Folgerichtigkeit*) quando pensa il pensiero della metafisica come l'unità della storia dell'oblio dell'essere» (GW 3, 95 / DH, 146-147). Così, «dalla radicalizzazione dell'oblio dell'essere (*radikale Zuspitzung der Seinsvergessenheit*) che si va consumando nell'epoca tecnologica, trae la sua ragion d'essere per il pensiero [una] attesa escatologica di un rovesciamento (*eschatologische Erwartung einer Umkehr*), [e] non si può non riconoscere», conclude Gadamer, «che tale autocoscienza storica non è meno ampia della hegeliana filosofia dell'Assoluto» (GW 3, 95-96 / DH, 146-147)¹⁹⁷.

Anassimandro è una crudeltà» (UD, 135). «Spesso [Heidegger] metteva da parte ogni preoccupazione storiografica pur di udire e ritrovare [...] se stesso [...] in Anassimandro, in Eraclito, in Parmenide», dichiara il filosofo di Marburgo in un'altra occasione (GW 3, 288 / SH, 128). Emerge qui chiaramente l'importanza per Gadamer dello «studio approfondito della filologia classica [...] alla scuola di Friedländer» tra il 1925 e il 1927: uno studio «che fece di lui un provetto filologo classico, capace di argomentare tecnicamente e di reggere il confronto con i migliori studiosi del tempo. Di tale capacità egli si vantò in seguito a più riprese, sottolineando con garbo, ma non senza malizia, che nessuno dei filosofi a lui contemporanei, neppure lo stesso Heidegger, poté mai vantare una familiarità con la lingua greca pari alla sua» (F. Bianco, *Gadamer e l'antico*, in M. Gardini – G. Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, cit., in particolare pp. 84-85).

¹⁹⁷ Una celebre lettura che assimila esplicitamente il pensiero del “secondo” Heidegger alle grandi filosofie della storia della modernità è quella proposta da Karl Löwith nel saggio *Evenienza, storia, ventura dell'Essere*. A suo giudizio, infatti, quella del filosofo di Meßkirch sarebbe «una filosofia della storia che riconduce tutti i fenomeni del progressivo decadimento a un'origine inafferrabile [e] interpreta retrospettivamente ciò che è stato nella luce polarizzante di una pretesa successione necessaria». In questo senso, prosegue Löwith, «il progresso costruttivo di Hegel e il suo moto ascendente, e il regresso distruttivo e il moto discendente di Heidegger non sono diversi rispetto al principio comune a loro e alla moderna *hybris* dello storicismo»: semplicemente, «a differenza di Hegel, [...] la tendenza della verità dell'Essere non è più quella di uno svolgimento progressivamente più ricco nel “regno degli spiriti” ma, a rovescio, tendenza a ritrarsi e sottrarsi sempre più» (K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, SE, Milano 2006, pp.

Come si può facilmente vedere, la presa di distanza gadameriana dalla «storia dell'oblio dell'essere, che inizia con il pensiero greco e che, attraverso il pensiero moderno, giunge [...] fino ai giorni nostri», si inserisce in un quadro più generale di «diffidenza» verso il «carattere di coercizione logica (*logischer Zwangscharakter*)» al quale, in fondo, finisce col sottostare ogni filosofia della storia e, in particolar modo, «la costruzione hegeliana della storia universale» (GW 3, 300 / SH, 142), che può considerarsi l'archetipo di ogni grandiosa ricostruzione di questo tipo. Infatti, ciò che caratterizza la posizione di Hegel – e che Gadamer contesta – è proprio «l'elevazione della fede nella storia al livello di scienza (*die Erhebung des Geschichtsglaubens zur Wissenschaft*)»: ossia, «la pretesa di comprendere concettualmente (*begreifen*) [...] la ragione che si dà a conoscere nella storia (*die in der Geschichte erkannte Vernunft*)» e, pertanto, di «osservare e capire la storia [stessa] (*die Geschichte einzusehen*) secondo la sua successione e concatenazione necessaria (*in der Notwendigkeit ihrer Abfolge*)» (GW 4, 331). Una pretesa che però, secondo Gadamer, è assolutamente esorbitante rispetto ai limiti imposti dalla nostra costitutiva finitezza e storicità, i quali ci impediscono di «pensare il contesto della storia universale in modo teleologico (*den Zusammenhang der Weltgeschichte teleologisch denken*)» – ossia, «in base a un criterio ad essa esterno (*von einem ihr selber jenseitigen Maßstab her*) [e] in riferimento a una situazione finale (*von einem Endzustande her*) che sarebbe insieme anche la fine della storia» – senza con ciò cadere inesorabilmente in «arbitrarie schematizzazioni aprioristiche» (GW 1, 203-204 / VM, 417-419)¹⁹⁸.

71-82). Curiosamente, però, nel saggio *Hermeneutik und Historismus*, Gadamer sembra prendere le distanze da questa interpretazione, affermando che effettivamente Heidegger «vuole questionare in modo pensante sulla problematica che sta dietro alla metafisica» ed individuare la «storia dell'oblio dell'essere [come] interno della storia universale», ma che ciò tuttavia «non vuol dire che si tratti qui di una storia della metafisica, nel senso in cui Löwith ne ha fatto una forma secolarizzata della cristiana storia della salvezza, e il cui più coerente svolgimento sul terreno dell'Illuminismo moderno sarebbe la filosofia hegeliana della storia» (GW 2, 412 / VM 2, 397-398).

¹⁹⁸ Gadamer sviluppa tali considerazioni nell'ambito della sua analisi dei principali «sostenitori [della] prospettiva storicistica» ottocentesca: Ranke, Droysen e Dilthey, i quali però a suo giudizio, pur prendendo le mosse dall'«opposizione contro la “filosofia della storia” [e] contro il concetto idealistico di Spirito», in realtà vi «rimangono sostanzialmente legati», sia continuando a ricorrere alla «prospettiva dell'unità della storia universale (*weltgeschichtliche Einheit*)», sia assegnando alla «coscienza storica [...] una piena autotrasparenza (*völlige Selbstdurchsichtigkeit*)» che, in ultima analisi, costringe ad «ammettere implicitamente il concetto di un sapere assoluto» (GW 1, 204-211, 233-238 / VM, 419-433, 477-487). Com'è noto, in base a questi ed altri motivi ancora, in *Verità e metodo* Gadamer contrappone all'ideale

Ma, chiaramente, questo tipo di obiezioni finiscono col rivolgersi non soltanto contro «tutte le metanarrazioni» incentrate sull'idea di uno sviluppo storico necessario complessivamente guidato dalla razionalità, ma anche contro tutte quelle «visioni deterministiche dello sviluppo sociale» improntate viceversa al «fatalismo [e] al pessimismo» che si sono avvicendate «per tutto l'arco del ventesimo secolo», e che hanno descritto «gli uomini [come] ridotti in schiavitù proprio dalle forze che la modernità ha sprigionato nel mondo», incapaci di emanciparsi da un «destino della modernità [...] estremamente fosco, [...] intrappolati in una serie di gabbie di ferro che nel loro insieme definiscono il mondo moderno»¹⁹⁹. Ancora una volta, mi sembra opportuno ribadire che si tratta chiaramente di un discorso molto ampio, al quale possono essere ascritte le posizioni di pensatori molto diversi tra loro sotto diversi punti di vista, ma comunque accomunati da una generale sfiducia nelle «ambizioni degli

della «coscienza storica (*historisches Bewußtsein, geschichtliches Bewußtsein*)» la propria concezione del *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*: «coscienza della determinazione storica», «coscienza della storia degli effetti» o, secondo una recente proposta di traduzione (la quale a sua volta recepisce un'indicazione originariamente fornita da Jean Grondin) «coscienza del lavoro della storia», in quanto «coscienza che sa di essere prodotta, elaborata e travagliata dalla storia», e soprattutto sa che quello «della storia» è un «*agire [e] operare cieco e silenzioso, [...] privo di télos* e destinato a rimanere spesso inconsapevole, [...] un soffrire ed un patire [che] produce frutti impreveduti ed *imprevedibili*: insomma, «un “intreccio” sempre operante, [un] *groviglio impenetrabile* [di cui] la coscienza non potrà mai venire a capo» (D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., pp. 133-134). Nonostante tutto ciò, va detto che alcuni interpreti hanno ritenuto di poter individuare nel concetto gadameriano di «accadere della tradizione (*Überlieferungsgeschehen*), o meglio di storia degli effetti (*Wirkungsgeschichte*)», una forma di «quasi-soggetto (*Quasisubjekt*) ispirato al modello hegeliano di riflessione», se non proprio «una totalità che, alla fine, viene concepita come il soggetto della storia» (B. Auerochs, *Gadamer über Tradition*, in «*Zeitschrift für philosophische Forschung*», 49/2, 1995, p. 308 e n). In particolare, secondo tali letture, una volta eliminato ogni riferimento al «destino dell'essere (*Seinsgeschick*)» o allo «spirito [come] soggetto della storia (*Geist [als] Geschichtssubjekt*)», Gadamer avrebbe trasformato «l'accadere storico (*das geschichtliche Geschehen*), [...] la storia stessa [nel] soggetto assoluto (*das absolute Subjekt*)», come «un gioco che gioca se stesso» (W. Schulz, *Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamer's*, in R. Bubner – K. Cramer – R. Wiehl (a cura di), *Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*, Mohr Siebeck, Tübingen 1970, vol. 1, pp. 306-311). Pur trattandosi di interpretazioni indubbiamente interessanti, mi sembra però che esse si fondino su un sostanziale fraintendimento del pensiero di Gadamer, il quale in realtà non propone mai una siffatta ontologizzazione della storia e, proprio per distinguere la propria posizione da quella di Hegel, specifica chiaramente che «essere storici significa non poter mai risolversi totalmente in autotrasparenza (*Geschichtlichsein heisst, nie im Sichwissen Aufgehen*)» (GW 1, 307 / VM, 625).

¹⁹⁹ A. Gamble, *Fine della politica?*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 19-22.

esseri umani di esercitare un controllo sul proprio destino» e da un senso di «ampia disillusione circa le idee illuministiche e la modernità»: disillusione che «al fondo tende fortemente al nichilismo» e che, soprattutto negli ultimi decenni, si è perlopiù manifestata in un'ampia «letteratura sulla “fine” [che] può pertanto essere considerata un insieme di discorsi sul fato della modernità»²⁰⁰.

Rispetto ad un tale quadro complessivo di idee, la posizione di Gadamer mi sembra molto meno drastica o sfiduciata, in quanto fondamentalmente improntata ad «una valutazione più sobria della condizione umana» e ad una visione degli eventi storici che non vi scorge una sorta di “destino” retto dal «funzionamento di leggi ferree e di sequenze causali universali» alle quali è difficile sfuggire, bensì più semplicemente il «prodotto [di] innumerevoli contingenze e accidenti»²⁰¹. Per dirla con le parole dello stesso Gadamer, cioè, «l'esperienza della storia» mostra come essa sia essenzialmente «costituita dall'intreccio di “scene di libertà”», dal gioco dell'«arbitrio incalcolabile degli uomini (*unberechenbare Willkür der Menschen*), [da] ciò che è imprevisto, imprevedibile e non pianificato» (GW 4, 107-108 / EMU, 208-209). Ovvero, da una serie di dinamiche e processi di cui in singolo è in buona parte inconsapevole, poiché «per ogni situazione nella quale viene a trovarsi è infinitamente grande quello che è stato già deciso e di cui non sa niente», e poiché «sono sempre inizi invisibili (*unscheinbare Anfänge*) quelli da cui scaturisce ciò che dominerà il futuro» e spesso «piccole cause producono grandi effetti» (GW 4, 108 / EMU, 208-210). Ragion per cui, alla fine, se ne deve concludere che «la serie di rapporti di cui si compone la storia universale (*der Zusammenhang, zu dem sich die Weltgeschichte fügt*) risulta tutt'altro che prevedibile o riconoscibile nella sua [presunta] necessarietà» (GW 4, 108 / EMU, 209-210).

²⁰⁰ *Ivi*, pp. 20-30. A questo proposito, è stato anche notato che sussistono «analogie sorprendenti» tra le «teorie [annuncianti] cambiamenti radicali o svolte imminenti [che] hanno giocato un ruolo importante nell'ultimo decennio dell'Ottocento e nel primo del Novecento, [e] quelle di oggi»: in entrambi i casi, infatti, «l'avvicinarsi della fine del secolo» sembra ispirare un «atteggiamento profetico» che si compone di «un misto di speranza e conforto, fiducia e disperazione, [...] previsioni apocalittiche di declino [e] dichiarazioni trionfalistiche [sul] progresso, [...] senso dell'imminenza di una fine [e] crescente speranza di un nuovo inizio, di un'epoca radicalmente nuova» (K. Kumar, *Le nuove teorie del mondo contemporaneo*, cit., pp. 204-205).

²⁰¹ A. Gamble, *Fine della politica?*, pp. 23-24.

3.3. «La verità del correttivo»: verso un illuminismo autocritico.

Ora, tutto ciò ha delle pesanti ed interessanti ricadute sul discorso critico condotto da Gadamer intorno al divenire della modernità e ai suoi problemi. Infatti, *una volta* evitata l'opzione costituita da un pessimismo e negativismo assoluti²⁰², *una volta* aggirata la prospettiva delle «ermeneutiche del sospetto» secondo cui il «vero volto [della] ragione» consisterebbe nella «soggettività assoggettante e [nella] volontà di impadronimento strumentale»²⁰³, e soprattutto *una volta* rifiutata la “tentazione” di

²⁰² Così, ad esempio, a chi gli domanda «se la [sua] insistente critica [agli] aspetti negativi della società contemporanea non conduca a *una forma* [...] di pessimismo», Gadamer risponde: «in verità penso che vi siano *molte ragioni per essere critici nei confronti della società contemporanea*, [...] verso una cultura che ha elevato la certezza scientifica a principio supremo e che, sulla base delle leggi naturali e delle leggi molto dubbie dell'economia e della sociologia, vorrebbe ridurre tutto a calcolo. [...] Tuttavia, *non sono pessimista*, [...] *sono critico, ma non pessimista* [...] perché credo che permanga in noi la capacità di prendere le distanze da questo conformismo [e] di sottrarci alla manipolazione, [...] e questo mi fa vivere con *una certa fiducia*» (MET, 95-96).

²⁰³ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 4. Mi sembra interessante notare come risieda proprio qui uno degli aspetti principali della nota controversia tra Gadamer e Derrida scaturita dall'incontro di Parigi dell'aprile 1981. Com'è noto, infatti, Derrida contesta l'«assioma incondizionato» gadameriano relativo all'«appello alla buona volontà [quale] condizione del consenso e persino del dissenso [...] per ogni comunità parlante», affermando che, in fondo, dietro a una tale «buona volontà» non si celerebbe altro la nietzscheana «volontà di potenza» e che, quindi, «questo discorso» comporterebbe una ricaduta nella «metafisica della volontà» (J. Derrida, *Buone volontà di potenza*, in «aut aut», 217-218, 1987, p. 59). A tali obiezioni, Gadamer replica facendo semplicemente notare l'«indiscutibile evidenza» del rapporto dialogico fondato sul fatto che «chi apre bocca» – incluso dunque il teorico della decostruzione e della disseminazione! – mira ad «essere compreso: altrimenti non parlerebbe né scriverebbe» (H. G. Gadamer, *E tuttavia: potenza della volontà buona*, in «aut aut», 217-218, 1987, p. 61)! Gadamer, cioè, fa notare l'intrascendibilità della «buona volontà di comprendere» quale elementare principio della comunicazione intersoggettiva, al quale rimane fedele persino chi si ripropone di infrangerlo per andare alla ricerca di presunti significati nascosti da smascherare, in quanto persino lui alla fine mira ad essere compreso anziché frainteso. In questo modo, Gadamer sembra in qualche modo fare uso contro Derrida della classica strategia antiscettica che mira a portare alla luce la contraddittorietà della posizione avversaria e, in questo modo, a confutarla, finendo in questo modo con l'avvicinarsi notevolmente ad Habermas e Apel (suoi “avversari” ai tempi della controversia sull'ermeneutica e la critica dell'ideologia). Non a caso, in una nota aggiunta al proprio «tentativo di autocritica», Gadamer definisce addirittura «eccellente (*vorzüglich*) la critica sviluppata da Habermas contro Derrida nel *Discorso filosofico della modernità*» (GW 2, 23 n). Una critica che, com'è noto, si basa proprio su un accorto uso dell'obiezione di autocontraddizione performativa.

elaborare un *grand récit* (sia esso ottimista e positivo o, viceversa, pessimista e catastrofico-negativo) che scorga nella modernità l'esito finale di un processo necessario e teleologicamente orientato²⁰⁴: *una volta* evitato tutto ciò, Gadamer può confrontarsi in maniera per certi versi più equilibrata e serena (o se si preferisce, per dirla con Habermas, più "urbanizzata") con le crisi e i disagi che indubbiamente hanno segnato e continuano a segnare la nostra epoca²⁰⁵.

Come abbiamo visto, infatti, la filosofia del Novecento, posta di fronte all'estremo, ha reagito in più d'una occasione in maniera per l'appunto "estrema", elaborando critiche totalizzanti della ragione e rappresentazioni complessive della nostra epoca (e più in generale della modernità, se non proprio dell'intera storia umana) oscillanti tra gli «estremi» rappresentati «da una parte» dall'«esperienza dell'impotenza di fronte alla storia (*Erfahrung der Ohnmacht vor der Geschichte*)» e dall'«atteggiamento di fatalismo politico-sociale che sospinge nell'impolitico (*ins Unpolitische*)», e «dall'altra parte [...] dal desiderio e dalla volontà di penetrare con la

²⁰⁴ Ciò peraltro non significa, a mio avviso, che la posizione di Gadamer risulti assimilabile al discorso teorico del cosiddetto postmodernismo. Sebbene infatti egli ne condivida indubbiamente alcune istanze fondamentali – quali, ad esempio, «la rinuncia a concepire la storia alla stregua di un processo universale o necessario, in grado di fungere da piattaforma "garantita" dell'umanità verso l'emancipazione e il progresso, [e] il rifiuto di identificare la ragione con la ragione tecnico-scientifica e di concepire l'uomo come padrone incontrastato della natura e dell'ambiente» – mi sembra comunque che gli risultino sostanzialmente estranei altri motivi delle filosofie postmoderne, quali ad esempio «il privilegiamento del paradigma della molteplicità rispetto al paradigma dell'unità [...] che si traduce in una difesa programmatica della plurivocità e della *differenza*, accompagnata da una serie di pratiche culturali di *rottura*», e soprattutto «la proposta di forme "deboli" (Vattimo) o "instabili" (Lyotard) di razionalità, basate sulla convinzione dell'inesistenza di fondamenti ultimi (e unitari) del sapere e dell'agire» (G. Fornero – S. Tassinari (a cura di), *Le filosofie del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2002, vol. 2, pp. 1186-1187).

²⁰⁵ Ad esempio, è stato giustamente osservato che «la diagnosi di Gadamer sulla civiltà occidentale non è così drastica come quelle di Heidegger e dei francofortesi perché, pur in presenza della tecnicizzazione», a suo giudizio «non è stato cancellato quel bagaglio di convinzioni e valutazioni che costituisce il nostro *ethos*» (S. Cremaschi, *L'etica del Novecento*, Carocci, Roma 2005, p. 177). Secondo alcuni interpreti, addirittura, «quella di Gadamer», col suo «nuovo umanesimo, [...] la sua dottrina del consenso» ed il suo «ideale della concordia in un mondo dominato dal cinismo [e] dall'efficacia organizzativa», sarebbe «una filosofia della serenità di fronte al presente» (L. Álvarez, *Gadamer, l'Europa e la filosofia*, in «Iride», 30, 2000, pp. 295-296). Il che, però, mi sembra francamente un po' esagerato, soprattutto se si tiene conto dell'angoscia mostrata da Gadamer riguardo ad alcune tematiche estremamente attuali (diffusione di armi di distruzione di massa, crisi ecologica, imprevedibili conseguenze delle ricerche scientifiche e tecnologiche in campo genetico).

chiarezza dell'intelletto e la certezza della conoscenza anche gli eventi incomprensibili che fanno maturare la storia (*das undurchschaubare Geschehen, das die Geschichte zeitigt*) e di determinarne il corso, fino alla speranza temeraria dell'utopismo politico» (GW 4, 109 / EMU, 212). Da entrambi questi «estremi», coincidenti per così dire con un'eccessiva fiducia nella ragione quale agente di pianificazione e direzione della storia verso il meglio e con una completa sfiducia nella ragione quale agente di "corruzione" che viceversa conduce a catastrofi terribili ma inevitabili, ed entrambi spesso sfocianti nell'identificazione del vero soggetto della storia in potenze anonime e sovrasoggettive quali lo Spirito, le dinamiche oggettive di sviluppo delle forze produttive, il necessario ciclo vitale di sviluppo e decadenza delle civiltà, l'Essere, il potere, l'intreccio di ragione e dominio ecc.: da entrambi questi «estremi», dicevo, Gadamer mostra di voler prendere egualmente le distanze²⁰⁶.

Alla fine, pertanto, il suo contributo sfocia in quello che ho poc'anzi definito *un (modesto) tentativo di "correzione" del cammino della modernità*. Una modernità che, secondo il filosofo di Marburgo, non va né accettata acriticamente né respinta in blocco, bensì valutata realisticamente sia per le numerose possibilità positive che ha dischiuso, sia per le conseguenze critiche che il suo impetuoso sviluppo sotto il segno della razionalizzazione tecnico-scientifica ha comportato, al fine di controbilanciare certe spinte eccessive caratterizzanti la nostra epoca e ricercare nuove forme di un «equilibrio

²⁰⁶ Una posizione per certi versi vicina a quella di Gadamer mi sembra quella di Charles Taylor, il quale invita appunto a non cedere alle «posizioni estreme» rappresentate da «un pessimismo culturale sistematico» e da «un ottimismo culturale globale [che] è altrettanto fuorviante»: secondo Taylor, si tratta infatti di «un dibattito [eccessivamente] polarizzato» e di «una lotta intralciata» tra due atteggiamenti «male impostati, e più o meno nella stessa misura», ai quali bisogna contrapporre l'esigenza forse più modesta, ma anche più ragionevole, «di ritrovare un certo equilibrio» affinché «la tecnologia [occupi] nella nostra vita un posto diverso da quello di una testarda, non ragionata coazione» (C. Taylor, *Il disagio della modernità*, cit., pp. 109-112). «Il presupposto», però, è naturalmente rappresentato dal fatto «che siamo qui di fronte a una scelta reale, [mentre] se invece è proprio vero che la società tecnologica moderna ci tiene prigionieri in una "gabbia di ferro", allora è tutto fiato sprecato» (*Ivi*, p. 114)! Alla fine, insomma, anche per il pensatore canadese (come per Gadamer), sebbene nelle «immagini della "gabbia di ferro" vi sia una buona dose di verità, [giacché] la società moderna tende effettivamente a spingerci nella direzione dell'atomismo e dello strumentalismo», bisogna comunque ammettere che «la concezione della società tecnologica come una sorta di destino non [sta] in piedi [e] sembra una gigantesca semplificazione»; infatti, non bisogna certo «esagerare la misura della nostra libertà», ma neppure ritenere fatalisticamente che «siamo prigionieri [e] alla mercé di quello che appare essere un destino ineluttabile [che] spinge verso il dominio della ragione strumentale»: piuttosto, si tratta semplicemente di riconoscere che «altre modalità sono aperte» (*Ivi*, pp. 115-125, corsivi miei).

(*Gleichgewicht*) [che] la civiltà europea, negli ultimi tre secoli, ha trascurato [...] in maniera sorprendente» (LB, 109). Tenendo presente tutto ciò, credo si possa dire che, se a prima vista l'obiettivo che Gadamer si ripropone può anche apparire molto ambizioso, in realtà, se osservato da punto di vista di altri pensatori contemporanei, rischia di apparire piuttosto modesto!

Gadamer infatti non si spinge mai sino alle conseguenze “estreme” cui può condurre il discorso critico sulla scienza e la tecnica: conseguenze “estreme” che, in estrema sintesi, possono essere ravvisate nell'idea (piuttosto diffusa nel Novecento, come abbiamo visto) secondo cui «la tecnica [...] ha abolito [ogni] scenario “umanistico”, [...] è il nostro destino di occidentali avanzati, [...] non è più oggetto di una nostra scelta, ma è il nostro ambiente [che] abitiamo [...] irrimediabilmente e senza scelta. [...] Il soggetto della storia non è più l'uomo, ma la tecnica», la quale «finisce in questo modo col sottrarre all'uomo ogni possibilità anticipatrice, [ogni] responsabilità e padronanza»²⁰⁷. Ma oltre a ciò, mi sembra anche importante notare come egli, in un secolo profondamente segnato da fenomeni di «antiumanesimo» che hanno «dato origine una sorta di competizione interna, fatta di progressivi superamenti, via via sempre più intransigenti e polemici verso tutto quanto potesse rimandare anche surrettiziamente all'“uomo”» – basti pensare, ad esempio, all'*Humanismusbrief* di Heidegger che punta «nella direzione di un nuovo radicale umanismo che “va contro ogni umanismo finora esistito”», oppure alla «tendenza antiumanistica [propria] dello strutturalismo, che viene [poi] radicalizzata [...] nelle posizioni [del] poststrutturalismo», il quale com'è noto mette capo al discorso foucaultiano e deleuziano sulla «fine dell'uomo [...] o la sua “morte”»²⁰⁸ –, non si sia mai stancato di ribadire l'esigenza di «rifarsi [alla] tradizione umanistica (*humanistische Tradition*), [che] proprio nel contrasto con le pretese della scienza moderna [...] acquista un nuovo significato» (GW 1, 23 / VM, 59) e dà prova della propria perdurante validità.

²⁰⁷ U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., pp. 33-48.

²⁰⁸ R. Martinelli, *Uomo, natura mondo. Il problema antropologico in filosofia*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 241-253. Com'è noto, è soprattutto «nell'ambito della cultura francese, e poi in quella italiana» che negli «anni Sessanta e Settanta [...] si verifica [una] ventata di “antiumanesimo”, [...] in parte per la rinascita dell'interesse per il pensiero di Nietzsche [che] comporta anche un'accentuazione dell'interesse per Heidegger, [...] in parte per il diffuso clima di svalutazione della soggettività promosso dallo strutturalismo» (F. D'Agostini, *Analitici e continentali*, cit., pp. 98, 105). Alla fine, «l'antiumanesimo strutturalista [sfocia] in una forma di irrazionalismo dell'irrelativo» e nel «postmodernismo [...] come descrizione di un universo dove la fine del soggetto è un fatto compiuto» (*Ivi*, pp. 108-109).

È in questo senso, dunque, che vorrei venisse inteso il titolo di questo capitolo e, soprattutto, l'uso un po' provocatorio in quel titolo dell'aggettivo "modesto". Ossia, come una sottolineatura del fatto che, rispetto ad altri autori non meno importanti ed influenti, Gadamer, «*ultimo degli umanisti*, [è andato] in cerca nella propria riflessione [di] *qualcosa di più umile e più semplice, sebbene forse di non meno arduo da realizzare*»: il riconoscimento della «priorità, rispetto ad ogni considerazione scientifica del mondo, del nostro rapporto interpretativo con la realtà, [e] la salvezza e il recupero dei valori di cui abbiamo fin qui vissuto»²⁰⁹. Da questo quadro complessivo di idee – che può forse risultare un po' ingarbugliato, ma spero non troppo confuso e, comunque, abbastanza comprensibile nella "logica" che lega tra loro i diversi problemi su cui mi sono soffermato – credo dunque che emergano le ragioni per cui Gadamer, pur muovendosi entro le coordinate fondamentali di un pensiero duramente critico verso la modernità, abbia comunque sviluppato un rapporto meno pessimistico e più sereno con il presente rispetto ad altri pensatori²¹⁰.

²⁰⁹ F. Bianco, *Hans-Georg Gadamer, ultimo degli umanisti*, in «Paradigmi», 59, 2002, pp. 214-215 (corsivi miei). Su questo argomento, si veda anche l'interessante contributo di J. Grondin, *Gadamer on Humanism*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, cit., pp. 157-170 – il quale interpreta *Verità e metodo* come una risposta indiretta all'*Humanismusbrief*, scorgendo nella prospettiva filosofica di Gadamer «una replica al ripudio heideggeriano della tradizione umanistica».

²¹⁰ Questo aspetto è stato più volte messo in evidenza dagli interpreti, ad esempio da Gianni Vattimo, il quale ha notato che «in Gadamer [...] molto *pathos* critico heideggeriano contro il mondo dell'oblio dell'essere e della metafisica compiuta nel dominio planetario della tecnica risulta ampiamente attenuato, [e] ciò che conta è limitare le pretese dogmatiche delle scienze-tecniche a favore [della] razionalità sociale» (G. Vattimo, *La fine della modernità*, cit., p. 150). In ultima analisi, ciò sarebbe dovuto al fatto che «in *Verità e metodo* [...] va perduta tutta la drammaticità della nozione heideggeriana di metafisica» – ossia la «visione drammatica della storia della civiltà occidentale» e dell'«epocalità dell'essere» – e vengono recepiti «solo gli aspetti più pacifici e meno pericolosi di questo discorso» (G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980, p. 30). A proposito del fatto che «in *Verità e metodo* [sia] completamente assente [...] il discorso della *Seinsgeschichte*» e dei «diversi messaggi che l'Essere [ci] invia», la posizione di Gadamer è stata anche riassunta con formule del tipo «*Heidegger senza il Geschick*» (M. Kusch, *Language as Calculus VS. Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1989, pp. 242-243, corsivo mio) o «*heideggerismo privo dello scandalo dell'Ereignis e del gioco delle epoche*. [...] Il pensiero di Gadamer [infatti] è storico, ma non onto-storico, non è pensato nei termini del *Geschick*, dell'inviare-e-ritirarsi dell'Essere. Esso è storico ma non epocale, in quanto non scorge l'*epoché* della *Seinsgeschichte* in ogni epoca determinata» (J. D. Caputo, *Radical Hermeneutics*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1987, pp. 114-115). Rimane da vedere, naturalmente, se una tale "urbanizzazione" del discorso heideggeriano vada intesa come una perdita o, piuttosto, come un guadagno in chiarezza,

Su questo punto, peraltro, è lo stesso Gadamer a pronunciarsi esplicitamente in alcune occasioni. Ad esempio, in una lettera inviata a Richard J. Bernstein egli afferma a chiare lettere di rifiutare la diffusa rappresentazione del «mondo moderno» come ormai «sull'orlo di un inevitabile annientamento (*unvermeidliche Vernichtung*)» o devastato da un «collasso totale di tutti principi nel mondo moderno (*Zusammenbruch aller Prinzipien*)», aggiungendo che in questo modo «si cade in una terribile superbia intellettuale» e che «su questo punto, di fatto, la [sua] divergenza (*Abweichung*) da una prospettiva come quella di Heidegger è fondamentale»²¹¹. Oppure, in una conferenza tenuta a Friburgo nel 1983 dove afferma: «quanto abbiamo detto» a proposito delle «forze più inquietanti che dominano la nostra vita sociale moderna [...] non deve condurci ad una patetica critica della civiltà contemporanea, ma piuttosto deve dare l'avvio ad una pacata riflessione sui limiti entro i quali il progresso della scienza e della tecnica rappresenta un guadagno per l'uomo»²¹². Ma il concetto mi sembra chiarito nella maniera più chiara nel *Vorwort* alla seconda edizione di *Verità e metodo*, in cui Gadamer accenna al fatto che «vari critici» potrebbero ritenere che «il [suo] discorso manca di radicalità nello sviluppo delle conseguenze»: nel senso che – a detta di tali critici – quando «la scienza si dispiega in totale tecnocrazia e fa così calare la *Weltnacht* dell'”oblio dell'essere”, [non] si può ancora stare a guardare gli ultimi bagliori del sole che tramonta nel cielo della sera, [ma] bisogna piuttosto volgersi a spiare il primo annunciarsi del suo ritorno» (GW 2, 447 / VM, 1011). Tuttavia, prosegue Gadamer con una certa ironia, «per quanto [il filosofo] sia chiamato a trarre sempre in tutto le conseguenze più radicali, la parte del profeta, del vate, del predicatore gli si addice

plausibilità e concretezza. A questo proposito, si legga ciò che lo stesso Gadamer scrive alla fine del saggio *Über die Planung der Zukunft*: «nella discussione filosofica odierna» si sente spesso dire «che è necessario riconoscere che Dio ci si è nascosto e che viviamo nella *Gottesfinsternis*, nel silenzio di Dio (Martin Buber), oppure anche che la questione dell'essere cade nella totale *Seinsvergessenheit* (Martin Heidegger). [...] In questo modo, il pensiero filosofico si concepirebbe come una sorta di escatologia terrena (*als eine Art weltlicher Eschatologie*), cioè come una specie di aspettativa [che] si lascia pervadere dalla necessità del ritorno (*Notwendigkeit der Umkehr*). [...] Ad onore di questa radicalità [...] si può dire che essa non decade [nella] insincerità [della] *Kulturkritik*. [...] Ma d'altra parte questo radicalismo è in grado di vedere correttamente il reale, dal momento che ovunque non vede altro che il nulla?» (GW 2, 172-173 / EMU, 192).

²¹¹ *A Letter by Professor Hans-Georg Gadamer*, Appendice a R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, cit., pp. 263-264.

²¹² H. G. Gadamer, *Il valore e la dignità*, in «Intersezioni», 3, 1984, pp. 496-497.

male» (GW 2, 448 / VM, 1011)²¹³! Infatti, secondo il filosofo di Marburgo «ciò che occorre per l'uomo [è] la sensibilità per il fattibile, il possibile, per ciò che è giusto qui ed ora», ed in questo senso l'«universalismo ermeneutico, [che] illumina il moderno punto di vista del fare, del produrre, del costruire, circa i presupposti necessari sui quali esso stesso si fonda», dimostra di possedere «*la verità del correttivo*» (GW 2, 448 / VM, 1011).

In generale, dunque, ai tanti importanti critici “radicali” della scienza, della tecnica e dell'intera modernità, i quali non sembrano scorgere alcuna possibile via d'uscita da un cammino necessario (o addirittura “destinale”) all'insegna dell'impovertimento e della catastrofe, Gadamer oppone la considerazione secondo cui «una crisi può sempre avviare un processo di guarigione, *correggendo uno sviluppo sbagliato*» (HE, 26-27 / RP, 32). È proprio così, infatti, che egli comprende il proprio progetto di sviluppare un'autentica ermeneutica filosofica al culmine della modernità dominata dallo spirito tecnoscientifico: come *un significativo tentativo di “correzione” del cammino della modernità*, mediante il recupero di quelle forme di sapere e di esperienza che, alla fine, si rivelano refrattarie a venire inquadrare e comprese secondo gli schemi della moderna impostazione scientifica, le cui pretese egemoniche ed

²¹³ Mi sembra interessante notare come la questione della relativa “tiepidezza” di Gadamer nei confronti del malessere della nostra epoca affiori anche nel corso della succitata corrispondenza con Leo Strauss, il quale gli rimprovera appunto di non aver discusso a sufficienza, in *Verità e metodo*, «il contesto catastrofico [della] “notte del mondo” o del “tramonto dell'Occidente, [...] la situazione totalmente negativa, [...] il mondo in decadenza, [...] insomma la nostra situazione [di] crisi radicale e senza precedenti, alla quale si riferisce Heidegger con l'espressione “notte del mondo”». Rimprovero al quale Gadamer replica rispondendo pacatamente ma con decisione che «il [suo] punto di partenza non è il “compiuto oblio dell'essere” (*vollendete Seinsvergessenheit*) [o] la “notte dell'essere” (*Seinsnacht*), ma al contrario – contro Heidegger e contro Buber – l'irrealtà di una tale affermazione (*die Unwirklichkeit einer solchen Behauptung*). [...] Non mi ritrovo nel suo tentativo di situare l'ontologia ermeneutica in una situazione catastrofica», spiega Gadamer a Strauss: «su questo punto, non riesco a seguire né Heidegger né Buber. Solamente il profeta, il quale ha già intravisto la terra promessa, a mio parere avrebbe la possibilità di esprimersi in questo modo» (H. G. Gadamer – L. Strauss, *Correspondence Concerning «Wahrheit und Methode»*, cit., pp. 5-11). Anche in un'intervista successiva, all'intervistatore che gli ricorda come «Strauss sembri aver conferito maggiore importanza, rispetto a [lui], alla crisi del nostro tempo [e] al cataclisma rappresentato dal crollo di tutti gli orizzonti di significato e di valore», Gadamer risponde che «tutto ciò rappresenta anche per lui una questione decisiva», ma che ciò nondimeno egli è «in disaccordo sia con Strauss che con lo stesso Heidegger», mentre invece è «d'accordo con Platone, secondo il quale non vi è comunità umana al mondo nella quale in ultima analisi non sia presente una traccia della comunità ideale» (*Gadamer on Strauss. An Interview*, cit., pp. 9-10).

universalistiche vanno pertanto ricondotte entro i loro limiti. Come abbiamo già visto, a giudizio di Gadamer viviamo «in un'epoca di fede incondizionata nella scienza (*Zeitalter des unbedingten Wissenschaftsglaubens*)» (GW 4, 110 / EMU, 213) e in una «società [che] richiede e si aspetta dalla scienza moltissimo, più di quanto la scienza stessa in tutta onestà possa dare» (E, 91 / EE, 70). Di fronte ad un tale scenario, secondo il filosofo tedesco, vi è solamente una via d'uscita praticabile, e cioè una «demitologizzazione dell'impresa scientifica (*Entmythologisierung der Wissenschaft*)» (VZW, 124 / RES, 124) che ci consenta di riconoscere «l'impasse del volontarismo moderno e del moderno pensiero della soggettività» e di utilizzare il «pensiero del passato [...] come correttivo» (GW 10, 236 / ERM, 463)²¹⁴.

A questo punto, però, è facile che il discorso di Gadamer venga inteso nel senso di una nostalgica rievocazione “romantica” di un passato privo delle brutture del presente, nel senso cioè di un'aspirazione a mettere tra parentesi o addirittura cancellare le drastiche trasformazioni provocate dalla modernità facendo leva sulla perdurante validità della tradizione. Ed è proprio così, in effetti, che l'ermeneutica gadameriana è stata spesso interpretata, a partire dalle famose critiche di Habermas al suo presunto «conservatorismo» legato alle «opinioni vigenti» e alle «convinzioni riconosciute e consuete per tradizione»²¹⁵, e proseguendo con le innumerevoli interpretazioni che hanno ritenuto di scorgere nel pensiero di Gadamer un «tradizionalismo radicalmente anti-illuministico»²¹⁶, «un tardo prodotto della “reazione romantica contro l'illuminismo”»²¹⁷ o addirittura «una teoria della storia rozzamente compiaciuta» secondo la quale «la tradizione detiene un'autorità alla quale ci dobbiamo

²¹⁴ In questo senso, è stato giustamente notato che, se da un lato «lo spessore politico – in senso ampio – della teoria ermeneutica si collega alla [...] indicazione heideggeriana [dell'] esito moderno di una tecnicizzazione del pensiero e del mondo», dall'altro però «in Gadamer questa diagnosi [...] si trova più sfumata e in ogni caso priva del radicalismo dei toni heideggeriani. [...] Bisogna inoltre tener presente che l'interlocutore polemico – costante e preponderante – della teoria ermeneutica gadameriana non è tanto la tradizione filosofica occidentale *tout court* quanto lo scientismo degli ultimi secoli», il quale rappresenta «una sorta di sviamento che può essere corretto», ed «in tal senso la teoria ermeneutica svolge [effettivamente] la funzione di un correttivo» (F. Donadio, *Dell'ermeneutica, ovvero del problema dell'uno e dei molti*, in «Sophia», 5, 2002, pp. 79-80).

²¹⁵ J. Habermas, *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit., p. 166.

²¹⁶ G. Cambiano, *Il classicismo animistico di Gadamer*, cit., p. 54.

²¹⁷ H. Keuth, *Zur Kritik am Anspruch einer universellen Hermeneutik*, in B. Kanitscheider – F.J. Wetz (a cura di), *Hermeneutik und Naturalismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1998, p. 82.

sottomettere»²¹⁸! Ora, come si può facilmente vedere, il punto comune a tutti questi discorsi è rappresentato dalla delicata questione del rapporto di Gadamer con l'eredità illuminista e, più precisamente, dall'idea secondo cui «la critica dell'illuminismo è assolutamente centrale [...] per la sua concezione dell'ermeneutica filosofica»²¹⁹. Secondo una rappresentazione ampiamente diffusa, infatti, «l'ermeneutica di Gadamer appartiene al movimento di anti-illuminismo che attraversa il pensiero europeo a partire dall'inizio del XIX secolo [e] si accentua ancora di più nel corso del Novecento, ed in questo senso essa [sarebbe] anche poco originale», giacché «la maggior parte dei suoi temi, sul piano conoscitivo, etico e politico, [sarebbero] già stati sviluppati numerose volte in precedenza»²²⁰.

Tuttavia, anche a prescindere da una tale valutazione sull'originalità o meno della filosofia di Gadamer, mi sembra che una tale caratterizzazione della sua ermeneutica come forma di pensiero tradizionalista, autoritario e radicalmente anti-illuminista sia eccessivamente semplificativa ed anzi fondamentalmente errata. Infatti, sebbene l'operazione condotta in *Verità e metodo* di «riabilitazione ermeneutica [del] concetto di pregiudizio [...] in stretta e profonda connessione con quello d'autorità» possa indubbiamente suscitare perplessità relativamente alle sue intenzioni e ai suoi scopi, ciò nondimeno va notato come lo stesso Gadamer, in seguito, abbia ammesso la natura apertamente «provocatoria [di tale] formulazione», rivolta semplicemente contro la pretesa della «scienza contemporanea che richiede, per principio, l'assenza da ogni prevenzione e da ogni pregiudizio (*Unvoreingenommenheit und Vorurteilslosigkeit*)», senza rendersi conto che «i pregiudizi costituiscono, nel senso letterale della parola, le linee orientative provvisorie che rendono possibile ogni nostra esperienza (*die vorgängige Gerichtetheit all unseres Erfahren-Könnens*)» (GW 2, 224-225 / VM 2, 216-217). Inoltre, bisogna anche notare come la suddetta operazione di *Rehabilitierung von Autorität und Tradition* non soltanto non tenda affatto ad un recupero incondizionato del valore normativo della tradizione in funzione anti-illuministica²²¹ –

²¹⁸ T. Eagleton, *Introduzione alla teoria letteraria*, Editori Riuniti, Roma 1998, p. 85.

²¹⁹ D. Detmer, *Gadamer's Critique of the Enlightenment*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 275.

²²⁰ P. Michon, *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer*, Vrin, Paris 2000, pp. 11-12.

²²¹ Su questo punto, Gadamer si esprime infatti in maniera molto chiara (direi anzi inequivocabile), per esempio quando dichiara: «l'opinione che autorità e tradizione siano qualcosa a cui ci si può appellare è un puro equivoco (*ein reines Mißverständnis*). Chi si appella all'autorità e alla tradizione non ha alcuna

bensì, per l'appunto, al semplice superamento di un'insostenibile dicotomia "assoluta" tra ragione e tradizione che, a suo giudizio, si sarebbe affermata proprio con l'illuminismo moderno – ma, soprattutto, venga condotta in maniera sostanzialmente conforme allo "spirito dei Lumi". A ben vedere, infatti, ciò a cui mira essenzialmente Gadamer è far luce sul «pregiudizio fondamentale e costitutivo [...] che sta alla base dell'illuminismo [stesso] (*grundlegendes Vorurteil der Aufklärung*, [...] *das ihr Wesen trägt und bestimmt*)»: ossia, sul «pregiudizio contro i pregiudizi in generale (*Vorurteil gegen die Vorurteile überhaupt*)» che, essendo «esso stesso [...] un pregiudizio» (GW 1, 275-280 / VM, 561-571), va appunto corretto ed emendato²²²!

autorità. Punto. E la stessa cosa vale per i pregiudizi. Non si può parlare con chi vi si appella. E non si può parlare neanche con chi non è pronto a mettere in questione i suoi pregiudizi. [Bisogna] guardarsi da false connotazioni del termine "tradizione". La tradizione non consiste in ciò che si conosce come la propria origine o si rifiuta in quanto tale» (HÄP, 19-21 / DCG, 19-22). «La tradizione» – aggiunge Gadamer nel *Nachwort* alla terza edizione del suo capolavoro – «riposa sempre sulla presa di coscienza che assume il suo compito il piena libertà», e quindi «non è una difesa delle consuetudini pervenuteci (*Verteidigung des Herkömmlichen*), ma [una] progressiva trasformazione della vita etico-sociale (*Fortgestaltung des sittlich-sozialen Lebens*). [...] Ben lontani dal presupporre semplicemente ordinamenti della vita sociale già dati, e di uniformare a un tale quadro già dato le considerazioni pratiche delle nostre scelte, noi siamo sottoposti in ogni decisione che dobbiamo prendere a una consequenzarietà del tutto particolare», cioè alla necessità di «prendere [...] di continuo [...] decisioni critiche» (GW 2, 468-470 / VM 2, 22-23). L'argomento viene definitivamente chiarito nel saggio *Über den Zusammenhang von Autorität und kritische Freiheit*, in cui Gadamer parla del «profondo e intimo intreccio (*tiefe, innere Verflechtung*) [che] sussiste [...] fra autorità e libertà critica. [...] La libertà in senso proprio è capacità di critica (*Fähigkeit zur Kritik*) e la capacità di critica implica, essendone una condizione fondamentale, saper riconoscere l'autorità superiore (*überlegene Autorität anerkennen*)», saper riconoscere cioè che «la nostra intera vita comunicativa [...] si basa» sul «fare affidamento su qualcosa [...] a cui offriamo la nostra fiducia», ad esempio sulle «istituzioni a cui è legata la *potestas*» (ÜVG, 156-157 / DNS, 131-133).

²²² In questo senso, nel *Nachwort* alla terza edizione di *Verità e metodo* Gadamer afferma di aver semplicemente «riflettuto [sul] procedimento delle scienze stesse» e sul fatto che anche «l'applicazione della metodica scientifica è preceduta da fattori determinanti che concernono la scelta dei temi e la rilevanza delle problematiche (*bestimmende Faktoren, die die Relevanz ihrer Themenwahl und ihrer Fragestellung betreffen*)», ossia da «pregiudizi»: riconoscere tutto ciò – precisa Gadamer – non significa affatto mettere «in discussione [...] la validità immanente della metodologia critica di tutte le scienze», ma semplicemente obbedire ad «un imperativo dell'onestà scientifica» (GW 2, 454 / VM 2, 7-8). Pertanto, quando «la teoria della scienza» rifiuta di ammettere l'esistenza di «punti di vista selettivi che contraddistinguono le problematiche rilevanti» prima dell'applicazione della «stessa logica della ricerca», allora essa cade «per via della razionalità [in] un completo irrazionalismo» (GW 2, 453 / VM 2, 6)!

Ma oltre a tutto ciò, credo anche che le summenzionate critiche al (presunto) anti-illuminismo gadameriano non tengano debitamente conto della complessità di significato del concetto di *Aufklärung* in Gadamer, il quale non risulta affatto riducibile ad un'area ben precisa e circoscritta della storia del pensiero e della cultura occidentali (ossia, al solo Settecento). Infatti, come si legge nel saggio *Die dreifache Aufklärung*, quando parliamo di illuminismo «dobbiamo distinguere tre fasi di questo fenomeno, rappresentate dall'illuminismo greco, da quello della prima modernità e, infine, dall'illuminismo del XX secolo»²²³. In estrema sintesi, se la prima forma di *Aufklärung* si concretizzò in una straordinaria «sintesi tra la nuova razionalità di Socrate, Platone e Aristotele [e] la sostanzialità della loro tradizione religiosa (*religiöse Substanz der eigenen Überlieferung*)», la «nuova ondata illuministica (*neue Welle der Aufklärung*) [del] XVII secolo» portò invece all'«elevazione delle moderne scienze sperimentali a principale potenza della nostra civiltà», ed infine «la terza fase di illuminismo» – databile a partire dagli «enormi progressi tecnico-industriali (*ungeheure Fortschritten der industriellen Technik*)» negli anni successivi alla «catastrofe della prima guerra mondiale» – «fu determinata dall'idea di dover integrare il controllo razionale delle forze naturali (*rationale Beherrschung der Naturkräfte*)» con un'analogia forma di «controllo razionale [e] di totale organizzazione scientifica della società (*wissenschaftliche Durchorganisation der Gesellschaft*)»²²⁴.

Ora, Gadamer intravede ovviamente una serie di punti comuni a tutte e tre le forme di *Aufklärung* succedutesi nei secoli – ad esempio «la critica alla religione [e] un rapporto particolarmente stretto con la scienza» – ma ciò nondimeno ritiene che si debba cogliere «la differenza fra il primo, [...] il secondo e il terzo illuminismo» proprio riguardo al «loro rapporto con la scienza» (LT, 88-90 / ET, 69-70). Infatti, «se

²²³ H. G. Gadamer, *Die dreifache Aufklärung*, in «Neue Deutsche Hefte», 33/2, 1986, p. 227.

²²⁴ *Ivi*, pp. 227-229. La tesi viene ribadita anche in altre occasioni: ad esempio, nel saggio *Mythos und Logos*, in cui Gadamer scrive che la «formazione della civiltà occidentale [...] appare attraversata da un impulso all'illuminismo (*Trieb zur Aufklärung*) che si è manifestato in tre ondate (*in drei Wellen*): il movimento illuministico culminato ad Atene nella sofistica radicale della fine del quinto secolo a. C., quello del diciottesimo secolo che raggiunse il proprio apice con il razionalismo dell'epoca della Rivoluzione Francese e infine [...] il movimento illuministico del nostro secolo, che ha toccato finora la punta massima del proprio sviluppo con la “religione dell'ateismo” (GW 8, 170 / SE, 87)». Anche nel saggio *Wissenschaft und Öffentlichkeit* si parla esplicitamente dell'«epoca di un terzo illuminismo» caratterizzata da un «inedito carattere esplosivo dell'assolutezza della scienza», dal «modello dell'applicazione delle scienze naturali per la soluzione dei compiti della società di massa moderna» e dal «conflitto fra esigenze della scienza ed esigenze della società» (LT, 77-78 / ET, 61-62).

nell'antichità [l'illuminismo] si volse in fondo anche contro la scienza» e non recise ogni contatto «nei confronti sapere tradizionale [e] del nostro orientamento pratico nel mondo, [...] nell'età moderna» invece esso «si appellò interamente alla scienza»; infine, con «il movimento illuministico che va sempre più diffondendosi nella seconda metà del [XX] secolo» si assiste ad un vero e proprio «fideismo scientifico» ed al «venire in luce [del] pensiero tecnico [...] come aspetto universale del mondo» (LT, 97 / ET, 75)²²⁵. Il problema consiste dunque nel fatto che paradossalmente la scienza – la quale per secoli ha indubbiamente rappresentato il principale fattore di demitizzazione e de-dogmatizzazione della realtà – avrebbe finito col sostituirsi alla metafisica e alla religione quale autorità indiscussa e indiscutibile. Ossia, nel fatto che «oggi» – secondo Gadamer – «non [sia] la metafisica, bensì la scienza ad essere fonte di un abuso “dogmatico”» (VZW, 140 / RES, 137)²²⁶! In definitiva, si tratta quindi di ritrovare un sapiente equilibrio tra le esigenze della scienza e della tecnica e quelle di tutte le altre dimensioni della nostra esistenza che, per l'appunto, non risultano subordinabili agli imperativi della sola logica scientifica. Per far ciò, un buon esempio ci viene offerto dai Greci – i padri del «primo illuminismo» e, più in generale, dell'intero pensiero

²²⁵ Questo punto è stato ben colto da alcuni interpreti, i quali evidenziano che «Gadamer è sempre stato critico verso quelli che egli reputa gli *eccessi dell'illuminismo*», mentre invece «non rifiuta affatto l'idea dell'emancipazione [e] anzi conviene sul fatto che essa sia implicita nella ragione stessa» (R. J. Bernstein, *The Constellation of Hermeneutics, Critical Theory and Deconstruction*, in R. J. Dostal (a cura di), *The Cambridge Companion to Gadamer*, cit., pp. 271-272). «Gadamer enfatizza il carattere storico delle nostre credenze e delle nostre pratiche, [ma] ciò non significa che si debba abbandonare il nostro impegno a favore della ragione [e] della validità della conoscenza, bensì che si debba preservare l'ideale illuminista rendendolo al contempo compatibile con il radicamento linguistico e culturale del nostro modo di comprendere» (G. Warnke, *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, cit., p. 168).

²²⁶ Come si legge nel saggio *Was ist Wahrheit?*: «ringraziamo la scienza per averci liberati da molti pregiudizi ed illusioni» e per il fatto di obbligarci con «la sua esigenza di verità [...] a mettere in discussione pregiudizi non esaminati e in questo modo raggiungere una conoscenza migliore delle cose. Al contempo, però, con la progressiva estensione del procedimento scientifico in ogni ambito del reale» emerge sempre più un «senso di disagio nei confronti delle pretese di verità della scienza (*Unbehagen gegenüber dem Wahrheitsanspruch der Wissenschaft*)», giacché viene in primo piano il fatto che «vi sono tante domande a cui dobbiamo trovare una risposta che la scienza però ci preclude, [...] in quanto essa discredita e giudica privo di senso» tutto ciò che non «soddisfa il suo specifico metodo di accertamento e verifica della verità (*Methode der Wahrheitsermittlung und der Wahrheitsprüfung*). [Ma] la scienza è davvero, come essa pretende, l'istanza definitiva e l'unica portatrice della verità?» – si domanda a questo punto Gadamer – o piuttosto «essa [non] ha in effetti qualcosa in comune con l'esaltato», e cioè «di essere altrettanto intollerante come quest'ultimo»? (GW 2, 45).

filosofico e scientifico occidentale –, la cui grande «audacia dell'interrogare razionale (*Kühnheit rationalen Fragens*)» a giudizio di Gadamer seppe tenere insieme gli «estremi dell'illuminismo razionalismo (*radikale Aufklärung*) [e] le profonde verità della tradizione religiosa della loro civiltà. Illuminismo e tradizione giunsero così ad un nuovo fecondo equilibrio (*zu einem neuen produktiven Ausgleich*)» (GW 7, 411 / SP 2, 283-284).

Credo dunque vada inteso in questa direzione il summenzionato richiamo gadameriano all'utilizzo del «pensiero del passato come correttivo». E credo altresì che, una volta guadagnata una tale comprensione del pensiero del filosofo di Marburgo, non ci si debba affatto stupire nello scoprire che secondo Gadamer «la filosofia è sempre Illuminismo, in primo luogo nei riguardi del proprio dogmatismo (*Philosophie ist Aufklärung, aber gerade auch Aufklärung gegen den Dogmatismus ihrer selbst*)» (GW 2, 492 / VM 2, 471), e che a suo giudizio «nell'epoca dell'incipiente dominio [tecnoscientifico] della terra» l'ermeneutica filosofica non rappresenta «affatto una reazione romantica, [ma] piuttosto un nuovo illuminismo (*eine neue Aufklärung*)» (HE, 107 / RP, 119)²²⁷. Come ho già avuto modo di accennare in precedenza, infatti, il

²²⁷ Del resto, quello di un nuovo illuminismo “autocritico” rappresenta un problema piuttosto importante e sentito nella filosofia del Novecento, sul quale risulta forse possibile instaurare un confronto produttivo tra la posizione di Gadamer e quella di altri autori. Penso ad esempio, ancora una volta, alla *Dialektik der Aufklärung*, in cui per l'appunto «la critica a cui è sottoposto l'illuminismo, intende preparare un concetto positivo di esso, che lo liberi dall'irretimento nel cieco dominio» e scongiuri l'eventualità che «il progresso si capovolg[a] in regresso» (M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, pp. 7-8). Ma penso anche al richiamo dell'ultimo Foucault ad una *Aufklärung* intesa come «riattivazione permanente di un atteggiamento [di] critica permanente del nostro essere storico, [come] lavoro sui nostri limiti [e] travaglio paziente che dà forma all'impazienza della libertà» (M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 227-233), nonché ovviamente la proposta habermasiana di rinnovare il «progetto incompiuto» della modernità illuminista mediante un «mutamento di paradigma dalla ragione centrata sul soggetto a quella comunicativa» che renda giustizia all'«autocritica [della] modernità» senza lasciare però che essa sfoci in una «critica radicale della ragione» (J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 303). Si tratta di accostamenti che ovviamente, a prima vista, possono anche apparire dubbi o azzardati, ma che invece a mio giudizio – fatte salve ovviamente le numerose, innegabili differenze tra i diversi pensatori – sono assolutamente possibili proprio sulla base del fatto che «ciò che unifica [la] pluralità e, ad un certo livello, doma il conflitto [fra] teorie come quelle di Gadamer, Foucault e Habermas» è proprio «la solidarietà con l'Illuminismo» e, in particolare, «con il suo ideale di libertà morale» (M. Kelly, *Gadamer, Foucault and Habermas on Ethical Critique*, in L. K. Schmidt (a cura di), *The Specter of*

richiamo gadameriano all'irriducibile importanza della «dimensione ermeneutica (*hermeneutische Dimension*)» dell'esistenza rappresenta in buona sostanza un tentativo per uscire dall'*impasse* nella quale sembra caduta la nostra civiltà in balia del delirio di onnipotenza della tecnoscienza moderna. Un tentativo che mira fondamentalmente a «riconoscere i confini dell'oggettività, [...] i limiti di quanto è conoscibile [col] procedimento metodico», a far prendere così consapevolezza del fatto che «l'*ethos* della produttività della scienza moderna (*das Leistungsethos der modernen Wissenschaft*) [e] la nostra ragione strumentale (*unsere instrumentelle Vernunft*) [hanno] portato all'esasperazione alcuni compiti dell'umanità», ed infine a spronare «la cultura occidentale» a compiere «un esame autocritico (*eine kritische Selbstprüfung*)» (ÜVG, 96-98 / DNS, 80-81). Esame autocritico che, evidentemente, non può essere scambiato con un'operazione improntata all'oscurantismo antiscientifico e antitecnologico e volta a ripristinare anacronisticamente l'autorità della tradizione sulla libertà di pensiero e di ricerca, trattandosi invece proprio di un tentativo di salvaguardare la libertà e l'autonomia di certe forme di conoscenza ed esperienza che Gadamer ritiene oggi minacciate dallo straripante dilagare della razionalità tecnoscientifica²²⁸.

Alla fine, dunque, il progetto dell'ermeneutica filosofica finisce col configurarsi non tanto come una «generale svalutazione dell'illuminismo [che] viene rifiutato *in toto*»²²⁹ (secondo la lettura diffusa tra molti interpreti), quanto piuttosto (secondo la lettura che lo stesso Gadamer dà del proprio pensiero) come una forma di pensiero «corrispondente a ciò che Kant chiamava "illuminismo"» e profondamente avversa al «testardo attenersi ai pregiudizi o anche [al] cieco far ricorso all'autorità», nei quali scorge «nient'altro se non pigrizia mentale»²³⁰! Se kantianamente l'*Aufklärung* consiste nell'«uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui egli stesso è colpevole (*Ausgang*

Relativism. Truth, Dialogue and Phronesis in Philosophical Hermeneutics, Northwestern University Press, Evanston 1995, pp. 234-235).

²²⁸ In questo senso, può risultare condivisibile la proposta di Günter Figal di definire Gadamer «*un conservatore illuminato*», in quanto «*nonostante tutta la critica all'illuminismo [...] egli non ha mai rifiutato né tanto meno contrastato la modernità, non si è mai battuto per una restaurazione del vecchio e non ha mai assunto l'atteggiamento ostinato di una persona antiquata*. La posizione di Gadamer nei confronti della modernità era disincantata, priva di attese eccessive, e tuttavia priva di rassegnazione e di tentazioni di fuga dal presente» (G. Figal, *Nella tenue luce del passaggio delle stagioni*, cit., p. 82, corsivi miei).

²²⁹ C. von Bormann, *L'ambiguità dell'esperienza ermeneutica*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit., pp. 101-126.

²³⁰ H. G. Gadamer, *Reply to David Detmer*, cit., p. 287.

des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit)», allora secondo Gadamer bisogna riconoscere che «lo stato di minorità [...] in cui l'umanità oggi si trova e da cui dovrebbe liberarsi» non è più rappresentato dalla «fede cieca nell'autorità e nel dominio da parte di caste sacerdotali», bensì dalla «possessione da parte dell'utopia dell'emancipazione (*Besessenheit von der emanzipatorischen Utopie*)», dallo «stordimento causato dal sogno tecnologico (*Benommenheit von dem technologischen Traum*)» e dall'«ideale del saper fare che diventa una coazione a dover fare (*Zwang des Machenmüssens*)» (LT, 98 / ET, 75). A suo giudizio, infatti, sono proprio questi «i pregiudizi della nostra epoca da cui [...] il coraggio di pensare dovrebbe liberarci», in quanto risiede proprio «qui più che in tutto il resto l'*impasse* della nostra civiltà, e questo più di tutto il resto richiede lumi», cioè «capacità di giudizio [e] pensiero autonomo (*Urteilkraft [und] Selberdenken*)» (LT, 102 / ET, 78). In questo modo, conclude Gadamer, «il senso attuale del motto dell'illuminismo secondo Kant: *Sapere aude* [...] si determina in modo nuovo come l'appello alla nostra ragione sociale di ridestarsi dal sogno tecnologico» e reagire contro «l'ideale dell'amministrazione tecnica del mondo (*Ideal der technischen Weltverwaltung*)» che trasforma «l'uomo [in] un amministratore tecnico che esercita con competenza le funzioni prescritte senza preoccuparsi d'altro» (LT, 102 / ET, 78). Sono proprio queste «altre cose» infatti che – come avremo modo di vedere nella prossima sezione – costituiscono l'essenziale in quella universale dimensione ermeneutica, pratica, prescientifica, *lebensweltlich* e propriamente “umana” dell'esistenza, in cui ciascuno di noi quotidianamente si muove²³¹.

²³¹ Non senza una certa ironia, scrive infatti Gadamer nel saggio *Geschichtlichkeit und Wahrheit*: «si giunge poi ad ascoltare, per esempio, dal Circolo di Vienna, che nelle scienze dello spirito» – ma il discorso, chiaramente, riguarda *tutte* le forme di esperienza e conoscenza prescientifiche ed extrametodiche – «ci sarebbe al massimo il dieci per cento di scienza. [Ma] in ogni caso è sull'altro novanta per cento che noi costruiamo per la nostra vita comune e per la solidarietà umana. Esso ci apre possibilità di colloquio in vista della verità (*Gesprächsmöglichkeiten auf die Wahrheit*), che è il *logos* comune a noi tutti, anche se soddisfa soltanto il dieci per cento le norme di scientificità» (GW 10, 257 / ERM, 505).

PARTE TERZA.

UNA TERAPIA PER LA CRISI DELLA MODERNITÀ:

LA RISCOPERTA DELL'ESPERIENZA

E DEL SAPERE PRATICO.

1.

La «distruzione» dell'impostazione metodico-scientifica ed i «limiti dell'oggettività».

Il segreto ha margini
felici, stratagemmi, attrazioni difficili.

SALVATORE QUASIMODO

Riepilogando rapidamente quanto è emerso nelle prime due sezioni del nostro lavoro, possiamo dire di aver visto: *primo*, come anche Gadamer – al pari di molti altri protagonisti della filosofia e della cultura contemporanea – abbia scorto nella tarda modernità un'età di grande crisi, profondamente segnata da problemi e disagi di ampia portata; *secondo*, come egli – anche stavolta, in sintonia con le diagnosi fornite da altri pensatori – abbia individuato la radice ultima di questi mali nell'universale ed indiscriminata diffusione di una mentalità tecnico-scientifica “strumentalistica” e oggettivante; *terzo*, infine, come egli – questa volta, in parziale discordanza con le concezioni critiche sviluppate da tanti suoi contemporanei maggiormente inclini ad una critica “radicale” e ad un pessimismo generalizzato – si sia sforzato di non “demonizzare” la scienza, la tecnica e, più in generale, la modernità nel suo complesso, evitando di connotare quest'ultima con tratti apocalittici o “destinali” ed invitando piuttosto a svolgere una riflessione più serena sulle possibili strade percorribili per arginare o “correggere” uno sviluppo sociale, culturale e politico unilateralmente dominato dall'impetuosa crescita tecnico-scientifica.

Ora, come ho già avuto modo di accennare, tutto ciò può anche essere descritto come la *pars destruens* dell'ermeneutica filosofica di Gadamer. Adesso pertanto si tratta di procedere ad una disamina accurata di quella che, per converso, potremmo definire la *pars costruens* della sua filosofia. Per affrontare in maniera adeguata tale argomento, ritengo si debbano prendere le mosse da quello che, in un certo senso, può essere interpretato come un aspetto “a metà” tra la *pars destruens* e la *pars costruens*, in quanto costituisce una logica prosecuzione del discorso critico-negativo e contemporaneamente immette nel vivo dell'aspetto propositivo del pensiero di Gadamer. Come annunciato dal titolo di questo capitolo, questo punto è rappresentato

dal tentativo gadameriano di operare una vera e propria «distruzione» dell'impostazione scientifica moderna tesa a mostrare i «limiti dell'oggettualizzazione (*Grenzen der Vergegenständlichung*)» o dell'«oggettività (*Grenzen der Objektivierbarkeit*)»: cioè, i limiti contro i quali fatalmente tale impostazione deve scontrarsi e di fronte ai quali si trova costretta a retrocedere²³².

1.1. Il senso della *Destruktion* in Gadamer.

Prima di procedere ad una tale analisi, però, credo si debba dire che Gadamer, in realtà, solitamente impiega il termine *Destruktion* in un'accezione almeno parzialmente diversa da quella cui si sta qui accennando, e comunque sempre in riferimento all'origine heideggeriana del termine. Com'è noto, «nelle lezioni del semestre invernale del 1919-20 *Problemi fondamentali della fenomenologia*» tenute a Friburgo, Heidegger propone un “metodo” «che qui, per la prima volta, viene esplicitamente chiamato la “distruzione fenomenologico-critica”, vale a dire l'attuazione di un confronto non solo con le posizioni assunte da singoli pensatori, ma anche, più in generale, con le tendenze fondamentali della filosofia dell'epoca»²³³. Tale “metodo” viene quindi ripreso e sviluppato «nel corso tenuto a Marburgo nel semestre estivo del 1927», anch'esso «intitolato appunto *I problemi fondamentali della fenomenologia*», dove il filosofo di Meßkirch «elabora tre “strutture metodiche” dell'ontologia: [...] come punto di partenza, una *riduzione fenomenologica*», quindi «una seconda istanza, [...] che Heidegger chiama una *costruzione fenomenologica*», ed infine per l'appunto una «terza struttura metodica [...] che risponde al nome di *distruzione fenomenologica*» e che consiste in «una “decostruzione critica di quei concetti che ci sono stati tramandati”, [la

²³² Questo punto è stato giustamente sottolineato da Jean Grondin, il quale ha evidenziato come «nell'ermeneutica di Gadamer ne vada [...] proprio dei limiti dell'oggettivazione (*Grenzen der Objektivierung*)» e di quegli aspetti dell'«umano comprendere, comportarsi e sentire (*menschliches Verstehen, Verhalten, Fühlen*)» i quali hanno a che fare «più con forme specifiche di inserimento nelle tradizioni [e] nella ritualità della vita che col pianificare [e] il controllare» (J. Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, p. 125).

²³³ A. Fabris, *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., pp. 75-80.

quale] giunga sino “alle fonti da cui essi sono scaturiti”»²³⁴. Il termine però acquista una vera notorietà e legittimità filosofica nel momento in cui Heidegger (in quello stesso 1927) lo impiega nel § 6 di *Sein und Zeit* – intitolato per l'appunto *Il compito di una distruzione della storia dell'ontologia* – in cui si spiega che, «se il problema dell'essere stesso deve venire in chiaro quanto alla propria storia autentica, [allora] è necessario che una tradizione consolidata sia resa nuovamente fluida e che i veli da essa accumulati siano rimossi»²³⁵. Compito che Heidegger, per l'appunto, definisce col nome di una «distruzione del contenuto tradizionale dell'ontologia antica [...] da compiersi sotto la guida del *problema dell'essere*, fino a risalire alle esperienze originarie in cui furono raggiunte quelle prime determinazioni dell'essere che fecero successivamente da guida»²³⁶.

Ora, come si può vedere dalla lettura dei numerosi saggi in cui Gadamer riprende la categoria heideggeriana della *Destruktion*, il significato fondamentale al quale egli tiene fermo è proprio quello di una «demolizione dalla mira sicura (*bedeutete zielsichere Abbau*), [di] una demolizione di strati sovrapposti fino a ritornare alle esperienze originarie di pensiero (*ursprüngliche Denkerfahrungen*)», insomma di una «messa allo scoperto della provenienza della nostra concettualità (*Freilegung der Herkunft unserer Begrifflichkeit*)» (GW 10, 17-23 / ERM, 31-43). In particolare, in più d'una occasione Gadamer mette in guardia dal fraintendimento consistente nello scambiare la «distruzione» di cui parla Heidegger con «devastazione e nichilismo (*Zerstörung und Nihilismus*)», là dove invece si tratta di «una demolizione per la messa allo scoperto (*Abbau zur Freilegung*)» che va «esercitata sui concetti con i quali la filosofia contemporanea coltiva il pensiero» (GW 10, 65 / ERM, 127)²³⁷. Sotto questo

²³⁴ C. Esposito, *Il periodo di Marburgo (1912-28) ed «Essere e tempo»: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., pp. 127-128.

²³⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 6, p. 41.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ Gadamer fa questa precisazione soprattutto perché ritiene che, con la diffusione dell'«uso della parola [*Destruktion*] in altre lingue», essa abbia progressivamente assunto un «suono negativo di “devastazione”» che originariamente non possedeva (GW 10, 132-133 / ERM, 257-259). In particolare, tale appunto critico viene mosso nei confronti di Derrida, il quale secondo Gadamer avrebbe sentito nel termine «“distruzione” [...] soltanto “devastazione”» (GW 10, 133 / ERM, 259), intraprendendo così un cammino «dalla distruzione alla decostruzione (*von der Destruktion zur Dekonstruktion*)» che, sebbene presenti «chiare comunanze che danno da pensare» con le «parole d'ordine» heideggeriane della *Destruktion*, dell'*Überwindung* e della *Verwindung* (GW 10, 149-150 / ERM, 291-293), ciò nondimeno

punto di vista, pertanto, Gadamer riconduce apertamente «il compito della filosofia come distruzione» – quale egli stesso ebbe modo di apprendere durante gli anni di studio con Heidegger – «al principio fenomenologico fondamentale [...] di risalire alle cose stesse (*auf die Sachen selbst zurückgehen*)» (GW 10, 350 / ERM, 689), e gli assegna una valenza profondamente critica nei confronti di quelle stratificazioni linguistiche e concettuali che impediscono una visione chiara e corretta dei fenomeni.

Chiaramente, tutto questo discorso assume un'importanza centrale ai fini di un'analisi critica della cultura moderna tesa a mostrare come l'adozione acritica e generalizzata del vocabolario e della metodologia scientifica comporti in ultima analisi proprio un "occultamento" e una mancata comprensione di fenomeni per loro natura "sfuggenti" a tale tipo di inquadramento. È in questo senso, dunque, che nel titolo di questo capitolo ho scelto di parlare di una «distruzione» dell'impostazione tecnico-scientifica e di un'evidenziazione, da parte di Gadamer, di quelli che egli considera i «limiti dell'oggettività». Per il filosofo di Marburgo, infatti, si tratta di mostrare *in primo luogo* come la concettualità, la terminologia e l'impostazione proprie della filosofia e della scienza moderna nascondano in sé una serie di importanti ipoteche metafisiche; *in secondo luogo*, come in alcuni casi importanti l'adozione generalizzata di una tale impostazione conduca inevitabilmente ad aporie, fraintendimenti ed incomprensioni; *infine*, come da tali "fallimenti" si debba trarre la conclusione secondo cui vi sono ambiti di realtà "recalcitranti" a venir misurati, padroneggiati e spiegati in termini naturalistici o, più in generale, metodico-scientifici.

1.2. Esperienza estetica ed esperienza storica.

L'esempio principe, per così dire, dal quale si possono prendere le mosse per analizzare in dettaglio questo aspetto del discorso gadameriano, è certamente rappresentato dal problema estetico. E ciò perché proprio sul terreno dell'estetica – il quale, com'è noto, rappresenta il punto d'avvio dell'indagine sviluppata in *Verità e metodo* – l'operazione "distruttiva" messa in atto da Gadamer appare in tutta la sua chiarezza e la sua portata, al punto che secondo alcuni interpreti si potrebbe parlare di

avrebbe parzialmente frainteso il senso delle indicazioni di Heidegger, miranti a dar «nuova vita al pensiero greco e alla sua capacità di parlarci» (GW 2, 366 / VM 2, 328).

una vera e propria «distruzione dell'estetica (*Destruktion der Ästhetik*) compiuta [nella] prima parte di *Verità e metodo* in nome dell'arte»²³⁸.

Ora, è pressoché impossibile riassumere in poche righe l'ampia e complessa operazione gadameriana di «trascendimento della dimensione estetica (*Transzendierung der ästhetischen Dimension*)», «critica dell'astrazione della coscienza estetica (*Kritik der Abstraktion des ästhetischen Bewußtseins*)» e conseguente «recupero del problema della verità dell'arte (*Wiedergewinnung der Frage nach der Wahrheit der Kunst*)». In estrema sintesi – e ponendo l'accento sugli aspetti maggiormente pertinenti ed interessanti ai fini del nostro discorso –, si può dire che il cuore dell'argomentazione di Gadamer risieda nella messa in luce di come la filosofia moderna, a suo giudizio, avrebbe progressivamente screditato «ogni possibilità di conoscenza che si collochi fuori [dal] dominio del modello conoscitivo delle scienze naturali», negando così all'arte qualsiasi valenza conoscitiva e dando vita ad una «radicale soggettivazione dell'estetica» che, nel corso dell'Ottocento e del primo Novecento, sarebbe sfociata nell'ideale della «differenziazione estetica (*ästhetische Unterscheidung*)» (GW 1, 89-91 / VM, 191-195)²³⁹. Come si legge infatti nel saggio *Die Wahrheit des Kunstwerkes*, la «giustificazione [moderna] dell'autonomia dell'arte», pur avendo rappresentato indubbiamente «un'operazione di grande portata», sarebbe rimasta in qualche modo ancorata «al procedere dimostrativo e calcolante della scienza moderna» ed ai «pregiudizi [...] del moderno pensiero della soggettività», e dunque non avrebbe saputo

²³⁸ J. Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer*, cit., pp. 112-113. La medesima espressione viene impiegata anche in altre occasioni, sia dallo stesso Grondin (cfr. il paragrafo *Zur Destruktion der Ästhetik* in J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, cit., pp. 30-32) che da altri interpreti (cfr. ad esempio K. P. Liessmann, *Die Sollbruchstelle. Die Destruktion des ästhetischen Bewußtseins und die Stellung der Kunst in Hans-Georg Gadamer's «Wahrheit und Methode»*, in M. Wischke – M. Hofer (a cura di), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, cit., pp. 211-231). A proposito di questo stesso problema, altri interpreti hanno invece parlato di una *Überwindung der Ästhetik* messa in atto da Gadamer, facendo così riferimento alla categoria che, nel pensiero del “secondo” Heidegger, di fatto prende il posto di quella di *Destruktion* impiegata negli anni Venti (cfr. I. M. Fehér, *Ästhetik, Hermeneutik, Philosophie. Das Hermeneutisch-Werden der Philosophie im 20. Jahrhundert*, in Id. (a cura di), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie*, cit., p. 26).

²³⁹ Quando parla dell'ideale della «differenziazione estetica», Gadamer intende l'ideale moderno di una contemplazione puramente formale e disinteressata dell'opera d'arte, riferita «solo alla qualità estetica come tale», prescindendo dunque «da tutto ciò che è extraestetico, [...] da tutti i momenti contenutistici, [...] da tutte le condizioni entro le quali noi possiamo accedere all'opera ed essa ci si mostra» (GW 1, 91 / VM, 195).

render conto adeguatamente dell'«autonoma manifestazione di verità che ha luogo nell'opera d'arte (*eigene Manifestation der Wahrheit, die im Kunstwerk geschieht*)» (GW 3, 254-257 / SH, 88-92).

Ora, un ruolo chiave in tale ricostruzione storico-concettuale è ricoperto dal pensiero kantiano, il quale – riprendendo «una frase che Goethe formulò in occasione della battaglia di Valmy, allorché l'esercito rivoluzionario francese si mostrò invincibile: “A partire da qui e da oggi inizia una nuova epoca nella storia del mondo” (*Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus*)» – secondo Gadamer può essere definito come «un avvenimento epocale (*ein Epochenereignis*), [...] una rivoluzione nel modo di pensare (*eine Revolution der Denkart*)», un vero e proprio «taglio (*Einschnitt*) a partire dal quale si calcola il prima e il dopo» (GW 4, 336). Com'è noto, infatti, dopo aver legittimato da un punto di vista trascendentale «nella *Critica della ragion pura* [...] i giudizi determinanti [che] permettono di stabilire la legittimità e l'ambito della conoscenza», nella *Critica del Giudizio* Kant si ripropone di verificare se anche per i giudizi riflettenti (estetici e teleologici) si dia «un principio trascendentale autonomo»: principio che, com'è noto, viene rinvenuto nella «finalità» o «conformità a scopi (*Zweckmässigkeit*)» e, per quanto riguarda specificamente «il Giudizio estetico», nella «finalità formale soggettiva [che] è colta *immediatamente* e in maniera aconcettuale dal nostro sentimento di piacere»²⁴⁰. In questo modo, però, secondo Gadamer non soltanto si esclude che l'arte possa apportare un contributo alla conoscenza, ma soprattutto si dà il via ad una fatale «soggettivizzazione dell'estetica» destinata ad accentuarsi ulteriormente nel corso del XIX secolo, sino al definitivo smarrimento del potenziale conoscitivo insito nell'esperienza con l'arte.

In realtà, bisogna dire che il confronto di Gadamer con i problemi posti dalla terza *Critica* kantiana, oltre che di lunga data²⁴¹ è anche molto ampio e complesso – andando

²⁴⁰ F. Vercellone – A. Bertinetto – G. Garelli, *Storia dell'estetica moderna e contemporanea*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 24-26.

²⁴¹ Infatti, alcune delle considerazioni svolte in *Verità e metodo* – soprattutto a proposito dei §§ 16, 17 e 42 della *Kritik der Urteilskraft* – si trovano già anticipate nel contributo di Gadamer pubblicato in una *Festschrift* per Richard Hamann (cfr. H. G. Gadamer, *Zu Kants Begründung der Ästhetik und dem Sinn der Kunst*, in AA.VV., *Festschrift Richard Hamann zum sechzigsten Geburtstag am 29. Mai 1939*, Hopfer, Burg bei Magdeburg 1939, pp. 31-39). Per quanto riguarda invece la «critica alla coscienza estetica», è interessante notare come essa – seppure in tutt'altro contesto e, dunque, anche con un significato almeno in parte diverso da quello in seguito assunto in *Verità e metodo* – si ritrovi già nello scritto del 1934 *Plato und die Dichter*, in cui Gadamer afferma che la «critica [platonica] della poesia»

a coinvolgere ed approfondire diversi momenti specifici dell'opera di Kant, quali le fondamentali dottrine sul rapporto tra gusto e genio, bellezza libera e bellezza aderente, bello di natura e bello artistico –, e che dunque l'esposizione che è possibile svolgerne in questa sede risulta necessariamente molto limitata e riduttiva. Inoltre, bisogna notare che le interpretazioni gadameriane delle succitate dottrine kantiane hanno suscitato molte resistenze e discussioni, e che lo stesso Gadamer in seguito – nel saggio *Anschauung und Anschaulichkeit* – ha parzialmente ritrattato la propria posizione, ammettendo di aver interpretato «la *Critica della facoltà di giudizio* [solo] sul suo significato per la filosofia dell'arte», sottoponendola dunque «a un'interrogazione parziale» (GW 8, 201 / SE, 35). Infine, bisogna anche dire che, se effettivamente la radice di una tale «soggettivizzazione dell'estetica» viene scorta da Gadamer nella *Critica del Giudizio*, la piena responsabilità dello sviluppo dell'«aspirazione per una pura presenza estetica [e] per un'immediatezza assoluta nel regno dell'arte» va principalmente rintracciata a suo giudizio più in un'«errata lettura romantica della dottrina kantiana del genio» nel segno dell'«idealismo soggettivo di Fichte»²⁴² che nel testo kantiano stesso.

Secondo Gadamer, infatti, soltanto nel corso dell'Ottocento si sarebbe verificata la definitiva radicalizzazione del soggettivismo estetico in qualche modo “implicito” nel discorso kantiano, con la completa contrapposizione tra l'oggettività delle scienze e la soggettività dell'arte e la conseguente relegazione di quest'ultima in un ambito extrarazionale. Ambito che poi, a seconda dei punti di vista, è stato inteso come

culminerebbe in «una critica della coscienza estetica nella sua problematica morale (*eine Kritik des “ästhetischen Bewußtseins” in seiner moralischen Problematik*): ossia, in una critica dell'«estetico oblio di sé e [dell'] antico fascino della poesia», ai quali Platone contrapporrebbe «la magia alternativa dell'interrogazione filosofica (*Gegenzauber des philosophierenden Fragens*)» (GW 5, 206-207 / SP 1, 209-210). La prima versione “pre-Verità e metodo” della «critica della coscienza estetica» nel senso in cui essa sarebbe stata poi sviluppata nel grande libro del 1960 si trova comunque nel saggio di due anni prima intitolato *Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewußtseins*, nel quale si legge appunto che «la fondazione kantiana del giudizio estetico di gusto [...] su un principio soggettivo» avrebbe dato il via all'«astrazione estetica» e all'«apoteosi della coscienza estetica [...] così caratteristica del XIX secolo» (GW 8, 9-13 / AB, 61-65).

²⁴² K. Gjesdal, *Against the Myth of Aesthetic Presence: A Defense of Gadamer's Critique of Aesthetic Consciousness*, in «The Journal of the British Society for Phenomenology», 36/3, 2005, pp. 293-298. Sulla base di ciò, si può quindi dire che il «concetto di coscienza estetica [riassume] la soggettivizzazione che l'estetica ha subito *dopo Kant* e la crisi di tale processo» (G. Vattimo, *Poesia e ontologia*, Mursia, Milano 1967, p. 170, corsivo mio).

detentore di una superiore spiritualità e verità (romanticismo) o, viceversa, come latore di mera gratuità, irrilevanza e superfluità (positivismo). Ma il punto, per Gadamer, è che nessuna di queste due soluzioni rende veramente giustizia all'esperienza conoscitiva insita nell'arte. A suo giudizio, infatti, bisogna spezzare il predominio di un'impostazione – quella della filosofia moderna nel suo complesso – subordinata al «fatto delle scienze», interamente fondata sulla dicotomia soggetto / oggetto ed incapace di pensare in maniera alternativa rispetto a questo schema²⁴³. Come si legge in *Verità e metodo*, «l'esperienza dell'arte che dobbiamo difendere dal livellamento della coscienza estetica [è] appunto che l'opera d'arte non è un oggetto che si contrapponga a un soggetto (*das Kunstwerk kein Gegenstand ist, der dem für sich seienden Subjekt gegenübersteht*)», ma che piuttosto «l'essenza dell'opera risiede propriamente nel fatto che essa diviene un'esperienza che modifica colui che la fa (*Erfahrung, die den Erfahrenden verwandelt*)» (GW 1, 108 / VM, 229).

In definitiva, dunque, si può dire che per Gadamer ne va essenzialmente del riconoscimento del fatto che non si può «misurare la verità della conoscenza in base al [solo] concetto di conoscenza e di realtà proprio delle scienze della natura», ma bisogna invece adottare un «più ampio quadro [teorico]» per poter comprendere adeguatamente un «modo di conoscenza *sui generis*» come quello dell'«esperienza dell'arte», in cui vi è «una rivendicazione di verità, diversa certo da quella della scienza, ma altrettanto certamente non subordinabile ad essa» (GW 1, 103-104 / VM, 219-221)²⁴⁴.

²⁴³ Sotto questo punto di vista, è stato giustamente affermato che «l'aspetto principale della discussione sull'arte svolta in *Verità e metodo*» consisterebbe in un vero e proprio «rifiuto dell'estetica perché essa», considerata nel suo complesso, non avrebbe mai smesso di «orientarsi sulla base dei concetti di oggetto e di verità (*Wahrheits- und Objektsbegriff*) desunti dall'ambito delle scienze naturali» (K. Hammermeister, *Hans-Georg Gadamer*, Beck, München 1999, p. 78). «Gadamer ritiene che [...] la teoria estetica in generale [sia] un tentativo filosofico relativamente recente, reso possibile dal rivolgimento cartesiano verso il soggetto e sospinto da problematiche e preoccupazioni di tipo epistemologico», il quale riduce la complessità dell'esperienza estetica «al modo l'opera d'arte appare al soggetto, [alla] struttura formale dell'opera come essa appare al soggetto dell'epistemologia moderna» (A. Hance, *The Hermeneutic Significance of the Sensus Communis*, in «International Philosophical Quarterly», 2, 1997, p. 134).

²⁴⁴ A questo proposito, si noti anche come Gadamer talvolta evidenzi il fatto che, nel corso del Novecento, si siano manifestate importanti «tendenze [alla] conformazione dell'arte alla scienza» e alla riduzione della complessità dell'«esperienza estetica [...] attraverso la scienza dell'arte», in particolare nell'ambito «della moderna teoria dell'informazione [in cui] si riesce ampiamente [...] a riempire l'arsenale dell'invenzione artistica con i mezzi di una tecnica combinatoria» (GW 2, 432 / VM 2, 108). «Tuttavia» – prosegue Gadamer – «nell'esperienza dell'arte [...] è insita una pretesa di verità (*ein*

Bisognerebbe cioè aprirsi all'idea che vi possano essere forme di esperienza e di conoscenza in cui non ne va principalmente della misurazione, sperimentazione e oggettivazione, bensì del riconoscimento della propria ineludibile «coappartenenza (*Zugehörigkeit*)» alla stessa realtà che viene osservata e, dunque, della «partecipazione al senso (*Teilhabe am Sinn*)» che essa dischiude. Per questo motivo, quindi, alla «distruzione» critica della «coscienza estetica (*ästhetisches Bewußtsein*)» e della «differenziazione estetica (*ästhetische Unterscheidung*)» Gadamer fa seguire una fenomenologia del gioco che mette capo alla nozione di «non-differenziazione estetica (*ästhetische Nichtnterscheidung*)». Una nozione che mira proprio a segnalare come di fronte a «tutto quel che ha la stabilità di un'opera d'arte (*alles, was als ein Kunstwerk Bestand hat*)» si realizzi una «solidarietà nella ricezione, [una] condivisione di ciò che è comune (*Teilhabe an dem Gemeinsamen*), [...] un'enunciazione (*Aussage*) nel segno di una comunanza e di una verità che unisce tutti»: insomma, qualcosa «come un autentico dialogo (*wie ein echter Dialog*), dove il colloquio procede in una direzione che non può essere preventivata» (GW 8, 212-216 / SE, 46-50)²⁴⁵.

Anspruch auf Wahrheit)» che non risulta comprensibile con l'ausilio di strumenti scientifici e che, pertanto, «limita la pretesa di universale validità della scienza» (GW 2, 432 / VM 2, 108). Infatti, come viene ribadito anche nel saggio *Von der Wahrheit des Wortes*, «la scienza con i suoi metodi può tematizzare molti aspetti dell'opera d'arte, ma non l'unità e la complessità del suo "enunciato" (*das Eine und Ganze seiner "Aussage"*)» (GW 8, 50 / L, 33). «Tutte le metodologie che la scienza ha escogitato possono avere un'utilità dal punto di vista ermeneutico solo se le si usa in modo giusto e se inoltre non si dimentica che [...] in fondo le poesie non vengono scritte per la scienza [e] che una poesia non è un "dato" che si possa spiegare come un [...] dato sperimentale» o come «un caso particolare di una legge generale» (GW 9, / CICT, 113-117).

²⁴⁵ Mi sembra importante segnalare come la «distruzione» gadameriana dell'estetica non abbia mancato di suscitare resistenze e critiche. Ciò è ben testimoniato, ad esempio, dalla recensione di *Verità e metodo* che Oskar Becker scrisse due anni dopo l'uscita del libro, nella quale si contestava proprio il tentativo di «trascendere la dimensione estetica» mediante il concetto di «non-differenziazione estetica», scorgendo in una tale operazione il presupposto di una «unità tra l'"enunciato" artistico ed il significato religioso o politico-ideologico (*Einheit der religiösen oder politisch-ideologischen Bedeutung und der künstlerischen "Aussage"*)» che, invece, «non è affatto scontata [e] rappresenta piuttosto un caso raro e fortunato» (O. Becker, *Die Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der Kunst*, in «Philosophische Rundschau», 10, 1962, p. 236). Più recentemente, è stato denunciato il fatto che l'«estetica di Gadamer», pur risultando «efficace nel descrivere la struttura de-coscienzializzata dell'esperienza artistica, [sarebbe] scarsamente in grado di dare conto dei motivi della (foss'anche deterioro) coscienzializzazione» e, soprattutto, finirebbe col mettere capo ad un «assolutismo [...] della impersonalità ontologica del gioco»: ossia, in un'ipostatizzazione del gioco dell'arte, inteso «come una

Ora, tutto questo discorso viene significativamente proseguito ed approfondito nella seconda parte di *Verità e metodo*, in cui la trattazione si sposta dai problemi dell'estetica a quelli delle scienze dello spirito ed in cui Gadamer procede ad «una nuova distruzione», questa volta concernente la problematica della «coscienza storica» sviluppata dall'«ermeneutica storicistica del XIX secolo»²⁴⁶. Anche in questo caso, si tratta di un tema talmente ampio, complesso e dibattuto – soprattutto per quanto riguarda le interpretazioni gadameriane delle teorie di Schleiermacher e Dilthey che, come già nel caso dell'interpretazione della *Critica del Giudizio*, non hanno mancato di suscitare resistenze critiche e perplessità in alcuni studiosi – da risultare pressoché impossibile svilupparne in questa sede una trattazione adeguata. Ad ogni modo, ai fini del nostro discorso mi sembra che il punto essenziale consista nella denuncia di Gadamer relativa al permanere, al fondo dello storicismo ottocentesco e del suo tentativo di fondazione filosofica delle *Geisteswissenschaften*, di una concezione fondamentalmente metodico-oggettivistica.

Egli ritiene infatti che la cosiddetta «scuola storica» di Ranke e Droysen, col suo «concetto di ricerca (*Begriff des Forschens*)», alla fine abbia dovuto «ricollegarsi al modo di procedere delle scienze della natura» e, soprattutto, che lo stesso Dilthey sia

sorta di *Subjektivität* prepotente» ed assolutamente autonoma «rispetto alle personalità coinvolte» (G. Matteucci, *Processi formativi e ontologia dell'arte*, in M. Gardini – G. Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, cit., pp. 138-152). Tale interpretazione, tuttavia, mi sembra poco convincente, pur essendo indubbiamente presenti in *Verità e metodo* alcune affermazioni equivoche o ambigue che sembrerebbero spingere in tale direzione. Più convincente mi sembra invece la tesi secondo cui Gadamer, pur mirando effettivamente a «superare il soggettivismo estetico» mediante un'idea di «arte come gioco», in realtà «non [sarebbe] contrario alla soggettività *tout court*, ma [cercherebbe] piuttosto di offrirne una concezione alternativa, [ossia] una soggettività storicamente situata al posto della soggettività astratta ed alienata della coscienza estetica» (M. Kelly, *A Critique of Gadamer's Aesthetics*, in B. Krajewski (a cura di), *Gadamer's Repercussions*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2004, pp. 115-116).

²⁴⁶ J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, cit., p. 85. Così come infatti «l'esperienza dell'arte comunica più di quanto la coscienza estetica possa concepire», analogamente anche «l'esperienza della storia, che noi stessi facciamo, coincide solo per una minima parte con ciò che definiremmo coscienza storica. [La] storia è più dell'oggetto di una coscienza storica», si legge infatti nel saggio *Kant und die hermeneutische Wendung*: «l'unico piano di riferimento che si colloca alla base di tali esperienze è rappresentato quindi [dalla] coscienza della determinazione storica, che è più essere che coscienza (*das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein, das mehr Sein als Bewußtsein ist*), cioè è più influenzata e determinata storicamente che non consapevole di essere influenzata e determinata (*mehr geschichtlich gewirkt und bestimmt als in seiner Wirktheit und Bestimmtheit bewußt*)» (GW 3, 220-221 / SH, 51).

rimasto ancorato all'ideale del «conoscere scientifico obiettivo» ed abbia fondato proprio sull'«applicazione del metodo scientifico» la peculiare «forma di intuitiva congenialità» in cui, a suo giudizio, consisterebbe «la comprensione [...] nelle scienze dello spirito» (GW 1, 219, 235-237 / VM, 449, 481-485)²⁴⁷. In generale, quindi, quello che Gadamer constata è il fatto che, all'incirca a partire dalla metà dell'Ottocento, «il problema della storia fu strutturato secondo [il] modello metodico [...] delle scienze naturali», finendo così col risolversi completamente nel «problema epistemologico di come sia possibile la scienza storica» (GW 2, 28-29 / VM 2, 36-37).

Di contro a tutto ciò, la proposta di Gadamer non è certamente quella di abbandonare l'ausilio che l'«essere padroni del metodo» può apportare alla conoscenza storico-umanistica, bensì quella di prendere maggiormente in considerazione una serie di altre componenti – «memoria, fantasia, tatto, sensibilità musicale ed esperienza del mondo» – che sono «di natura ben diversa dall'apparecchiatura di cui ha bisogno il ricercatore delle scienze naturali, ma ciò nondimeno [formano] una specie di strumentazione [che] cresce soltanto con il porsi nella grande tradizione della storia umana (*in die große Überlieferung der menschlichen Geschichte*)» (GW 2, 39 / VM 2, 51). Il che, chiaramente, implica l'abbandono dell'ideale scientifico di verità come oggettività e dell'astratto punto di vista della «coscienza storica (*geschichtliches Bewußtsein, historisches Bewußtsein*)» e, per contro, l'adozione dell'ideale “umanistico” di verità come partecipazione e del più concreto – perché maggiormente calato nell'effettività della storia e della tradizione – punto di vista della «coscienza della determinazione storica (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*)». Infatti, come ha giustamente notato Franco Bianco, i «limiti intrinseci» che Gadamer scorge nella «concezione storicistica» consistono nel «perseguimento di una impossibile oggettività

²⁴⁷ Addirittura, in uno scritto successivo intitolato *Das Problem Dilthey. Zwischen Romantik und Positivismus* si legge che il «pensiero di Dilthey» sarebbe rimasto «sempre legato al positivismo» e condizionato «in maniera fuorviante [dalla] anticipazione ontologica dominante che caratterizza [...] il moderno concetto di scienza determinato dal metodo e dall'oggettività (*von dem beherrschenden ontologischen Vorgriff, der den modernen Begriff der Wissenschaft durch Methode und Objektivität charakterisiert*)» (GW 4, 413-423). Bisogna anche dire però che Gadamer, alcuni anni dopo, nel saggio *Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule* ha risposto alle sollecitazioni provenienti dalla cosiddetta «scuola di Dilthey» – soprattutto dal libro di F. Rodi, «*Conoscenza del conosciuto*». *Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, Angeli, Milano 1996, in particolare pp. 84-94 – ed ha parzialmente “ritrattato” questa interpretazione, ammettendo di aver «commesso delle unilateralità [...] anche nel caso di Dilthey, come nel caso di Schleiermacher, [...] per amore del profilamento delle [proprie] idee» (GW 10, 185-200 / ERM, 363-392).

del giudizio storiografico» e, quindi, nel tentativo di «elevare [la] comprensione [...] al rango e alla dignità della scienza»: laddove invece, secondo l'autore di *Verità e metodo*, si tratta di prendere maggiormente sul serio e «far valere fino in fondo la reale storicità [...] dello stesso comprendere», il quale è «costantemente guidat[o] da pregiudizi», radicato in «una determinata situazione», e dunque paragonabile più ad un «processo dialettico» – nel senso gadameriano della dialettica come dialogo – che alla situazione astratta di un'osservazione «del tutto distaccata e impersonale»²⁴⁸ messa in atto dal soggetto rispetto all'oggetto che gli viene “dato”.

1.3. Esperienza linguistica ed esperienza morale.

A questo punto, quindi, il discorso di Gadamer prosegue abbastanza naturalmente prendendo in considerazione una terza forma di esperienza non riducibile a controllo metodico o ad analisi scientifica, e cioè l'esperienza del linguaggio. Un'esperienza che, com'è noto, per il filosofo tedesco consiste essenzialmente nel «comprendersi l'uno con l'altro (*Miteinander-sich-Verstehen*)» attraverso il dialogo.

Ora, nella terza parte di *Verità e metodo*, Gadamer traccia la storia di quello che egli giudica un vero e proprio «oblio del linguaggio (*Sprachvergeessenheit*)» verificatosi «nel pensiero occidentale»: oblio che sarebbe iniziato con il *Cratilo* di Platone ed «al termine [del] quale» si troverebbero «la moderna teoria strumentalistica del linguaggio e l'ideale di un sistema simbolico della ragione, [...] di un linguaggio artificiale puro», insomma l'ideale di un «autosuperamento del linguaggio mediante un sistema di simboli artificiali, definiti univocamente, [che] rappresenterebbe anche la lingua ideale, in quanto essa corrisponderebbe senza residui [...] all'essere come assoluta oggettività di cui si può disporre» (GW 1, 418-422 / VM, 845-853). Di contro a ciò, Gadamer vuol mostrare come «il *concetto di linguaggio* da cui partono la moderna linguistica e la

²⁴⁸ F. Bianco, *Introduzione a Gadamer*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 109-114. Come si legge in *Verità e metodo*, infatti, l'«obiettivismo storico» rappresenta «un pensiero storico malamente inteso [che], con la sua fiducia assoluta nel proprio metodo, dimentica la propria stessa storicità. [...] Un pensiero autenticamente storico», scrive Gadamer, «dev'essere consapevole anche della propria storicità [e] riconoscere [che] il vero oggetto della storia non è affatto un oggetto, ma [...] un rapporto in cui consiste sia la realtà della storia, sia, insieme, la realtà della comprensione storica» (GW 1, 304-305 / VM, 619-621).

moderna filosofia del linguaggio [non] sia corretto e adeguato» – proprio perché “viziato” da un’impostazione di fondo meramente formale e strumentale – e segnalare che, «accanto all’ideale scientifico della denotazione univoca e precisa» ed accanto alla «riduzione della parola a segno, [...] la vita del linguaggio continua a svolgersi nel suo solito modo» (GW 1, 407, 437 / VM, 823, 883)²⁴⁹.

L’interesse di Gadamer, dunque, non risiede affatto nello studio scientifico-metodico del linguaggio come mero «sistema di segni [o] mezzo per scopi di informazione» – studio “metodico” che, chiaramente, risulta del tutto legittimo ma che, altrettanto chiaramente, richiede come suo prerequisite necessario l’adozione di un

²⁴⁹ Riguardo alla ricostruzione gadameriana della *Sprachvergessenheit* caratterizzante la tradizione occidentale, bisogna dire che essa non è affatto esente da contraddizioni e ambiguità, in primo luogo proprio riguardo al ruolo giocato da Platone in tale vicenda. Infatti, se in *Verità e metodo* questi viene indicato come il primo responsabile dell’appiattimento della parola a semplice segno, in altre occasioni viene invece considerato come il filosofo che avrebbe «fondato linguisticamente, [...] cioè sui *lógoi*, [...] tutto il suo pensiero» (GW 8, 435 / L, 190), la cui dialettica – «nella sua indubbia derivazione dal dialogo socratico» – rappresenterebbe la forma di pensiero massimamente vicina alla «forza intrinseca all’intesa dialogica (*Kraft dialogischer Verständigung*), [alla] concreta dialettica di discussione» ed all’«intersoggettività del linguaggio [che] si fonda [sulla] intersoggettività della comprensione del mondo» (GW 5, 15, 53 / SP 1, 17, 61). Qualcosa di simile si verifica anche nel caso di Aristotele, il quale talvolta viene indicato come colui che avrebbe «fondato il primato del “giudizio” all’interno della logica», riducendo così la polivocità dei «modi del discorso (*Weisen der Rede*)» all’unica prestazione «della proposizione (*Satz*), dell’*apophansis*, [del] *logos apofantico*, [...] insomma dell’enunciazione del giudizio (*Urteilsaussage*)» (GW 4, 13-14 / EMU, 134); mentre invece altre volte viene apertamente elogiato come il pensatore che meglio di ogni altro avrebbe colto la costitutiva linguisticità della natura umana, con la sua «definizione classica dell’essere umano» come *zoon logon echon*, «essere vivente [...] che possiede il *logos*»: una definizione che, secondo Gadamer, non va tradotta soltanto «nella forma canonica [...] *animal rationale*» ma anche con «essere vivente dotato di linguaggio (*Lebewesen, das Sprache hat*)», dal momento che «la parola greca *logos*» non vuol dire solamente «ragione [o] pensiero, [ma] significa anche, prevalentemente, linguaggio» (GW 2, 146-147 / VM 2, 115-116). Infine, anche l’interpretazione della filosofia del linguaggio medioevale – nella quale, in *Verità e metodo*, si scorge una sorta di “antidoto” alla *Sprachvergessenheit* caratteristica del pensiero greco – non è affatto esente da ambiguità e problemi: sia perché «nella riflessione medioevale il problema linguistico è chiuso nell’interiorità dell’anima, [...] finisce per ripiegarsi sulla coscienza» (e dunque mal si concilia con il «ritorno al dialogo vivente» propugnato da Gadamer), sia perché la ricostruzione gadameriana del linguaggio come *Verbum* non sembra tenere adeguatamente conto della «frizione di presupposti che in fondo segna la parabola dell’intero pensiero medioevale», cosicché «l’appello rivolto, in sequenza, ad Agostino e Tommaso» rischia di «apparire [come] una sorta di alchimia storiografica» (M. Gardini, *Verbum: il linguaggio tra evento e riflessione in Gadamer*, in M. Gardini – G. Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, cit., pp. 118-127).

punto di vista astratto in base al quale il ricercatore si ponga di fronte al linguaggio come se quest'ultimo fosse un oggetto qualsiasi descrivibile a distanza²⁵⁰ –, bensì nella considerazione retorico-ermeneutica del «mondo linguistico in cui uno vive», della «comunicazione vivente» che ha «alla base una comunità di vita (*Lebensgemeinschaft*)», insomma del «linguaggio [che] ha il suo vero essere solo nel dialogo (*Gespräch*)» (GW 1, 449-450 / VM, 907-909). Sotto questo punto di vista, egli afferma anche che «l'ermeneutica, se misurata sul polo opposto (*Gegenpol*) [di] una teoria dell'informazione (*Informationstheorie*) o [di] una dottrina generale dei segni (*allgemeine Zeichenlehre*), [...] rappresenta pertanto l'altro lato della considerazione»; semmai – aggiunge Gadamer – essa possiede qualche affinità con «l'analisi della lingua realmente parlata (*ordinary language*)» diffusasi nella filosofia analitica in seguito all'abbandono «dell'ideale di un linguaggio artificiale che possedesse una perfetta univocità» (GW 2, 429 / VM 2, 104-105)²⁵¹.

²⁵⁰ In questo senso, pertanto, «è chiaro come l'interpretazione gadameriana del linguaggio si allontani molto dalle determinazioni di base (*Wesensbestimmungen*) della linguistica moderna, [...] la quale generalmente si orienta su una concezione del linguaggio come sistema di segni (*Zeichensystem*)», e come essa presenti delle «caratteristiche provocatorie» rispetto alla «concezione scientifica, filosofico-analitica e strutturalistico-semantica del linguaggio che è oggi predominante» (D. Barbarić, *Zur Sprachauffassung H. G. Gadamer's*, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 2, 1996, pp. 229-232). Al tempo stesso, mi sembra che dopo *Verità e metodo* Gadamer abbia almeno in parte attenuato la portata di tale contrapposizione, tributando ad esempio un aperto riconoscimento ad «approcci geniali come quelli di Chomsky» che comunque, però, a suo giudizio «non rendono [interamente] giustizia alla varietà del mondo linguistico» (GW 10, 26 / ERM, 49). Nel saggio *Semantik und Hermeneutik*, poi, Gadamer accenna ad una sorta di complementarità tra «la semantica» da un lato – in quanto «dottrina del segno [che] sembra considerare dall'esterno, e per così dire in modo descrittivo, il campo linguistico dato» – e «dall'altro lato l'ermeneutica [che] ha in mente l'aspetto interno nell'uso di questo mondo di segni, o meglio l'interiore processo del parlare, [...] il parlare reale (*das wirkliche Sprechen*) [che] è qualcosa di più della scelta di mezzi per raggiungere ben determinati fini della comunicazione» (GW 2, 174-178 / VM 2, 125-129).

²⁵¹ A questo proposito, mi sembra il caso di sottolineare come Gadamer abbia apertamente riconosciuto l'esistenza di importanti affinità – accanto ovviamente ad alcune persistenti divergenze – con «ciò che in Inghilterra, al seguito di Wittgenstein, Austin, Searle, è stato intrapreso a livello di scavo nella roccia del linguaggio» (GW 10, 402 / ERM, 791). Soprattutto, Gadamer indica «nei lavori del Wittgenstein più tardo» una tra le «cose importanti» in cui ebbe modo di imbattersi dopo che, «nel 1960, [ebbe] presentato il [suo] progetto di una filosofia ermeneutica e [iniziò] di nuovo a guardar[si] intorno nel mondo» (GW 10, 149 / ERM, 291), e sottolinea l'esistenza di alcune affinità con la riflessione del filosofo viennese. «Queste convergenze [con] l'ultimo Wittgenstein» riguarderebbero in particolare il «concetto guida [di] gioco linguistico (*Sprachspiel*)» (GW 3, 144-145 / MF, 82-84), il noto argomento wittgensteiniano «che

In definitiva, dunque, ciò che Gadamer contesta è la presenza, anche nella moderna «indagine scientifica sul linguaggio», di una prospettiva unilaterale, astrattamente oggettivante e «da ultimo riposante [sulla] caratterizzazione cartesiana della coscienza come [...] incrollabile fondamento di ogni certezza (*unerschütterliches Fundament aller Gewißheit*)»: prospettiva che evidentemente, «per quanto fruttuosa [possa] essere», non consente affatto di render giustizia alla nostra «originaria linguisticità (*ursprüngliche Sprachlichkeit*)», al «linguaggio [come] vero mezzo dell'essere umano (*wahrhafte Mitte des menschlichen Daseins*)» (GW 2, 148-154 / VM 2, 117-123) ed al «mistero del linguaggio (*Geheimnis der Sprache*)» che risiede nella «sua apertura (*Offenheit*)» (GW 10, 28 / ERM, 53)²⁵². Ma soprattutto, quel che a

non può esserci un linguaggio privato», il quale va nella stessa direzione del pensiero ermeneutico secondo cui «il linguaggio è dialogo» (GW 8, 369 / L, 117), ed infine ovviamente la critica al «pregiudizio nominalistico» insito nella «supposizione che esista un perfetto strumento di designazione (*ein vollkommenes Instrument der Bezeichnung*) che permetta di designare tutto ciò che si crede e si pensa chiaramente»: supposizione «la cui insostenibilità», secondo Gadamer, «è stata dimostrata in maniera convincente [proprio] dalle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein» (GW 6, 103 / SP 1, 255). A partire da tali indicazioni, alcuni studiosi hanno intrapreso seri tentativi di «connettere i lavori pionieristici sul linguaggio svolti da Gadamer e Wittgenstein a partire da tradizioni opposte» (C. Lawn, *Wittgenstein and Gadamer. Towards a Post-Analytic Philosophy of Language*, Continuum, London-New York 2004, p. XI), evidenziando in alcuni casi come «l'ermeneutica di Gadamer [possa] venir usata come un'estensione della discussione sui concetti di “forma di vita” e “gioco linguistico” in Wittgenstein, al fine di pervenire ad una reale comprensione dell'altro» (U. Arnsward, *On the Certainty of Uncertainty: Language Games and Forms of Life in Gadamer and Wittgenstein*, in J. Malpas – U. Arnsward – J. Kertscher (a cura di), *Gadamer's Century*, cit., p. 40).

²⁵² Nei suoi ultimi scritti, Gadamer fa spesso riferimento ad una tale dimensione inoggettivabile del nostro «dimorare» nel linguaggio con la categoria originariamente schellinghiana dell'«immemorabile» (*das Unvordenkliche*), inteso come «immemorabile essere a casa (*Heimatlichkeit*) e [come] trovare asilo in una lingua (*Einkehr in eine Sprache*)» (GW 8, 366-367 / L, 113-114). Per Gadamer, infatti, «il linguaggio è [...] qualcosa d'immemorabile (*ein Unvordenkliches*) [...] che non si può oggettivare, [...] l'elemento nel quale viviamo e che avvolge tutto il nostro pensiero» (GW 10, 369 / ERM, 727). In *Verità e metodo*, invece, Gadamer parla del linguaggio in termini di «autorappresentazione (*Selbstdarstellung*), [di] gioco che gioca il linguaggio stesso, il quale [...] pone domande e si dà esso stesso le risposte», ed infine di «agire della cosa stessa (*Tun der Sache selbst*) rispetto al quale il soggetto è piuttosto passivo» (GW 1, 478-494 / VM, 965-997). Da tutto ciò, alcuni interpreti hanno tratto la conclusione secondo cui Gadamer sarebbe «ricaduto in una [...] assolutizzazione [e] in una metafisica [del] linguaggio», finendo col concepire quest'ultimo come un «evento di senso (*Sinn geschehen*) [...] sovra-soggettivo» che accade «sempre alle spalle dell'individuo come qualcosa d'indisponibile (*etwas Unverfügbares*)» (O.M. Esquisabel, *Sprache, Geschehen und Sein. Die Metaphysik der Sprache bei H. G. Gadamer*, in M.

suo giudizio va sottolineato in un'epoca di predominio incontrastato del discorso tecnoscintifico come la nostra, è il fatto che nessuna scienza sarà mai in grado di render autenticamente giustizia al «miracolo della comprensione (*Wunder des Verstehens*)» – che «consiste [nella] partecipazione ad un senso comune (*Teilhabe am gemeinsamen Sinn*)» e che trova la sua piena attuazione proprio nell'esperienza fondamentale del «dialogo [come] esercizio dell'intendersi (*Ausübung der Verständigung*)» (GW 1, 297, 449 / VM, 605, 907) – e né tanto meno si potrà sostituire tale “miracolo” con la cieca fedeltà ad un sistema di regole predefinite. Scrive infatti Gadamer: «nelle nostre conversazioni, invece di comportarci *more geometrico*, ci muoviamo in un gioco vivo, nel quale arrischiamo affermazioni e ritiriamo quanto abbiamo detto, accettiamo e respingiamo», e solo così realizziamo «la comprensione e l'intesa reciproca» (GW 6, 174 / SP 2, 59).

Anche in questo caso, pertanto, l'attitudine metodica e calcolante della scienza moderna viene a scontrarsi con un evidente limite alla possibilità di oggettivazione nei confronti della realtà del mondo umano, il quale per venir autenticamente compreso richiede «una visione più poliedrica della ragione (*ein vielseitigerer Anblick von*

Wischke – M. Hofer (a cura di), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, cit., pp. 298-299). «In *Verità e metodo* Gadamer si comporta in modo antisoggettivistico», ha commentato anche Michael Theunissen, «ma nel fenomeno del linguaggio razionalmente articolato l'eliminazione del soggetto non trova in ogni caso alcun supporto: [...] non sembra [cioè] concepibile un linguaggio, legato alla parola, che non abbia parlanti» (M. Theunissen, *Ermeneutica filosofica come appropriazione fenomenologia della tradizione*, in D. Di Cesare (a cura di), «*L'essere, che può essere compreso, è linguaggio*», cit., pp. 78-79). Anche in questo caso però – come nei summenzionati casi relativi alla presunta “ontologizzazione” e assolutizzazione, da parte di Gadamer, del «gioco dell'arte» e dell'accadere storico – mi sembra che ci si trovi di fronti ad un equivoco. Come ha scritto Günter Figal, infatti, «è facile che formulazioni di questo tipo vengano fraintese» e che si crei «confusione tra i concetti di “soggetto” e “persona”», ma nondimeno non c'è dubbio sul fatto che Gadamer «non intenda negare che le persone partecipino al gioco» e, anzi, ritenga che «il linguaggio [possa] venir compreso solamente nel contesto dell'esperienza compiuta dalle persone nel parlare» (G. Figal, *The Doing of the Thing itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language*, in R. J. Dostal (a cura di), *The Cambridge Companion to Gadamer*, cit., p. 105). Lo stesso Gadamer, peraltro, ha in seguito chiarito che formule quali «l'essere che può venir compreso è linguaggio, [...] l'essere parla (*Sein spricht*) [o] “il linguaggio parla” (“*die Sprache spricht*”) [hanno] certamente un che di sfuggente», ma intendono soltanto dire che, se «è chiaro che chi parla è sempre l'uomo che di volta in volta prende la parola (*der jeweils sprechende Mensch*)», è anche vero che «questi si trova sempre limitato e circoscritto dal linguaggio (*durch Sprache eingeengt*), cosicché non è sempre la parola giusta quella che uno trova [e] rimane sempre molto di non detto (*viel Ungesagtes*)» (*Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk*, cit., p. 286).

Vernunft)» e «un concetto migliore di ragione» rispetto al «solo calcolare o dedurre con logica stringente (*nur kalkulieren oder logisch zwingendes Schließen*)» (GW 8, 349 / L, 84). Ora, evidentemente il tipo di ragione che Gadamer ha in mente è caratterizzato da una maggiore aderenza non soltanto all'originaria dialogicità ma anche alla costitutiva "praticità" dell'esistenza umana: nel senso che quest'ultima risulta sempre immersa in una dimensione pratica e in un contesto d'azione, sui quali la scienza non può prendere di estendere il proprio dominio.

Senza addentrarci per il momento negli aspetti più "politici del pensiero di Gadamer – aspetti che cercherò di approfondire nel quarto ed ultimo capitolo di questa sezione, a conclusione del percorso interpretativo sull'ermeneutica filosofica intesa come risposta alla crisi della modernità –, ciò che mi sembra importante sottolineare è il fatto che anche l'esperienza etica e politica, secondo Gadamer, ci pone chiaramente di fronte ai limiti intrinseci all'impostazione filosofico-scientifica della modernità. Come si legge infatti in *Verità e metodo*: «è evidentemente impensabile attendersi dalla scienza moderna e dai suoi progressi i mezzi per la fondazione di una nuova morale» (GW 1, 284 / VM, 579). «Non c'è dubbio che il concetto di scienza che è stato predominante sin dai tempi di Galilei ha reso possibile un certo dominio sulla natura e con ciò sulla nostra intera civiltà. Ma non si può negare che la condotta di vita umana e la sua organizzazione in famiglia, società e Stato non dipendano sulla mera applicazione della scienza»²⁵³. Anzi, come abbiamo già visto nel corso della sezione precedente, con l'avanzare e il "progredire" della modernità tecno-scientifica la natura stessa della razionalità sembra essersi progressivamente appiattita sulla mera ricerca strumentale dei mezzi, perdendo completamente di vista il riferimento agli scopi ultimi dell'agire umano.

Ma oltre ciò, mi sembra che anche nel caso della morale – come nei casi poc'anzi affrontati delle «polarità [...] di *esperienza* dell'arte e *coscienza* estetica, di *esperienza* della storia e *coscienza* storica, di *esperienza* del linguaggio e "coscienza logico-referenziale"» – egli sostanzialmente delinei uno «schema [secondo cui] *l'esperienza fronteggia la coscienza*»²⁵⁴. Ripercorrendo infatti le «vicissitudini sofferte dalla filosofia morale negli ultimi secoli», Gadamer mette in evidenza come negli ultimi secoli si sia sempre più affermata la tendenza a fondare «la legge morale [...]

²⁵³ H. G. Gadamer, *Reply to Carl Page*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 386.

²⁵⁴ G. Matteucci, *Processi formativi e ontologia dell'arte*, cit., p. 140 (corsivi miei).

nell'interiorità della coscienza. [Ma] il porre in risalto l'autocertezza della coscienza morale», prosegue Gadamer, «a poco a poco scredita la realtà morale che investe il rapportarsi dell'uomo alla società e allo stato, [e] la morale viene progressivamente emarginata nell'incerto campo dell'individuale o del sentimentale»²⁵⁵, subendo così un destino per certi versi analogo a quello subito dall'esperienza estetica.

Ora, i bersagli critici principali di Gadamer riguardo a questo problema sono probabilmente rappresentati da Kant e dalle etiche fenomenologiche dei valori di Max Scheler e Nicolai Hartmann. In queste ultime, infatti, Gadamer scorge la «pretesa (*Anspruch*)» di cogliere un «ordine di valori intuibile a priori (*apriorisch erschaubare Ordnung der Werte*)» e di «innalzare uno sguardo libero (*freier Aufblick*) verso un cielo di valori (*Werthimmel*)» dotati di «assolutezza ontologica (*ontologische Absolutheit*)»: una pretesa che egli non esita a definire apertamente come «una fantastica illusione» (GW 4, 202)! Per quanto riguarda poi il filosofo di Königsberg, «il grave limite» della sua «etica deontologica [e] aprioristica [...] deriva per Gadamer» da un'eccessiva insistenza sulla «purezza [della] scelta morale, [...] sull'assolutezza dei valori e della legge morale»: insistenza che, alla fine, le impedirebbe di «rendere conto della normalità della vita morale»²⁵⁶. Quest'ultima, infatti, si fonda sia sull'«autogiustificazione della coscienza morale individuale» – elemento al quale Kant, secondo Gadamer, avrebbe effettivamente reso giustizia forse meglio di chiunque altro –, sia su «un complesso di costumi, di valori, di valutazioni, di norme giuridiche e morali, di principi, [...] che determinano fortemente la coscienza morale e le scelte contingenti»²⁵⁷: elemento, quest'ultimo, completamente trascurato invece dal formalismo di Kant, secondo la lettura che Gadamer ne propone.

²⁵⁵ A. Da Re, *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia pratica*, Maggioli, Rimini 1982, pp. 117-119.

²⁵⁶ A. Da Re, *L'etica tra felicità e dovere: l'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1987, pp. 180-181.

²⁵⁷ *Ivi*, pp. 177-181. In realtà, il discorso relativo al rapporto di Gadamer con l'etica kantiana è piuttosto complesso. Infatti, nel saggio *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik* egli sostiene apertamente che «Kant non è [all'] altezza [...] della dottrina aristotelica dell'etica» – la quale, a suo giudizio, «riesce a spiegare la natura del sapere etico (*das Wesen des sittlichen Seins*) in modo da soddisfare in egual misura [...] sia la soggettività della coscienza morale [che] la fondamentale sostanzialità del diritto e della morale (*tragende Substantialität von Recht und Sitte*)» (GW 4, 183-187 / EMU, 156-163). In alcuni interventi successivi però (ad esempio, nel saggio *Aristoteles und die imperativische Ethik*) egli precisa che «bisogna anche riprendere la filosofia morale kantiana e valutarla nel suo merito, giacché Kant per primo ha riportato in luce la questione fondamentale della filosofia pratica (*Grundfrage der praktischen Philosophie*) nell'epoca della scienza moderna» (GW 7, 386). «Non si può comprendere la sua posizione»

Di contro all'*astrattezza* di una tale impostazione etica incentrata sul «fondamento [della] coscienza del singolo» e su «una morale puramente interiore (*eine rein innerliche Moralität*)», Gadamer mira dunque fundamentalmente a recuperare la *concretezza* dell'esperienza morale che «si manifesta nelle forme di vita oggettive che accomunano gli uomini» (VZW, 44 / RES, 59). I pilastri fondamentali sui quali il filosofo di Marburgo – per così dire – si appoggia sono rappresentati, in particolare, da Hegel, Aristotele ed anche Platone, soprattutto riguardo all'inseparabilità della dimensione individuale da quella comunitaria e collettiva²⁵⁸. Per cui, alla fine, senza entrare troppo nello specifico – anche perché avremo modo di approfondire i risvolti etico-politici del discorso gadameriano nel capitolo conclusivo di questa sezione – si può parlare di una ripresa dell'etica aristotelica (in particolare, la dialettica tra *ethos* e *phronesis*), con l'aggiunta di alcune suggestioni hegeliane (ad esempio, la distinzione tra moralità ed eticità e l'intera tematica della «filosofia dello spirito oggettivo») e con la messa a frutto del tema platonico del dialogo²⁵⁹.

– aggiunge Gadamer – «se non la si coglie nel suo confronto polemico con il pensiero illuministico dell'epoca (*polemische Auseinandersetzung mit dem Aufklärungsgedanken der Epoche*). [...] Nonostante ogni critica alla ristrettezza delle differenziazioni kantiane, egli ha comunque ragione riguardo all'essenziale, e cioè sull'esigenza di far valere il compito etico nei confronti [del] crescente potere tecnico-scientifico» (GW 7, 394). Su questi problemi, si veda anche il saggio di Ernst Tugendhat intitolato *Etica antica e moderna*, nel quale si sviluppano alcune interessanti considerazioni proprio a partire da un confronto critico con lo scritto di Gadamer *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, e nel quale si perviene alla conclusione secondo cui bisognerebbe cercare di integrare la «cognizione aristotelica del riferimento del giudizio etico alla situazione che Gadamer ci ha fatto nuovamente notare» con la «radicalizzazione kantiana della pretesa di fondazione [che] appare irrinunciabile» (E. Tugendhat, *Problemi di etica*, Einaudi, Torino 1987, pp. 29-30).

²⁵⁸ Scrive infatti Gadamer nel saggio *Freundschaft und Selbsterkenntnis: Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik*: «il fatto che Platone potesse considerare in modo unitario mondo, Stato ed anima», il fatto «che Aristotele [...] sapesse evitare ogni riduzione dell'etica all'etica delle intenzioni (*Verengung auf Gesinnungsethik*)», ed infine «quel che Hegel aveva capito» riguardo allo «spirito oggettivo [che] costituisce Stato e società»: tutto ciò rappresenta un formidabile “antidoto” contro le astrazioni del «pensiero soggettivistico moderno» che tenta invano di comprendere «la costituzione ontologica fondamentale della società [...] partendo dal nominalismo [e] dal punto di vista dell'autocoscienza» (GW 7, 397-399 / ASP, 95-97).

²⁵⁹ Infatti, come ha notato Manfred Riedel: «Gadamer, tracciando un arco audace, innesta la *phronesis*, intesa come *sapere-ciò-che-è-utile-a-sé*, sul carattere dialogico del sapere pratico ripreso da Platone, per ritrovarla poi in questi termini in Aristotele. [Egli] orienta anche l'esercizio della facoltà ermeneutica della *synesis* verso il fenomeno dialogico fondamentale dell'intesa, un fenomeno che, “fra” Platone ed Aristotele, manifesta la sua essenza nella struttura peculiare della *phronesis*» (M. Riedel, *Comprensione*

Ritornando quindi al nostro problema fondamentale, possiamo dire che anche il discorso sull'esperienza morale, secondo Gadamer, conduce al riconoscimento dei «limiti dell'oggettività». In particolare, al riconoscimento del fatto che «la conoscenza etica non è, nemmeno essa, una conoscenza “oggettiva”», dal momento che «anche qui» – come nei casi summenzionati dell'esperienza estetica, storica e linguistica – «il conoscente non si trova semplicemente di fronte a una cosa da constatare, [bensì] si trova, prima di tutto, coinvolto e investito dal suo “oggetto”, da ciò che egli dovrà fare [...] in una situazione pratica del tutto concreta» (PCH, 51-53 / PCS, 50-52). Come si legge già nel saggio *Praktisches Wissen* del 1930: «il sapere pratico [...] non è un sapere a distanza (*kein Wissen im Abstand*)» che prende le mosse dal «punto d'inizio assoluto (*absoluter Neueinsatz*) [della] coscienza morale (*moralisches Bewußtsein*) [e] concerne soltanto i mezzi disponibili per uno scopo prefissato (*die Mittel zu vorgegebenen Zwecken*)», ma è al contrario un sapere “impuro”, sempre immerso nella (e condizionato dalla) «effettività dello spirito etico comune (*Wirklichkeit des sittlichen Gemeingeistes*)» ed irriducibile ad un'«astratta decisione universale (*abstrakt-allgemeiner Vorsatz*) o [ad] un sistema di regole di comportamento morale (*System moralischer Verhaltensregeln*)» (GW 5, 245-248)²⁶⁰. Il che – aggiunge

dell'essere e senso del fattibile. Heidegger e Gadamer ovvero della via ermeneutica alla filosofia pratica, in N. De Domenico – A. Escher Di Stefano – G. Puglisi (a cura di), *Ermeneutica e filosofia pratica*, Marsilio, Venezia 1990, pp. 337-341).

²⁶⁰ A questo proposito, mi sembra interessante ribadire come Gadamer, se da un lato evidenzia come sia «Aristotele [colui che] compie [la] distinzione fondamentale [...] tra il sapere teoretico e quello pratico» e mostra che «per la filosofia pratica non ha alcun significato una scienza “del bene in generale” (*eine Wissenschaft vom “Guten überhaupt”*)», dall'altro lato cerca sempre di precisare come qualcosa di simile si possa ritrovare già in Platone (GW 7, 217-218 / SP 2, 251). «Anche per Platone» – scrive infatti Gadamer – «la “scienza del bene” rappresenta un eminente modo del sapere, “al di là” delle “scienze”, il quale non possiede la struttura di sapere propria della *techne*, consistente nel compiere delle deduzioni da date premesse», bensì si configura piuttosto come «un essere, un “atteggiamento” (*hexis* nel senso aristotelico) [che] nella vita di Socrate ha trovato la propria incarnazione» (GW 7, 146-149, 202 / SP 2, 172-174, 234). Si tratta di un punto che è stato colto da numerosi interpreti, alcuni dei quali però hanno lamentato il fatto che Gadamer, nel tentativo di «revoca[re] in dubbio ogni seria differenza» ed evidenziare al contrario l'«evidente continuità nella concezione del sapere pratico condivisa dalla triade Socrate-Platone-Aristotele», avrebbe impresso un'eccessiva «curvatura in senso pratico [della] riflessione etica di Platone, [...] interpretandola alla luce della morale aristotelica [e] della sapienza umana socratica, [...] a scapito della dimensione metafisica [...] dei principi primi [che] non può essere ricondotta nell'alveo della finitezza storica ed ermeneutica» (F. Filippi, *Socrate nell'età dell'ermeneutica. Rilettura del pensiero socratico alla luce dell'ontologia ermeneutica di H. G. Gadamer*, Guerini, Milano 2003, pp.

Gadamer – «se pensiamo alla scienza moderna» e alla sua tendenza a concepirsi come unica autentica forma di sapere, «suona [chiaramente] come una sfida» (GW 10, 277 / ERM, 545).

Ma oltre a ciò, vi è ancora qualcos'altro nell'esperienza morale che, secondo il filosofo di Marburgo, pone in evidenza i «limiti dell'oggettività»: ossia, il fatto che la «dotazione fondamentale dell'uomo (*grundsätzliche Ausstattung des Menschen*)» – come sottolinea Gadamer con tono “esistenzialistico” – include che «questi ha *prohairesis*, deve scegliere, [...] ha la libera scelta (*freie Wahl*) ma non è libero di non scegliere» (GW 7, 390-391). Per quanto quindi «la razionalità della pianificazione [possa] essere altamente sviluppata, nella pratica però si ha sempre a che fare con la forza del caso (*die Macht des Zufalls*)» e, soprattutto, con «l'inalienabile situazione di fondo dell'uomo (*unabdingbare Grundsituation des Menschen*) [di] essere posto continuamente di fronte alla scelta [e] dover scegliere»: situazione che, evidentemente, «nella vita personale come in quella sociale e politica», non risulta racchiudibile nei limiti di «un sapere specialistico (*Fachwissen*)» o di una «conoscenza tecnico-teoretica» (GW 7, 148-150, 168-189 / SP 2, 173-176, 198-220)²⁶¹.

14-16). Altri interpreti, però, hanno notato che «Gadamer è il primo a rivendicare [...] il carattere non filologico ma interpretante della sua rivisitazione dell'etica aristotelica» e platonica (N. Bosco, *Hans-Georg Gadamer. L'ermeneutica come filosofia pratica*, in «Filosofia e teologia», 2, 2004, p. 220). Quella di Gadamer, cioè, «non è un'interpretazione storica, ma teoretica, che serve piuttosto a reperire nel pensiero platonico e aristotelico supporti idonei [per] delineare una razionalità pratica il cui tipo di verità oltrepassa l'ambito sottoposto al controllo della metodologia scientifica» (A. Escher Di Stefano, *Platone e Aristotele nella lettura gadameriana. Ovvero la filosofia pratica come modello della filosofia ermeneutica*, in N. De Domenico – A. Escher Di Stefano – G. Puglisi (a cura di), *Ermeneutica e filosofia pratica*, cit., pp. 89-90).

²⁶¹ Già alla fine dello studio giovanile di Gadamer sull'«etica dialettica» del *Filebo*, si legge: al «problema del bene nell'agire e nell'essere dell'uomo [...] non si può rispondere con un'idea universale di bene (ammesso che ne esista una)», e né tantomeno «la scelta del singolo bene [può] venire sottratta all'agente da parte di una scienza», giacché ciò «sarebbe in contrasto con il carattere fondamentale dell'esistenza umana (*Grundcharakter menschlicher Existenz*)» (GW 5, 157 / SP 1, 183-184).

1.4. «Cittadini di due mondi»: esperienza della libertà e corporeità.

Quest'ultimo punto del discorso gadameriano – il fatto cioè che l'uomo, per sua stessa costituzione, abbia sempre la possibilità e l'obbligo di scegliere, decidere, deliberare – conduce ad una conclusione molto profonda ed importante: quella secondo cui noi uomini saremmo «cittadini di due mondi». Infatti, pur con tutti i risultati delle «scienze sperimentali moderne», secondo Gadamer non è possibile «superare (*aufheben*) l'intuizione fondamentale (*Grundeinsicht*) di Kant» secondo cui «il nostro punto di vista non è soltanto quello sensibile, [ma] altrettanto quello “sovrasensibile” della libertà», e secondo cui dunque «siamo cittadini di due mondi (*Bürger zweier Welten*)» (GW 10, 233 / ERM, 457)²⁶².

Ora, per Gadamer il fatto che «la libertà non [sia] comprensibile e dimostrabile (*erfassbar und beweisbar*) mediante le possibilità conoscitive teoretiche (*mit theoretischen Erkenntnismöglichkeiten*)» – trattandosi di «un fatto della ragione (*ein Vernunftfaktum*)» e «non [di] un fatto della natura (*kein Faktum in der Natur*)» – rappresenta un punto essenziale e straordinariamente importante per la questione del se ed «in quale misura vi siano dei limiti all'impresa oggettivante (*Unternehmen der Vergegenständlichung*) [della] scienza moderna» (GW 6, 5-6). Infatti, «l'intuizione di Kant [che] al fatto misurabile della scienza [...] opponeva questo senso di fatto, il fatto

²⁶² Chiaramente, Gadamer si riferisce al fatto che, nella *Critica della ragion pura* (in particolare nella sezione dell'*Analitica trascendentale* sulle «analogie dell'esperienza»), Kant stabilisce che «c'è esperienza solo nella misura in cui si riconoscano dei nessi naturali di causa ed effetto, [che] ogni mutamento oggettivo avviene secondo un nesso di causa ed effetto» e, quindi, che «lo schema della causalità» rappresenta una legge inderogabile la quale non ammette eccezioni, giacché «chi vuole conoscere la natura si vede costretto a considerare gli eventi e ad indagare le cause che ne stanno alla base» (O. Höffe, *Immanuel Kant*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 108-111). Ma poi, nel capitolo della *Dialettica trascendentale* sull'«antinomia della ragion pura», Kant dimostra altresì che «la libertà [...] rimane un concetto possibile» se collocata nel «mondo del puro intelligibile, [...] nell'etica», anziché «nell'ambito degli avvenimenti sperimentabili»; ed infine, nelle sue grandi opere morali (*Fondazione della metafisica dei costumi* e *Critica della ragion pratica*) dimostra che «la moralità ha la sua origine [nella] libertà trascendentale, [nella] libertà pratica (morale) intesa come autodeterminazione, [nella] volontà libera da ogni causalità o determinazione esterna [che] dà a se stessa la propria legge» (*Ivi*, pp. 128-129, 182). Il che equivale a dire, per l'appunto, che gli uomini sono «cittadini di due mondi»: quello sensibile regolato dal principio di causalità e quello intelligibile in cui essi si autodeterminano mediante la propria libera volontà.

della ragione, la libertà», dischiude indubbiamente «la possibilità di oltrepassare la dimensione scientifica e l'exasperazione epistemologica»²⁶³. Con ciò, chiaramente, egli prende posizione – seppure di sfuggita, vista la sporadicità e fugacità dei suoi accenni su questa tematica – su uno dei grandi dibattiti che hanno caratterizzato la tradizione filosofica e culturale dell'Occidente. Quello cioè «attorno alla possibilità della libertà umana»: un dibattito che, com'è noto, nel corso dei secoli ha visto avvicinarsi forme di «*determinismo teologico*» – secondo cui «le azioni umane [...] sono determinate [...] dalla prescienza e dalla provvidenza divine» – a «forme di *determinismo scientifico*» secondo cui «nulla sfugge [alla] legalità naturale», ad esempio «alle ubique leggi del mondo fisico, [agli] influssi sociali e ambientali [o] ai condizionamenti neurofisiologici e genetici»²⁶⁴.

Ovviamente, non è qui possibile dilungarsi sulla storia o sulla portata generale del dibattito su determinismo e indeterminismo, necessità e libertà: un dibattito non soltanto enormemente ampio dal punto di vista storico, ma anche estremamente complesso dal punto di vista concettuale per le diverse accezioni con cui il concetto stesso di libertà è stato assunto, analizzato, giustificato o criticato. Ai fini del nostro discorso, possiamo invece accennare al fatto che, se «il modello deterministico» si diffonde «nella cultura scientifica europea sin dal XVII secolo» – ossia, in concomitanza con la nascita della scienza moderna – e se «nella seconda metà dell'Ottocento» esso viene «generalmente riconosciuto come il paradigma della spiegazione scientifica», con la formulazione «nel 1927 [del] principio di indeterminazione di Heisenberg» e la diffusione della «nozione di “caso” [nel] dominio delle scienze biologiche» si produce invece un'«erosione del determinismo»: erosione che, talvolta, è stata anche interpretata come una forma di «riconoscimento della “libertà” dell'uomo»²⁶⁵.

Agli occhi di Gadamer, tuttavia, ciò rappresenta sostanzialmente un grosso equivoco, in quanto «il fatto che la fisica atomica del [XX] secolo si sia imbattuta in una serie di limiti da quando si è mostrato che [...] il procedimento di misurazione a livello atomico implica sempre un'intromissione che altera il sistema (*einen verändernden Eingriff in das System*), ha modificato certamente i concetti fondamentali della fisica classica», ma non è andato «a toccare in generale il senso della conoscenza oggettiva»,

²⁶³ H. G. Gadamer, *Ermeneutica, fede e verità*, in M. Filippini – G. Galeazzi – B.M. Ventura (a cura di), *Gadamer a confronto*, cit., p. 96.

²⁶⁴ M. De Caro, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 4-15.

²⁶⁵ M. Mori, *Libertà, necessità, determinismo*, il Mulino, Bologna 2001, pp. 234-266.

tant'è che «la scienza ha saputo fissare (*feststellen*) questa coappartenenza dell'osservatore e dell'osservato nell'esattezza matematica delle equazioni» (GW 10, 232 / ERM, 455). Allo stesso modo, anche certe «conseguenze che vengono tratte oggi dalla teoria dell'evoluzione» ai fini del discorso su indeterminismo, caso e libertà appaiono a Gadamer come «una cosa profondamente problematica [e] non meno sospetta»: nel senso che, comunque, «la teoria dell'evoluzione rimane nell'ambito della ragione “teoretica” e delle scienze sperimentali», e dunque non può render conto del «fatto della libertà» che «non è [un] oggetto dell'esperienza» ma «un fatto della ragione, [...] il presupposto della ragion pratica» (GW 10, 232-233 / ERM, 455-457)²⁶⁶.

Il discorso di Gadamer, quindi, va ancora una volta nella direzione del riconoscimento dell'irriducibilità di alcune dimensioni dell'esperienza umana al modello oggettivistico e matematizzante della scienza moderna, ed in questo senso mi sembra in qualche modo accostabile anche a certe posizioni emerse nell'attuale dibattito sulla filosofia della mente. Là dove, cioè, si è riconosciuto che nel caso del «problema del libero arbitrio» – così come nel caso di altri problemi, quali «il significato della vita, [...] l'identità personale, [...] il problema mente-corpo» – bisogna cercare di «resistere alla voracità dell'appetito oggettivo» ed ammettere onestamente che «la ricerca dell'oggettività non è un metodo egualmente efficace per arrivare alla verità su tutto [e] l'oggettività ha i suoi limiti»²⁶⁷. Ma bisogna anche tenere presente che l'ambito dal

²⁶⁶ Come è stato giustamente notato infatti, «innanzitutto, ragioni di carattere epistemologico generale dovrebbero indurre alla prudenza prima di affermare che la scienza ha *dimostrato* la verità dell'indeterminismo», anche perchè «teorie deterministiche sono oggi comuni in biologia (con il determinismo genetico, ad esempio), nelle neuroscienze, il psicologia (si pensi alla psicologia evolucionistica), in molte teorie delle scienze sociali» (M. De Caro, *Il libero arbitrio*, cit., pp. 18-19). In secondo luogo, poi, bisogna dire che «il mero indeterminismo fisico – comportando la semplice *casualità* degli accadimenti – non garantisce affatto la libertà» ma semmai «la rende impossibile. L'idea è che se fosse vero l'indeterminismo le azioni umane, al pari di tutti gli altri viventi, sarebbero fisicamente indeterminate. [...] Ma in questo modo gli agenti non eserciterebbero alcun controllo sulle proprie azioni; e dunque [...] la libertà collaserebbe sul caso. Indubbiamente l'idea di libertà che ci sta a cuore (quella connessa all'autonomia, alla responsabilità, alla retribuzione, alla dignità, alla razionalità) non ha nulla a che spartire con il caso, con la mera accidentalità» (*Ibid.*).

²⁶⁷ Th. Nagel, *Questioni mortali*, il Saggiatore, Milano 1988, pp. 191-206. A questo proposito, in linea generale, è stato notato che «il problema [...] del rapporto tra i risultati sempre più sorprendenti della scienza cognitiva [e] l'atteggiamento ordinario con cui guardiamo a noi stessi e agli altri come individui dotati di vita interiore e capacità di azione autonoma» – problema che, com'è noto, è al centro di alcuni dibattiti molto attuali nella filosofia della mente di stampo analitico – risulta «strettamente imparentato con la riflessione [sorta] in ambito fenomenologico [...] sui rapporti tra “mondo-della-vita” e

quale scaturisce originariamente la tematizzazione gadameriana della libertà è quello dell'esperienza morale, visto lo stretto legame intercorrente tra libertà e responsabilità.

Scrive infatti Gadamer: «se la causalità per la libertà (*Kausalität aus Freiheit*) fosse spiegabile mediante la scienza, e da questa dipendesse il sentirsi o no responsabili di qualcosa, ciò costituirebbe una triste cessione dei diritti e dei doveri dell'uomo più alti, più propri e personali. [Ma] l'uomo è stato messo a parte di una strana libertà (*eine sonderbare Freiheit*)», in quanto «per noi [...] è inevitabile (*unausbleiblich*) imputare a noi stessi, là dove abbiamo possibilità di scelta, la responsabilità della nostra decisione»: «semplicemente dobbiamo pensar noi stessi così (*wir müssen uns so denken*)» e non possiamo fare altrimenti (GW 8, 346 / L, 80). Come è stato recentemente affermato, «l'agire umano non è comprensibile a partire da categorie naturalistiche, non è comprensibile come effetto, determinato da leggi, di antecedenti», giacché «per poter agire [...] dobbiamo pensare noi stessi come cause di eventi [e] lo possiamo soltanto se ci pensiamo non come elementi in una catena di eventi necessari, ma come inizio di tale catena»²⁶⁸, ossia come individui liberi. Ci troviamo quindi di fronte al «senso intuitivo che noi attribuiamo al nostro sentirsi “autori” delle [proprie] azioni», alla «coscienza-di-libertà che intuitivamente accompagna le nostre azioni quotidiane», a quella «dimensione dell'autoriferimento» propria di un «sapere ermeneutico *soft*» che, a dispetto di ogni «postulato naturalistico, [non] può essere completamente *sostituito* da un sapere oggettivo “duro”»²⁶⁹.

Alla fine, dunque, credo si possa dire che, dal punto di vista di Gadamer, non vi sia altra soluzione che “rassegnarsi” ad ammettere l'insondabilità del mistero della libertà, il mistero della capacità umana di “sottrarsi” alla rigida catena causale che regola lo svolgersi degli eventi nel mondo. Un mistero che però, al contempo, ha paradossalmente ben poco di “misterioso”, trattandosi di ciò che accompagna spontaneamente ogni nostra azione e che ciascun individuo sperimenta quotidianamente

concettualizzazione scientifica» (M. Di Francesco, *Introduzione alla filosofia della mente*, Carocci, Roma 2003, pp. 204, 240).

²⁶⁸ R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 206.

²⁶⁹ J. Habermas, «Anch'io sono un pezzo di natura». *Adorno sull'intreccio di ragione e natura. Riflessioni sul rapporto tra libertà e indisponibilità*, in M. Ferrari – A. Venturelli (a cura di), *Theodor Wiesengrund Adorno. La ricezione di un maestro conteso*, Olschki, Firenze 2005, pp. 229-251.

in maniera intuitiva ed evidente²⁷⁰. Sotto questo punto di vista, mi sembra opportuno specificare che Gadamer, quando parla di noi uomini come di *Bürger zweier Welten*, non ha in mente nulla di “mistico”, trascendente o sovra- ed extra-naturale. Semplicemente, egli si limita ad evidenziare l’esistenza di «questioni [che] vanno ben oltre ciò che può trovare risposte responsabili sotto i principi della scientificità moderna» e di «limiti che non poniamo noi alla scienza» ma che, al contrario, «la natura stessa ha posto, facendo nascere nel grande processo di evoluzione dell’universo alcuni esseri (*Wesen*), gli uomini appunto, che [proprio] in base alla loro dotazione di natura non si limitano soltanto ad adempiere la loro determinazione naturale (*Naturbestimmung*), [ma] sono tenuti a configurare da sé l’ordine della propria vita» (GW 10, 218-219 / ERM, 429-431).

Evidentemente, tale discorso mantiene sullo sfondo una certa visione della nostra peculiare costituzione antropologica. Non a caso, in *Verità e metodo* si legge che, seguendo le indicazioni fornite dalla «moderna antropologia filosofica», bisogna tenere ben distinti il «concetto di ambiente [o] mondo-ambiente (*Umwelt*)» – da «applicare a tutti gli esseri viventi [che] sono, per così dire, incastrati nel loro ambiente» – e «quello di mondo (*Welt*)», nel senso che «l’uomo ha “mondo” in un senso diverso da ogni altro essere vivente» (GW 1, 447 / VM, 903). Infatti, prosegue Gadamer, «avere un mondo significa rapportarsi al mondo (*sich zur Welt verhalten*)» ed un tale «rapportarsi al mondo, però, richiede [...] la capacità di innalzarsi al di sopra della pressione del mondo (*Erhobenheit über den Andrang der Welt*), [...] al di sopra dell’influsso dell’ambiente (*Erhebung über die Umwelt*), [...] mediante il linguaggio» (GW 1, 447-448 / VM, 903-905)²⁷¹. Alla fine, «il rapporto dell’uomo al mondo viene così a

²⁷⁰ Utilizzo il termine “mistero”, cioè, semplicemente per evidenziare il fatto che, secondo Gadamer, «se la totalità della natura può essere pensata soltanto come un complesso di rapporti causali, [allora] non è possibile risolvere teoreticamente l’aporia [di] come sia possibile la libertà (*wie Freiheit eigentlich möglich ist*)», ma si può solo ribadire «che è un bisogno della nostra ragione pratica (*ein Bedürfnis unserer praktischen Vernunft*) quello di agire nell’autoconsapevolezza della nostra libertà (*im Selbstbewußtsein unserer Freiheit zu handeln*)» (LT, 97 / ET, 75).

²⁷¹ Anche in altre occasioni Gadamer indica «nel linguaggio [...] la radice della libertà come dote specificamente umana, [...] facoltà di scegliere e motivare *a parole* la [propria] scelta, [...] facoltà di vedere e soppesare possibilità alternative al di là del rigido schema reattivo di impulso e appagamento in cui si muove la vita dell’animale» (E, 133 / EE, 107). Accanto al linguaggio, peraltro, il filosofo tedesco riconosce anche l’importanza della mano, «lo strumento degli strumenti (*das Werkzeug aller Werkzeuge*)»: facendo riferimento alla nota definizione di Arnold Gehlen dell’uomo come *Mängelwesen*, egli scrive infatti che «ambidue, la mano e la voce, rappresentano la massima realizzazione della

caratterizzarsi senz'altro come *libertà dall'ambiente (Umweltfreiheit)*» (GW 1, 448 / VM, 905), il che per certi versi contribuisce forse a rendere un po' più comprensibile il "mistero" della libertà umana.

Purtroppo, bisogna dire che Gadamer non ha mai sviluppato fino in fondo un tale confronto tra ermeneutica e antropologia filosofica, limitandosi solamente ad accennare in alcuni suoi scritti alle categorie fondamentali elaborate da pensatori come Scheler, Plessner e Gehlen. Ciò nondimeno, ai fini del nostro discorso, è certamente interessante notare come egli, dopo aver accantonato la «tesi tradizionale secondo la quale all'uomo spetterebbe una posizione privilegiata nel cosmo (*traditionelle Behauptung von der Sonderstellung des Menschen im Kosmos*)» – una «concezione [che] si rivela sempre più come il residuo di un pregiudizio teologico (*ein theologisches Restvorurteil*)» – e dopo aver definito «impressionante [l'] apprendere dalla biologia e dall'etologia quale continuità caratterizzi i passaggi dal comportamento animale a quello umano», sia ricorso comunque alla «grandissima fecondità euristica [...] dell'antropologia filosofica» per evidenziare come «proprio nella sua completa naturalità» l'uomo appaia come «qualcosa di straordinario (*etwas Außerordentliches*)» (GW 4, 250-252 / DNS, 14-17). E non certo perché esso possieda «doti supplementari che lo mettono in rapporto con un ordine ultraterreno (il concetto di spirito formulato da Max Scheler)», ma piuttosto – dice Gadamer mutuando le categorie di Helmut Plessner – per «la sua eccentricità (*Exzentrizität*) [o] costituzione eccentrica (*exzentrische Konstitution*), [per] il ricco patrimonio delle sue facoltà e delle sue doti di percezione e di movimento (*Reichtum seiner Fähigkeiten und Ausstattungen für Wahrnehmung und Bewegung*) caratterizzate da una peculiare mancanza di equilibrio (*Unausgeglichenheit*)»: «mancanza di equilibrio» a partire dalla quale «si delineano le differenti modalità con cui l'uomo elabora [...] ciò che noi definiamo cultura» (GW 4, 252 / DNS, 18-19)²⁷².

mancanza di specializzazione (*die größte Vollendung der menschlicher Unspezialisiertheit*) [che] distingue l'uomo dagli animali», rendendo «la vita umana» capace di plasmare «per propria volontà e abilità la propria libera umanità» e di arricchirla «continuamente di eccedenze (*Überschuß*)» (LT, 141-142 / ET, 104-105).

²⁷² A questo proposito, mi sembra estremamente significativo il fatto che in un testo importante degli ultimi decenni come *Mind and World* di John McDowell si prendano «in prestito da Gadamer» i temi «della *Bildung*, [del] ruolo del *linguaggio* nell'aprirci un mondo» e della «differenza tra il modo puramente animale di *vivere in un ambiente* e quello umano di *vivere nel mondo*» – differenza che Gadamer, come abbiamo visto, riprende a sua volta dall'antropologia filosofica di Gehlen e Plessner – per proporre «un genere diverso di naturalismo, [un] *naturalismo della seconda natura* [o] platonismo

In questo modo, arriviamo infine all'ultimo dei «limiti all'oggettività» esplicitamente tematizzati da Gadamer, concernente proprio il peculiare rapporto dell'essere umano col proprio corpo. «Come si conciliano l'esperienza del corpo e la scienza?», si domanda infatti il filosofo di Marburgo nel saggio intitolato *Leiberfahrung und Objektivierbarkeit* (ÜVG, 96 / DNS, 80). La risposta è che «indubbiamente la corporeità (*die Leiblichkeit*) risulta refrattaria ad ogni tematizzazione [e] pone alcuni problemi [alla] scienza con la sua facoltà oggettivante (*objektivierendes Vermögen*)» (ÜVG, 106-107 / DNS, 88-89). Per contro – aggiunge Gadamer nel saggio *Behandlung und Gespräch* – «il corpo (*Körper*) [...] non si sottrae affatto a ciò che può essere verificato e misurato mediante l'oggettivazione (*durch Objektivierung*)» (ÜVG, 169 / DNS, 143). Come si può facilmente vedere, ciò a cui Gadamer fa riferimento è la duplice prospettiva che è possibile adottare nella considerazione del corpo umano: quella del *Körper* e quella del *Leib*; quella del corpo ridotto ad una cosa tra le altre nell'arredo del mondo e quella della corporeità originariamente esperita nel suo esser-viva; quella della *coscienza* scientifica che osserva il corpo a distanza, con sguardo distaccato, rendendolo oggetto di una descrizione impersonale “in terza persona”, e quella dell'*esperienza* corporea realmente vissuta “in prima persona”.

Il problema, secondo Gadamer, è che in età moderna quest'ultima prospettiva sarebbe stata pressoché completamente soppiantata dalla prima (quella cioè della scienza oggettivante), col risultato che oggi «non abbiamo più un vero concetto di corpo, poiché tutto quel che ci diviene accessibile attraverso la scienza, fondata [sulla] separazione cartesiana di *res cogitans* e *res extensa*, [è] *corpus*, cioè oggetto di una datità che possiamo dominare con i mezzi della scienza della natura, [...] oggetto dei metodi della misurazione quantitativa. [...] Ma la corporeità» – scrive Gadamer nel saggio *Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie* – «non è la stessa cosa del *corpus*» (HE, 102-103 / RP, 114-115). Com'è noto, si tratta di un tema estremamente ampio e complesso che investe uno dei fondamenti stessi del discorso filosofico e scientifico della modernità, se non addirittura l'intera storia del pensiero occidentale. Seguendo l'accurata ricostruzione proposta da Umberto Galimberti, si può dire che «Cartesio, [...] riprendendo il dualismo platonico-cristiano dell'anima e del corpo, e spogliandolo di ogni rivestimento mitico e religioso», avrebbe privato «il corpo

naturalizzato», in grado di «ricondurre assieme intelletto e sensibilità, ragione e natura», e di «giustificare senza difficoltà [il fatto] che [gli] *esercizi di libertà* sono elementi della nostra vita, il nostro proprio in quanto esseri viventi» (J. McDowell, *Mente e mondo*, Torino 1999, pp. 117-134, corsivi miei).

del suo mondo e di tutte quelle formazioni di senso che si fondano sull'esperienza corporea, [...] per relegarlo nella *res extensa*, dove il corpo è risolto in oggetto e inteso, al pari di tutti gli altri corpi, in base alle leggi fisiche che presiedono l'estensione e il movimento»²⁷³. Con questa operazione – dalla quale sarebbe «nato quel pensiero scientifico in cui ancora oggi, senza residui, l'Occidente si riconosce» – «il corpo è risolto in oggetto, [...] ridotto a puro organismo [e] *aggregato di parti*», ovvero «si ottiene un corpo quale è concepito dall'intelletto [...] assolutizzando l'oggettività [e] l'*esattezza*» in luogo di «quello vissuto dalla vita»²⁷⁴.

Nel corso del Novecento, però, l'impostazione scientifica moderna è stata radicalmente messa in discussione – principalmente da parte del pensiero fenomenologico – quanto alla possibilità di oggettivare il corpo e ridurlo ad una cosa come tutte le altre²⁷⁵. Ed è precisamente alla tradizione fenomenologica che anche Gadamer fa riferimento quando, riguardo all'«esperienza della nostra corporeità (*Erfahrung unserer Leiblichkeit*)», accenna alle «analisi di Husserl [...] di una finezza ricercata [...] sulla costituzione cinestetica della nostra corporeità» o alle ricerche di «Merleau-Ponty [il quale] ha visto giusto» sul fatto che «il corpo vivente (*Leib*) [...] non è un *corpus*» (GW 10, 103 / ERM, 199). Infatti, è indubbiamente merito di questa tradizione di pensiero l'aver messo in evidenza che «la modalità di apparizione del corpo vivente (*die Erscheinungsweise des Leibes*) non è quella della mera estensione in senso matematico (*blosse mathematische Ausgedehntheit*)», e che dunque «la corporeità (*Leiblichkeit*), [...] l'esperienza naturale del corpo vivente (*natürliche Leib-Erfahrung*), [...] si sottrae in maniera essenziale» ad ogni «sforzo di padroneggiamento (*Anstrengung des Beherrschens*) [...] attraverso l'oggettivazione (*durch Vergegenständlichung*)» (GW 6, 5).

È un peccato che Gadamer non abbia ulteriormente approfondito queste tematiche, limitandosi ancora una volta a fornire semplici accenni che purtroppo, bisogna dire, non hanno trovato un adeguato sviluppato nei suoi scritti. Ad ogni modo,

²⁷³ U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 69.

²⁷⁴ *Ivi*, pp. 69-84.

²⁷⁵ Ciò, ovviamente, non implica affatto che si debba «negare la legittimità del discorso scientifico», ma semmai che si debbano contrastare le pretese dello scientismo: ossia, «l'illusione delirante di riunificare il mondo sotto un unico principio», risolvendo «tutte le cose [...] nelle "entità ultime della fisica", [o] sostituendo semplicemente alla trascendenza divina» di un tempo «la metafisica del DNA» e, più in generale, riconducendo per intero «la *realtà* [della] nostra esperienza» alla «*iper-realtà* [o] *convenzionalità* [della] costruzione logico-ideale in cui la scienza si esprime» (*Ivi*, pp. 76-85).

comunque, può risultare interessante notare come egli, oltre che ai suddetti studi fenomenologici sul senso originario della corporeità, si sia rifatto anche alla grande tradizione di pensiero dell'antichità, la quale ancora una volta – a suo giudizio – può fornirci un “antidoto” per «evitare certe aporie, alle quali il pensiero moderno viene esposto dal suo muovere dal concetto di soggetto» (GW 6, 117 / SP 2, 27). Scrive infatti Gadamer: l'«esperienza greca della vita e dell'uomo, [...] l'esperienza che i Greci avevano del mondo procedeva da qualcosa di diverso dall'autocoscienza» o dalla «separazione cartesiana di *res cogitans* e *res extensa*»: procedeva cioè dal «concetto della *psyché* [che] contraddistingue tutto il vivente, [che] significa il principio della vita, [che] contiene il concetto del rapporto con se stessi (*Wendung auf sich selbst*)» e presenta così «una più ampia possibilità concettuale di pensare l'unità, l'essere uniti di anima e corpo» (HE, 102-103 / RP, 114-116). Nello stesso contesto in cui cita le analisi fenomenologiche sul rapporto tra *Körper* e *Leib*, Gadamer fa quindi riferimento anche al *De anima* aristotelico, ed afferma che lo Stagirita «ci ha visto giusto, [...] ancor più [di] Merleau-Ponty», quando ha affermato che «l'anima (*die Seele*) non è altro che la realtà effettiva operante (*die wirkende Wirklichkeit*), l'“essere-all'opera” del corpo vivente (*das “am Werke sein” des Leibes*), la sua *enérgeia* ed *entelécheia*», e che dunque «il corpo vivente non è altro che la “possibilità” dell'anima, la vitalità dell'esser desto e del pensare (*die Lebendigkeit des Wachseins und Denkens*)» (GW 10, 103 / ERM, 199).

2.

«Un altro tipo di sapere»:

L'intuizione fondamentale di Gadamer.

La tradizione è custodia del fuoco,
non adorazione della cenere.

GUSTAV MAHLER

Arte e poesia, storia e scienze umane, linguaggio e morale, corporeità e libertà: in tutti questi casi, come abbiamo appena visto, secondo Gadamer ci troviamo di fronte a dimensioni dell'esistenza umana che, per loro stessa natura, fanno sorgere la domanda «se la premessa metodica che soggiace alla scienza moderna, e cioè l'ideale del metodo e dell'oggettivazione, non finisca necessariamente per travisare i fenomeni che stiamo discutendo» (GW 8, 159 / SE, 74). Gadamer infatti, pur non escludendo del tutto l'ausilio che gli schemi, le procedure e le tecniche della scienza moderna possono fornire, ritiene altresì che in tutti questi ambiti vi sia sempre qualcos'altro e qualcosa in più da *comprendere*. Qualcosa, cioè, che «non si può adeguatamente definire parlando di un oggetto a sé stante e di un accesso ad esso da parte del soggetto» (GW 1, 334 / VM, 679), come accade invece nel campo delle scienze naturali.

Ora, come forse si sarà evinto già dai titoli dei paragrafi precedenti, la peculiarità di tali dimensioni dell'esistenza umana è costituita dal fatto che, secondo Gadamer, in ciascuna di esse l'essenziale non consiste nel cercare di raggiungere una (impossibile) oggettività partendo dal *fundamentum inconcussum* della coscienza, né nel conseguire un accesso alle cose in grado da garantirne la manipolabilità e trasformabilità tecnica, bensì “semplicemente” nel «fare esperienza». La “sfida” di Gadamer, infatti, consiste proprio nel tentativo di tenere insieme nella propria «ermeneutica universale» una gran quantità di fenomeni apparentemente anche piuttosto diversi – come quelli che abbiamo sinteticamente passato in rassegna nel capitolo precedente –, riunendoli sotto l'unica grande categoria del *Verstehen* inteso fondamentalmente proprio come un aprirsi alla possibilità dell'esperienza. Come si legge nelle prime pagine di *Verità e metodo*: «il fenomeno del comprendere (*das Phänomen des Verstehens*) impronta di sé tutti i rapporti dell'uomo col mondo (*alle menschliche Weltbezüge*)», tutti i «tipi di esperienza

che stanno al di fuori della scienza [e] in cui si annuncia una verità che non può essere verificata con i mezzi metodici della scienza», dunque l'«umana esperienza del mondo nel suo insieme (*menschliche Welterfahrung insgesamt*)» (GW 1, 1-2 / VM, 19-21)²⁷⁶.

In questo senso, è stato giustamente notato che proprio l'«esperienza» rappresenta per certi versi la parola chiave dell'«ermeneutica di Gadamer», il vero e proprio «centro dell'indagine [...] nella [sua] vasta e multiforme opera»²⁷⁷. E lo stesso Gadamer, del resto, ha più volte riconosciuto l'assoluta centralità di questo concetto, affermando esplicitamente che, «nella [sua] ricerca, il capitolo sull'esperienza occupa una posizione chiave» (GW 2, 445 / VM, 1009) e che esso rappresenta «la parte centrale di tutto il libro» (HÄP, 32 / DCG, 34). Pertanto, si tratta adesso di specificare meglio che cosa egli intenda propriamente per *Erfahrung* e come questo concetto risulti collegato a tutti i diversi aspetti della sua filosofia che abbiamo sin qui affrontato.

2.1. I tratti fondamentali dell'esperienza ermeneutica.

Ora, il punto di partenza obbligato per una tale riflessione è sicuramente rappresentato dal paragrafo sul *Concetto di esperienza e l'essenza dell'esperienza ermeneutica* posto alla fine della seconda parte di *Verità e metodo*, nel quale il filosofo

²⁷⁶ Ovviamente, una tale operazione non ha mancato di suscitare dubbi e perplessità, e così – ad esempio – ci si è chiesti se «l'universalità» che Gadamer ha sempre rivendicato alla propria «concezione ermeneutica dell'esperienza e della comprensione [risulti] compatibile con l'eterogeneità dei suoi oggetti» (D. Weberman, *Is Hermeneutics Really Universal despite the Heterogeneity of its Objects?*, in M. Wischke – M. Hofer (a cura di), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, cit., p. 35). Ad ogni modo, quel che mi sembra importante sottolineare è il fatto che il *carattere universale* della riflessione ermeneutica non vada affatto scambiato con un suo presunto *carattere assoluto* (il quale, date le premesse fondamentali del discorso gadameriano circa la finitezza del comprendere umano, risulta assolutamente inconcepibile). *Universalità* ed *assolutezza*, cioè, sono due cose ben distinte e separate. Come ha giustamente notato Rüdiger Bubner, «il carattere universalistico dell'ermeneutica, che si potrebbe definire la sua tendenza alla *intergrazione totale*, [rappresenta] l'esatto *contrario* di una rinnovata *pretesa di assolutezza della filosofia*. L'universo del senso non costituisce assolutamente il campo autentico della filosofia, ma limita piuttosto radicalmente la sua presunta autonomia» (R. Bubner, «*La filosofia è il proprio tempo, appreso col pensiero*», in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit., p. 233).

²⁷⁷ F. Bianco, *Pensare l'interpretazione. Temi e figure dell'ermeneutica contemporanea*, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 110.

tedesco cerca di chiarire «la struttura generale dell'esperienza (*die allgemeine Struktur der Erfahrung*)» e, in particolare, dell'«esperienza ermeneutica (*hermeneutische Erfahrung*)». Qui Gadamer esordisce con la brusca affermazione secondo cui «il concetto di esperienza – per quanto ciò possa suonare paradossale – [è] da annoverare tra i meno chiari che possediamo» (GW 1, 352 / VM, 715). Anzi, ribadisce Gadamer oltre trent'anni dopo in un'intervista, «il concetto di esperienza è davvero quello meno conosciuto di tutta la nostra filosofia, e questo [...] perché essa innalza a paradigma le cosiddette scienze empiriche che prendono le mosse dall'esperimento (*die sogenannten Erfahrungswissenschaften im Ausgang von Experiment*) [e] lasciano il posto solo a un'esperienza in cui si ottengono risposte “metodologicamente” garantite alle domande. Ma la nostra vita nel suo complesso non è così» (HÄP, 32 / DCG, 34). In altre parole, il fenomeno che Gadamer ravvisa in età moderna è quello di un “appiattimento” del concetto di «esperienza» su quello di «esperimento», con l'assunzione «unilaterale [ed] esclusiva del criterio teleologico della conoscenza» e la conseguente «esclusione critica [dei] momenti dell'esperienza concreta che non sono teleologicamente ordinati allo scopo della scienza» (GW 1, 355 / VM, 721). Momenti che, per contro, egli intende assolutamente recuperare. «Noi siamo di certo oltremodo coscienti dei privilegi della dimostrazione assicurata logicamente della scienza» – precisa Gadamer nel saggio *Hermeneutik auf der Spur* – «ma noi conosciamo anche [...] altre esperienze rispetto a quella della scienza (*andere Erfahrungen als die der Wissenschaft*) [e] a tutto ciò va lasciato il suo diritto» (GW 10, 172 / ERM, 337)²⁷⁸.

²⁷⁸ Bisogna dire che l'insoddisfazione per il moderno «concetto di esperienza [...] chiaramente dominato dall'empirismo e dalla teoria della scienza» e la ricerca di «un concetto di esperienza più comprensivo e dotato di un'applicazione più ampia (*ein weiter gefasster und umgreifend ansetzender Erfahrungsbegriff*)» non rappresentano una peculiarità del pensiero gadameriano, bensì piuttosto una caratteristica di buona parte della filosofia del Novecento, tanto che a questo proposito si è persino parlato di una vera e propria «fame di esperienza (*Erfahrungshunger*)» diffusasi nel pensiero contemporaneo, in particolare «dalla fine degli anni Sessanta» (J. Früchtl, *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil. Eine Rehabilitierung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996, pp. 33-35). Volendo citare degli esempi di ripensamento del concetto di esperienza in qualche modo vicini a Gadamer, si potrebbero menzionare ancora una volta i nomi di Heidegger – il quale «contrappone infatti all'*Erlebnis* [o] “esperienza vissuta” [...] il termine *Erfahrung*» per sottolineare che «la vera esperienza è apertura a (e incontro con) un'alterità che [...] ci trasforma» e, quindi, «una sorta di viaggio», come indicato dal *fahren*, cioè “andare”, “viaggiare” [che] risuona in *erfahren*» (L. Amoroso, *Arte, poesia e linguaggio*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., pp. 204-205) – e Adorno – il quale muove parimenti una dura critica all'«affermazione [moderna] di un modello angusto di conoscenza scientifica cui dovrebbe sottostare

Secondo il procedimento di ricostruzione storico-concettuale che gli è consono, Gadamer ripercorre allora «la storia [del] concetto di esperienza», osservando «come col sorgere dell'età moderna “esperienza” non ha più il significato del greco *empeiria*» ma si trasforma nella «pratica dell'*experimentum*», nell'«ordine che risulta dall'*experimentum* effettuato all'interno di un progetto guidato da un metodo. [...] La nozione di esperienza ermeneutica si indirizza [dunque] contro questa concezione oggettivante dell'esperienza» e presta «attenzione non tanto alle esperienze che ciascuno “ha”, quanto alle esperienze che ciascuno “fa” coinvolgendo se stesso»²⁷⁹. Una volta chiarito «il fatto che l'esperienza non [è] solamente l'esperienza delle scienze sperimentali (*die Erfahrung der Erfahrungswissenschaften*)» (GW 10, 360 / ERM, 709), che per «comprendere l'esperienza adeguatamente bisogna liberarsi da un astratto ideale costruttivo (*von einem abstrakten Konstruktionsideal*)» (ÜVG, 169 / DNS, 143), e che «è necessario pensare il concetto di esperienza in maniera più ampia» (GW 1, 103 / VM, 219) rispetto al modo in cui essa è stata concepita in epoca moderna: una volta chiarito ciò, nel prosieguo del succitato paragrafo di *Verità e metodo* Gadamer passa quindi in rassegna alcuni caratteri fondamentali dell'esperienza intesa in senso ermeneutico ed extrametodico.

In primo luogo, facendo riferimento agli *Analitici secondi* – e, in particolare, all'«immagine aristotelica dell'esercito in fuga» quale metafora del costituirsi dell'«universalità dell'esperienza» a partire dalle «singole [...] molteplici osservazioni che un osservatore fa» – Gadamer mette in evidenza «la peculiare apertura (*eigentümliche Offenheit*) che caratterizza l'acquisizione dell'esperienza, che si verifica

l'intera conoscenza» e di un «concetto di esperienza limitata [...] che vincola l'esperienza stessa e la sua variabilità all'invarianza di una filosofia scienziata che stabilisce già a priori ciò che dovrà conoscere» (A. Cicatello, *Dialettica negativa e logica della parvenza. Saggio su Theodor W. Adorno*, il Mulino, Genova 2001, pp. 80-81). Nell'ambito di una tradizione piuttosto diversa come quella del pragmatismo americano – soprattutto per quanto riguarda il rapporto con «le scienze di successo» che, secondo molti pragmatisti, «la filosofia [dovrebbe] imitare [...] piuttosto che criticarle» – si può segnalare il significativo tentativo operato da «John Dewey [che] spese gran parte della sua carriera filosofica a formulare e rifinire [...] un concetto di esperienza assai diverso da quello ricevuto in eredità dalla tradizione filosofica» e, in particolare, dalla «tradizione cartesiana (compresi gli empiristi britannici)»: un nuovo concetto di esperienza inteso, in estrema sintesi, «come uno dei tre tipi possibili di *transizioni naturali* (azioni che accadono naturalmente in cui i componenti e gli elementi implicati condizionano e insieme sono condizionati dal coordinamento complessivo delle medesime)» (J. P. Murphy, *Il pragmatismo*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 97-99).

²⁷⁹ F. Camera, *Ragione ermeneutica e ragione pratica*, cit., pp. 247-248.

in occasioni diverse, improvvisamente, in modo imprevedibile»: cioè, «l'accadere dell'esperienza come un evento su cui nessuno ha potere (*das Zustandekommen der Erfahrung als ein Geschehen, dessen niemand Herr ist*), [...] ma in cui tutto si ordina insieme in una maniera che sfugge alla comprensione» (GW 1, 357-358 / VM, 725-727). In secondo luogo, poi, facendo riferimento alla *Fenomenologia dello spirito* – e traendo anche spunto dall'originale lettura fornita da Heidegger nel saggio *Hegels Begriff der Erfahrung* – Gadamer sottolinea «la negatività dell'esperienza (*die Negativität der Erfahrung*)», ossia il fatto che «l'esperienza autentica [sia] sempre un'esperienza negativa [in cui] ci si accorge che le cose non sono come credevamo, [...] un movimento dialettico» caratterizzato dalla «struttura di un rovesciamento della coscienza (*Struktur eine Umkehrung des Bewußtseins*)» (GW 1, 359-360 / VM, 729-731). In terzo luogo, infine, facendo riferimento al *Prometeo incatenato* di Eschilo e alla sua nota formula «imparare attraverso la sofferenza (*pathei-mathos*)», Gadamer pone in luce «un terzo momento costitutivo dell'esperienza» rappresentato dalla sua «intima storicità (*innere Geschichtlichkeit*)» e, soprattutto, dalla sua dolorosità. Ovvero, il fatto che «l'esperienza come tale nel suo insieme non è qualcosa a cui qualcuno possa sottrarsi [ma] qualcosa che appartiene all'essenza storica dell'uomo, [che] comporta necessariamente una molteplicità di delusioni e solo attraverso queste può essere acquistata», insomma qualcosa che pone l'uomo di fronte ai «limiti di ogni previsione e [alla] insicurezza di ogni progetto», rendendolo così «cosciente della propria finitezza (*Endlichkeit*)» (GW 1, 362-363 / VM, 735-737)²⁸⁰.

²⁸⁰ In realtà, riguardo all'apporto di Aristotele e Hegel alla «teoria dell'esperienza ermeneutica», bisogna dire che Gadamer – pur traendo indubbiamente spunto da loro per evidenziare alcune caratteristiche dell'esperienza che la rendono irriducibile al moderno punto di vista metodologico-scientifico – mette in luce anche alcuni motivi di profonda distanza tra la sua concezione e quella di questi grandi pensatori. Così, ad esempio, egli rimprovera allo Stagirita di aver considerato l'esperienza «in base a presupposti semplificativi [e] solo in vista del suo risultato», cioè «solo in riferimento alla [...] vera universalità del concetto e [alla] possibilità della scienza», finendo così inevitabilmente col non render adeguatamente giustizia alla sua inesausta processualità e «negatività» (GW 1, 358-359 / VM, 727-729). Per quanto riguarda Hegel, poi, il rimprovero di Gadamer riguarda il fatto di aver «pensato in anticipo [...] l'essenza dell'esperienza [...] sul modello di un momento in cui l'esperienza è superata», ovvero sul modello del «superamento di ogni esperienza [...] che si attua in modo definitivo nel sapere assoluto, [nella] "scienza", [nella] certezza di sé nel sapere, [...] nell'assoluta autocoscienza della filosofia» (GW 1, 361 / VM, 733). Ma «la dialettica dell'esperienza (*die Dialektik der Erfahrung*)» – chiarisce Gadamer – trova «il suo compimento [...] in quell'apertura all'esperienza (*Offenheit für Erfahrung*) che è prodotta

Riassumendo, si può convenire che «il risultato di questa prima parte del capitolo [sia] considerevole: Gadamer ha confutato il modello induttivo dell'esperienza, sottoposto a revisione quello dialettico e imboccato una strada autonoma» che mette capo al riconoscimento dell'«intima storicità dell'esperienza [che] si articola in tre caratteristiche fondamentali: *incontrollabilità, negatività e finitezza*»²⁸¹. A questo punto, quindi, egli passa ad analizzare «l'esperienza ermeneutica» e ci dice che essa rappresenta «una forma autentica dell'esperienza (*eine echte Erfahrungsform*)», la quale fondamentalmente «ha a che fare con la tradizione (*Überlieferung*)» e la cui «modalità più elevata (*höchste Weise*)» è costituita «dalla coscienza della determinazione storica (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*)» (GW 1, 363-367 / VM, 737-745). Ora, ciò che colpisce immediatamente in questo discorso è la brusca “limitazione” che Gadamer sembra imprimere al senso ed alla portata dell'esperienza ermeneutica, nel momento in cui la vincola inesorabilmente al procedere delle scienze dello spirito e al rapporto con i testi tramandati.

Tuttavia, se effettivamente in questo punto l'«ermeneutica universale (*universale Hermeneutik*)» di Gadamer – la quale, come abbiamo già detto, mira ad abbracciare «tutto l'insieme del rapporto dell'uomo col mondo (*das allgemeine Weltverhältnis des Menschen*)» – sembra improvvisamente “retrocedere” verso un'ermeneutica rivolta alle sole *Geisteswissenschaften*, bisogna anche dire che l'analisi condotta subito dopo, nel medesimo capitolo di *Verità e metodo*, a proposito delle tre possibilità di rapporto con la tradizione (oggettivismo storico, coscienza storica e coscienza della determinazione storica) si fonda per intero sull'analogia con tre modalità di dialogo con l'altro o «esperienza del tu (*Erfahrung des Du*)» (GW 1, 364, 480 / VM, 739, 969). Ciò, evidentemente, prelude al discorso svolto da Gadamer nei capitoli immediatamente successivi sull'«originario movimento del dialogo (*ursprüngliche Bewegung des Gesprächs*)» quale autentico «fenomeno ermeneutico», e consente di ricomprendere l'esperienza ermeneutica che «ha a che fare con la tradizione» all'interno dell'orizzonte più ampio dell'esperienza linguistico-dialogica.

Subito dopo, allora, Gadamer passa ad esaminare i fenomeni del «primato ermeneutico della domanda» e della «logica di domanda e risposta», i quali – oltre a

dall'esperienza stessa», per cui se ne deve concludere che anche Hegel «non rende giustizia alla coscienza ermeneutica» (GW 1, 361 / VM, 733).

²⁸¹ G. Bonanni, *Che cos'è un'esperienza ermeneutica?*, in M. Gardini – G. Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, cit., pp. 32-39.

chiarire quale modello di comprensione storico-testuale abbia in mente il filosofo tedesco – immettono direttamente nel tema del «linguaggio come mezzo dell’esperienza ermeneutica (*Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung*)». Ed il «processo [della] fusione di orizzonti (*Horizontverschmelzung*)» – che in precedenza, nella seconda sezione di *Verità e metodo*, era stato introdotto come «compito della coscienza della determinazione storica» – viene adesso riconosciuto come «*la forma propria del dialogo*, nel quale viene ad espressione un “oggetto” che non è mio o dell’autore, ma qualcosa di comune che ci unisce (*eine gemeinsame Sache*)» (GW 1, 312, 392 / VM, 635, 793)²⁸². Così, il discorso gadameriano sull’esperienza – dopo la chiarificazione dei suoi tratti di apertura illimitata e incontrollabile, negatività e dialetticità, storicità e finitezza – sembra trovare il suo “culmine” nella terza parte di *Verità e metodo*, con il riconoscimento della «linguisticità dell’esperienza che l’uomo ha del mondo (*Sprachlichkeit der menschlichen Welterfahrung*)» (GW 1, 472 / VM, 953), della «originaria dialogicità (*ursprüngliche Dialogik*) dell’umano stare al mondo» (GW 2, 505 / VM 2, 490)²⁸³.

Per illustrare la propria concezione dell’esperienza pre- ed extra-scientifica, Gadamer ricorre anche al modello del gioco. Com’è noto, tale modello viene

²⁸² A questo proposito, può risultare interessante segnalare una modifica apportata da Gadamer al testo. Come ha notato Donatella Di Cesare, infatti, se il testo originale di *Verità e metodo* parlava effettivamente di un «compito (*Aufgabe*)» del *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, «nell’ultima edizione rivista di *Verità e metodo*, quella del 1986, [...] questa parola che si presta a numerosi fraintendimenti – e spinge molti a parlare erroneamente di un “compito del comprendere”, come se per l’ermeneutica il comprendere fosse un esercizio metodologico o un dovere morale – viene sostituita con la parola “veglia”, “vigilanza”, *Wachheit*», per cui si può dire che «essere vigile è il modo che l’ermeneutica filosofica sceglie per dire essere cosciente» (D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., p. 133).

²⁸³ Lo stesso Gadamer, in una nota aggiunta successivamente al testo di *Verità e metodo*, chiarisce che la “restrizione” imposta al concetto di esperienza ermeneutica col limitarla alla «situazione particolare delle scienze dello spirito» è da superare proprio mediante «l’allargamento al linguaggio e al dialogo (*Ausweitung auf Sprache und Gespräch*)» (GW 1, 317 n / VM, 645 n), che consente di comprendere tale esperienza in tutta la sua universalità in quanto fondata sul «particolare fenomeno dell’altro [...] che spezza la mia egocentricità (*der Andere, der meine Ichzentriertheit bricht*) offrendomi qualcosa da comprendere [...] nel dialogo » (GW 2, 9 / VM 2, 501). In effetti, dopo *Verità e metodo* Gadamer ha sempre più identificato l’essenza dell’«esperienza ermeneutica» con la prassi dialogica e l’intesa intersoggettiva, affermando che «il comportamento ermeneutico (*hermeneutisches Verhalten*) [consiste] nel fatto che l’altro vi appare anzitutto come l’altro» (E, 28 / EE, 20) e che l’«esperienza ermeneutica» coincide in fondo col «presupposto della condizione umana» secondo cui «l’altro non ha soltanto dei diritti, ma potrebbe anche avere ragione» (ÜVG, 109 / DNS, 91).

primariamente e principalmente adottato nella prima parte di *Verità e metodo* nel contesto di una discussione sull'esperienza estetica e l'incontro con l'arte; tuttavia, va anche notato come esso sia stato impiegato dal filosofo tedesco nel corso della sua lunga carriera anche in relazione ad ambiti e problemi differenti da quelli estetici, sino a diventare la «metafora [di] designazione emblematica dell'esperienza ermeneutica, [...] la nozione» che consente di «comprendere lo statuto ermeneutico della verità (o la verità di cui si tratta nell'esperienza ermeneutica)»²⁸⁴. Come è stato giustamente notato, infatti, «pur ricevendo concreta formulazione in contesti che sono prevalentemente dedicati all'esame di questioni di carattere estetico, il tema del gioco» – in qualità di metafora dell'«autentica esperienza [che] modifica realmente colui che la fa» – «finisce per assumere un ruolo centrale, di modello, per il nostro rapporto non solo con l'opera d'arte, ma anche con la tradizione, con il linguaggio e con l'essere», e può dunque «svolgere un ruolo di guida e di orientamento attraverso le diverse e complesse tematiche abbracciate dall'ermeneutica gadameriana»²⁸⁵.

²⁸⁴ J. Greisch, *Le phénomène du jeu et les enjeux ontologiques de l'herméneutique*, in «Revue Internationale de Philosophie», 3, 2000, pp. 449-462. A testimonianza dell'ampiezza del tema del gioco in Gadamer, si può notare come egli ricorra a tale paradigma esplicativo già nel saggio *Goethe und die sittliche Welt* (1949) al fine di specificare «la maniera in cui [Goethe] in genere incontra il mondo e risponde ad esso»: proprio «l'elemento giocoso (*das Spielerische*) della sua poesia» – scrive infatti Gadamer – «è ciò che a parecchi, educati sul gesto linguistico di Hölderlin o di Rilke, teso fino al profetico, poteva apparire [...] irrispettoso» (GW 9, 75 / IP, 59). Ritroviamo quindi il concetto di gioco nel saggio *Verstehen und Spiel* (1961), in cui Gadamer – pur rendendosi conto che «può apparire sorprendente un confronto tra la serietà della fede e la gratuità del gioco» – assume proprio tale concetto come modello per impostare «una nuova riflessione sul rapporto in cui stanno reciprocamente la *fede* e l'*intendere* (*Beziehung zwischen Glauben und Verstehen*)» (GW 2, 128 / VM 2, 82). Infine, nel saggio *Grenzen der Sprache* (1985), nell'ambito di una discussione sull'apprendimento del linguaggio, viene evocato il «gioco di reciproco affiatamento (*Sich-Einspielen-miteinander*)» tra adulto e bambino che «permette di gettare un ponte tra la forma di comunicazione non ancora semanticamente articolata e la comunicazione verbale»: dunque, «il gioco [come] una sorta di dialogo prelinguistico (*vorsprachlicher Dialog*)» (GW 8, 357 / L, 66).

²⁸⁵ G. Qualizza, *Il gioco in Gadamer tra rischio e simmetria*, in «Fenomenologia e società», 15/1, 1992, pp. 150-154. Sulla base di considerazioni per certi versi analoghe a queste, altri interpreti hanno però avanzato dure critiche all'utilizzo che Gadamer fa del concetto di gioco in *Verità e metodo* e nei suoi scritti di estetica, contestando il fatto che l'applicazione dei «concetti di gioco e di verità [sia] così generale» da non riuscire a «render produttiva la differenza tra il comprendere estetico e non-estetico (*Differenz zwischen dem ästhetischen und dem nichtästhetischen Verstehen*)» (R. Sonderegger, *Für eine Ästhetik des Spiels. Hermeneutik, Dekonstruktion und der Eigensinn der Kunst*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, pp. 31-32). In altre parole, cioè, la «caratterizzazione [gadameriana] dell'esperienza estetica»

Vediamo dunque un po' più da vicino qual è effettivamente la concezione gadameriana del gioco. Nel paragrafo *Der Begriff des Spiels* contenuto in *Wahrheit und Methode*, Gadamer si premura per prima cosa di prendere le distanze dal «significato soggettivistico che [...] tale concetto [...] ha presso Kant e Schiller, e che domina tutta l'estetica e l'antropologia moderne», mirando piuttosto ad esplicitare quello che egli chiama «il senso mediale del giocare (*der mediale Sinn von Spielen*)» (GW 1, 107-110 / VM, 227-233)²⁸⁶. Spiega infatti Gadamer: «il giocare non vuol essere considerato in generale come un'attività esercitata da qualcuno» ma piuttosto come un «movimento ludico (*Spielbewegung*) [che] si dà come da se stesso (*wie von selbst ergibt*) [e] va come da sé (*wie von selbst geht*). [...] Così diciamo per esempio che qualcosa in una certa situazione o in un certo luogo “gioca”, che qualcosa si svolge (*sich abspielt*), che qualcosa è in gioco» (GW 1, 109-110 / VM, 231-233). In maniera piuttosto provocatoria, poco più avanti Gadamer aggiunge persino che «il soggetto del gioco non sono i giocatori, ma [...] il gioco stesso», in quanto esso «ha infatti una sua essenza propria, indipendente dalla coscienza di coloro che giocano. [...] È il gioco che ha in sua balia il giocatore, lo irretisce nel gioco, lo fa stare al gioco (*den Spieler in seinen Bann schlägt, ihn ins Spiel verstrickt, im Spiele hält*). [...] Il gioco non ha il suo essere nella coscienza o nell'atteggiamento del giocatore, ma piuttosto è esso a trarre chi gioca nel proprio ambito e a riempirlo del proprio spirito. Il giocatore avverte il gioco come una realtà che lo trascende (*eine ihn übertreffende Wirklichkeit*)» (GW 1, 108-115 / VM, 229-243).

ricorderebbe troppo «l'accadere dialogico della verità (*das dialogische Wahrheitsgeschehen*)» e ciò darebbe luogo al sospetto che «il gioco», anziché «una categoria centrale dell'estetica [rappresenti] una categoria centrale dell'ermeneutica generale», incapace in quanto tale di render giustizia alla «dinamica specifica dell'estetico (*Eigendynamik des Ästhetischen*)» (Ivi, pp. 19-30).

²⁸⁶ Il riferimento di Gadamer, chiaramente, è alle nozioni di «libero gioco delle facoltà conoscitive (*freies Spiel der Erkenntnißvermögen*)» e di «istinto del gioco (*Spieltrieb*)», introdotte rispettivamente nella *Kritik der Urteilskraft* e nei *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. In entrambi i casi, secondo Gadamer, «il concetto di gioco» viene per così dire “confinato” nell'ambito di una «considerazione [sul] “ruolo del soggetto” in riferimento alla costruzione dell'esperienza estetica»: considerazione che in ultima analisi, a suo giudizio, finisce con lo scorgere «nell'incontro con l'opera d'arte un semplice rapimento o un incantamento (*bloße Entrückung oder Verzauberung*), [...] qualcosa come un mondo sostitutivo o di sogno (*Ersatz- oder Traumwelt*) in cui possiamo dimenticare noi stessi, [...] una semplice liberazione dalla pressione della realtà (*bloße Befreiung vom Druck der Wirklichkeit*) e il godimento di una tale libertà fittizia» (GW 8, 90-92 / AB, 181-184).

Ora, in realtà chiaramente Gadamer non crede affatto che le dinamiche che si instaurano nell'incontro con l'arte, la storia, la tradizione e negli altri contesti esperienziali che qui ci interessano, siano dinamiche assolutamente prive di soggetto, dominate cioè da un accadere oggettivo che nega la centralità dell'individuo e riduce quest'ultimo alla passività. Ciò, infatti, sarebbe assolutamente in contrasto con il senso complessivo della filosofia gadameriana che, come abbiamo visto alla fine della seconda sezione di questo lavoro, consiste fundamentalmente proprio in un recupero "umanistico" della centralità della persona, della sua autonomia e, dunque, anche della sua responsabilità nell'agire. Piuttosto, quel che egli intende segnalare è semplicemente il fatto che, in tali contesti esperienziali, ci si trovi implicati in dinamiche non standardizzabili secondo regole, metodi o tecniche, né pienamente padroneggiabili o riconducibili alla sicurezza della coscienza soggettiva, ma al contrario imprevedibili e aperte, oltrepassanti il ristretto campo della propria volontà di pianificazione e, dunque, implicanti un'autentica disponibilità a lasciarsi coinvolgere nell'evento di senso che è "in gioco"²⁸⁷.

Come ho già accennato, Gadamer impiega spesso il concetto di gioco – oltre che per chiarificare la natura del «gioco dell'arte» – anche riguardo alla «vera effettività del linguaggio nel colloquio (*wahre Wirklichkeit der Sprache im Gespräch*)», dove quest'ultimo viene concepito appunto come un «gioco aperto di domanda e risposta (*offenes Spiel von Frage und Antwort*)» nel quale «entrambi gli interlocutori», più che «condurre [il] colloquio», vengono «condotti» da esso (GW 10, 107 / ERM, 207). In qualche modo, l'analogia emerge già in *Verità e metodo*, nella prima parte del quale (dedicata appunto all'estetica) si legge che «ogni giocare è un esser-giocati (*alles Spielen ist ein Gespielt-werden*)» in quanto alla fine «il gioco diventa signore del giocatore», mentre nella terza parte (dedicata appunto al linguaggio) si legge che «il dialogo ci "cattura" e avvolge, [che] gli interlocutori non tanto guidano, quanto piuttosto sono guidati, [che] è letteralmente più giusto dire che è la lingua che parla noi (*die Sprache uns spricht*), piuttosto che noi che parliamo la lingua» (GW 1, 112, 387, 467 / VM, 237, 783, 943). Successivamente, però, nel suo *Versuch einer Selbstkritik*

²⁸⁷ In generale, si può dire che la fenomenologia gadameriana del gioco miri a correggere l'astratta considerazione dell'esperienza come semplice relazione teoretico-conoscitiva tra un soggetto ben saldo nella propria consapevolezza soggettiva ed un oggetto posto a distanza, osservabile in maniera neutrale e distaccata. «Non è che un soggetto stia di fronte a un oggetto o a un mondo di oggetto», afferma infatti Gadamer: «piuttosto si gioca qualcosa tra l'uomo e ciò che gli capita nel mondo, tra questi due poli» (HÄP, 26-27 / DCG, 28).

Gadamer ha ripensato alla propria opera maggiore ed ha affermato che «bisognava far collimare più strettamente il gioco del linguaggio con il gioco dell'arte (*das Spiel der Sprache mit dem Spiel der Kunst* [...] *enger zusammenschliessen*), [che] l'universale linguisticità della nostra esperienza del mondo» andava pensata maggiormente «sul modello del gioco» (GW 2, 5 / VM 2, 496-497). Ed infatti negli scritti successivi a *Verità e metodo* risulta più ampia e generalizzata l'adozione del «concetto di gioco» per illustrare «la forma in cui si svolge ogni colloquio, [la] composizione del colloquio nel quale si realizza il linguaggio (*Verfassung des Gesprächs, in dem Sprache wirklich ist*)» (GW 2, 152 / VM 2, 121). Scrive allora Gadamer: il «gioco [rappresenta] un processo in movimento, che comprende coloro che giocano e ciò che è in gioco», ed in maniera pressoché analoga lo stesso accade «in un colloquio [dove] si giunge l'uno a contatto dell'altro e, per così dire, si viene trascinati dal colloquio stesso, tanto che in esso non è più determinante la volontà del singolo [...] ma la legge della cosa su cui si discorre (*das Gesetz der Sache, um die es im Gespräch geht*), [...] in cui alla fine tutti si immedesimano» (GW 2, 152 / VM 2, 121). Così come cioè «il gioco non si risolve tutto nella coscienza dei giocatori (*geht nicht im Bewußtsein des Spielenden auf*) ed è perciò qualcosa di più che un comportamento soggettivo», allo stesso modo «il linguaggio non si risolve tutto nella coscienza dei parlanti ed è perciò qualcosa di più che un comportamento soggettivo (*mehr als ein subjektives Verhalten*). Appunto questo», conclude Gadamer, «può essere descritto come una esperienza del soggetto (*Erfahrung des Subjekts*)» (GW 2, 446 / VM, 1010).

2.2. Esperienza, comprensione e sapere pratico.

Alla luce di tutto ciò, mi sembra quindi si possa affermare che la filosofia di Gadamer si configura essenzialmente come una «teoria dell'esperienza ermeneutica», in quanto è proprio nella dimensione dell'esperienza che si viene ad esplicitare il senso stesso del *Verstehen*, la forma di sapere e di conoscenza caratteristica dell'esperienza umana nel mondo. Come è stato giustamente notato, infatti, «l'esperienza ermeneutica [...] consiste» in realtà «nel complesso fenomeno del *comprendere*»: «l'*Erfahren* [possiede] la forma del *Verstehen*, e quest'ultimo [...] presenta la stessa struttura dell'esperire [e] segue il movimento circolare, infinito ed inesauribile

dell'esperienza»²⁸⁸. Ricapitolando, pertanto, per Gadamer «comprendere» e «fare esperienza» significano essenzialmente prender parte ad un evento di senso di portata sovrasoggettiva, non pianificabile metodicamente né padroneggiabile tecnicamente, rivelativo della nostra costitutiva «storicità (*Geschichtlichkeit*) e linguisticità (*Sprachlichkeit*)»²⁸⁹, ed infine mirante ad instaurare la comprensione e l'intesa intersoggettiva piuttosto che a “conquistare” una verità oggettiva.

²⁸⁸ A. De Simone, *Dalla metafora alla storia. Modelli ermeneutici, filosofia e scienze umane*, QuattroVenti, Urbino 1995, p. 267. Detto anche in altri termini, «la verità ermeneutica è una verità di esperienza, conseguita attraverso il processo di intesa (*Verständigungsprozess*)», e da parte sua «il concetto ermeneutico di verità appare del tutto congruente con il concetto di comprensione (*Verstehen*)» (D. Teichert, *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis: Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Metzler, Stuttgart 1991, p. 167).

²⁸⁹ «Storicità e linguisticità», infatti, rappresentano «la struttura fondamentale (*die Wesensstruktur*) ed il fondamento essenziale (*die wesentliche Grundlage*) [...] del comprendere [e] dell'esperienza ermeneutica» (H. Y. Lee, *Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit des Verstehens. Eine Untersuchung zur Wesensstruktur und Grundlage der hermeneutischen Erfahrung bei H. G. Gadamer*, Lang, Frankfurt a. M. 2004, p. 9). Mi sembra opportuno specificare ancora una volta che Gadamer, quando parla dell'«essenziale linguisticità dell'intera esperienza umana nel mondo [e] proclama che “l'essere che può venir compreso è linguaggio”, non sta affatto dichiarando che il linguaggio sia tutto ciò che esiste o che l'essere (la realtà) sia riducibile al linguaggio (una tesi abitualmente associata al motto di Derrida “*Il n'y a pas de hors-texte*”)), e nemmeno vuole negare l'esistenza di un ambito «pre- ed extra-linguistico», ma piuttosto intende affermare «che nell'esperienza umana non vi è nulla che sia dotato di significato (per quanto ad un livello inarticolato o “tacito”) che in linea di principio non possa venire portato ad espressione ed interpretato per mezzo del linguaggio» (G. B. Madison, *Hermeneutics' Claim to Universality*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 352). A questo proposito, si leggano anche le importanti precisazioni fornite dallo stesso Gadamer nel saggio *Wieweit schreibt Sprache das Denken vor?* – dove si legge: «è certamente giusto che la nostra esperienza del mondo non si compia soltanto [...] nell'esercizio linguistico. Esiste una esperienza preverbale del mondo (*vorsprachliche Welterfahrung*), come rileva Habermas riferendosi a ricerche di Piaget. C'è il linguaggio dei gesti, dell'espressione del viso, dell'atteggiamento, che ci vincola; c'è il riso e il pianto, di cui Helmut Plessner ha condotto tutta un'ermeneutica; e c'è il mondo costruito dalla scienza, in cui alla fine gli esatti linguaggi tecnici dei simbolismi matematici costituiscono un fondamento sicuro per la formulazione di teorie» (GW 2, 204 / VM 2, 172) – e nel saggio *Text und Interpretation* – dove si legge: «quando scrissi la frase: “l'essere che può venire compreso è linguaggio”, intendevo anche dire che cioè che è non può mai venir compreso del tutto, perché tutto ciò che un linguaggio reca con sé trascende sempre il contenuto dell'asserzione. [...] Mi sono completamente affidato alla guida dell'esperienza di senso di natura linguistica, per far vedere i limiti che essa comporta» (GW 2, 334-335 / VM 2, 295-296). Alla fine, pertanto, lo stesso Gadamer afferma che un «idealismo della linguisticità» – come quello che gli rimprovera Habermas – «sarebbe davvero una grottesca assurdità» (GW 2, 242 / VM 2, 236)!

Su quest'ultimo punto, Gadamer è particolarmente chiaro. In diversi passi di *Verità e metodo* si legge infatti che l'esperienza «non può racchiudere in una conoscenza conclusa e formulata tutta la verità di ciò che esperisce, [né] si dà progresso lineare [o] definitiva esplicitazione» (GW 1, 105 / VM, 223) in questo ambito; che l'«esperienza come tale [è] qualcosa di sostanzialmente diverso [dal] campo della conoscenza della natura [in cui] ciò che conta sono le asserzioni verificabili [e] la fissazione di dati di fatto (*Feststellen von Tatsachen*)» (GW 1, 225 / VM, 461); che «l'esperienza come tale non può mai essere scienza [e] sta in irriducibile opposizione rispetto al sapere [...] che è connesso con l'universalità teoretica o tecnica» (GW 1, 361 / VM, 733). Ciò nondimeno, però, egli precisa che «anche [l'] esperienza ermeneutica» possiede una «sua intima consequenzialità» (GW 1, 469 / VM, 947) e, anzi, una vera e propria «forma differente di esattezza (*eine andere Art von Exaktheit*) rispetto a quella» conseguibile «con i metodi delle scienze» (LB, 104). Ovvero rappresenta anch'essa *una forma di sapere*.

Ma allora, di che tipo di sapere si tratta? Evidentemente, sulla base di quanto detto sinora, non potrà che trattarsi di una forma di sapere “impuro” e in qualche modo “incerto”, non riconducibile ad esperimento né pianificabile metodicamente o verificabile per intero: eppure, nonostante tutto, pur sempre una forma di sapere. Se si tiene conto della precisazione appena ricordata – «l'esperienza come tale [...] sta in irriducibile opposizione rispetto al sapere [...] che è connesso con l'*universalità teoretica o tecnica*» – e si fa riferimento alla nota tripartizione aristotelica fra *theoria*, *poiesis* e *praxis* – tripartizione che lo stesso Gadamer, com'è noto, riprende in più d'una occasione –, allora è facile concludere che, non trattandosi né di un sapere teoretico né di un sapere tecnico, deve necessariamente trattarsi di un sapere pratico. In questo modo, il discorso complessivo sul *comprendere* e sui tratti fondamentali dell'*esperienza ermeneutica* viene a saldarsi con quello altrettanto importante relativo al *sapere pratico*, che Gadamer definisce chiaramente come un *allo eidos gnoseos*, un'altra specie di conoscenza rispetto alla scienza sperimentale della modernità.

Ora, la questione del sapere pratico rappresenta probabilmente uno degli aspetti più importanti e delicati di tutta la filosofia di Gadamer. Come è stato giustamente notato, infatti, l'idea di «una forma completamente diversa di sapere (*eine ganz andere Art von Wissen*)», definibile per l'appunto «col nome di “sapere pratico” (*praktisches Wissen*) [o] di “sapere comprendente” (*verstehendes Wissen*)», può essere considerata come «la concezione originaria (*ursprüngliche Konzeption, Urkonzeption*)» di Gadamer

ed «il nucleo centrale della sua ermeneutica»²⁹⁰. È per questo motivo dunque che, nel titolo di questo capitolo, ho parlato della “scoperta” di *un altro tipo di sapere* come dell’*intuizione originaria* di Gadamer. Una “intuizione” che può farsi risalire addirittura ai primi anni Venti – precisamente, all’incontro di Gadamer con le «interpretazioni fenomenologiche» dell’etica aristotelica sviluppate dal giovane Heidegger²⁹¹ – e che è poi documentabile praticamente lungo tutta l’opera del filosofo di Marburgo: a partire dal saggio del 1930 *Praktisches Wissen* dedicato all’interpretazione del pensiero socratico, platonico ed aristotelico; passando per il famoso capitolo di *Verità e metodo* sull’«attualità ermeneutica di Aristotele», nel quale Gadamer mette in evidenza l’originario «riferimento delle scienze dello spirito al sapere “morale” o “pratico” in

²⁹⁰ T. K. Chang, *Geschichte, Verstehen und Praxis. Eine Untersuchung zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadammers unter besonderer Berücksichtigung ihrer Annäherung an die Tradition der praktischen Philosophie*, Tectum, Marburg 1994, pp. 95-101.

²⁹¹ Lo stesso Gadamer, infatti, ha indicato nell’incontro con l’innovativa interpretazione della filosofia pratica aristotelica fornita dal “primo” Heidegger lo stimolo fondamentale per il proprio cammino di studi: anzi, «il filo conduttore del [suo] stesso itinerario filosofico e, alla fine, della [sua] elaborazione dell’ermeneutica filosofica» (H. G. Gadamer, *Heideggers «theologische» Jugendschrift*, in «Dilthey-Jahrbuch», 6, 1989, p. 229). Particolarmente importante, per la formazione di Gadamer, fu il «primo seminario a cui pres[e] parte, nel 1923, ancora a Friburgo, sul sesto libro dell’*Etica Nicomachea*», nel quale appresa la «vera parola magica [della] *phronesis*, la *areté* della ragion pratica, cioè di un *allo eidōs gnōseōs*, di un altro genere di conoscenza» (GW 2, 485 / VM 2, 463). Ma l’esperienza fondamentale fu probabilmente rappresentata, alcuni mesi prima, dalla lettura di un manoscritto inviato dal giovane Heidegger a Paul Natorp e da questi passato a Gadamer, a quell’epoca suo allievo (si tratta del cosiddetto *Natorp-Bericht*, steso da Heidegger nell’autunno 1922, quindi andato perduto per molti decenni, infine fortunatamente ritrovato nel 1989 e pubblicato nel «Dilthey-Jahrbuch con un’introduzione dello stesso Gadamer»). «Posso descrivere a malapena quale effetto ebbe su di me questo testo, quando lo lessi per la prima volta» ha dichiarato infatti Gadamer quasi sessant’anni dopo nel saggio *Heidegger und die Griechen*: «per me fu allora il motivo per andare a Friburgo» (GW 10, 32 / ERM, 61). In altre occasioni, Gadamer ha persino paragonato ad «una scossa elettrica (*ein elektrischer Schlag*)» la forte impressione ricevuta dal manoscritto heideggeriano (cfr. ad esempio GW 3, 263 / SH, 99 e GW 10, 4 / ERM, 5). A partire da tali affermazioni, alcuni interpreti hanno addirittura sostenuto che «l’interpretazione di Gadamer dell’interpretazione heideggeriana di Aristotele rappresenti la chiave per la comprensione della sua [intera] teoria ermeneutica» (J. Stolzenberg, *Hermeneutik der praktischen Vernunft. Hans-Georg Gadamer interpretiert Martin Heideggers Aristoteles-Interpretation*, in G. Figal – H. H. Gander (a cura di), «Dimensionen des Hermeneutischen». *Heidegger und Gadamer*, Kolstermann, Frankfurt a. M. 2005, p. 135).

senso aristotelico»²⁹²; giungendo infine alla “conversione” dell’ermeneutica in filosofia pratica messa in atto in una serie di importanti saggi degli anni Settanta e Ottanta, e culminante nella traduzione del VI libro dell’*Etica Nicomachea* effettuata dallo stesso Gadamer nel 1998.

Ora, il legame tra esperienza e sapere pratico risulta abbastanza chiaro nel momento in cui quest’ultimo venga identificato col sapere etico e politico – come peraltro effettivamente avviene nei contesti che ho appena citato, sempre in riferimento alla perdurante attualità della filosofia pratica aristotelica²⁹³. Tuttavia, sebbene in effetti il *sapere pratico* venga primariamente e giustamente identificato da Gadamer con il *sapere etico-politico*, mi sembra anche che esso venga inteso dal filosofo di Marburgo in un’accezione molto più ampia che lo fa coincidere, in fondo, con il *sapere umano* (o meglio “umanistico”) dell’*esperienza ermeneutica* nel suo complesso, ossia con il *comprendere* stesso²⁹⁴. Del resto, come abbiamo visto nel capitolo precedente, l’esperienza morale rappresenta per Gadamer *soltanto una* – sebbene indubbiamente una delle più importanti – tra le dimensioni di quel «vasto settore dell’esperienza

²⁹² G. Figal, *Verstehen als geschichtliche Phronesis. Eine Erörterung der philosophischen Hermeneutik*, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1, 1992, p. 26.

²⁹³ Come si legge infatti nel succitato capitolo di *Verità e metodo* dedicato all’*Attualità ermeneutica di Aristotele*: «il sapere morale» non è «un sapere puro [o] un sapere in generale (*ein Wissen im allgemeinen*), [...] non è [il] sapere oggettivo (*gegenständliches Wissen*) [di] colui [che] sta di fronte a uno stato di cose che si tratti di registrare obiettivamente», ma è «un sapere diverso (*ein Wissen von ganz anderer Art*), [...] un sapere di tipo speciale (*ein Wissen eigener Art*)», riguardo al quale «non ha alcun senso fare la distinzione tra esperienza e sapere» in quanto «comporta di per se stesso un tipo di esperienza e anzi [rappresenta] forse la forma fondamentale di esperienza (*die grundlegende Form der Erfahrung*)» (GW 1, 319-328 / VM, 649-667).

²⁹⁴ Come è stato giustamente notato, «si chiarisce qui un assunto fondamentale» dell’ermeneutica filosofica: «il *comprendere* è affine all’*agire*», al «procedere [della] nostra “prassi comune”», all’*agire comunicativo* proprio «dell’esperienza ermeneutica» che, per Gadamer, coincide con «la stessa dimensione del dialogo, nella sua fundamentalità e universalità» (A. Pigni, *Filosofia pratica e sfera pubblica*, cit., pp. 185, 203). Su questo argomento, si veda anche l’interessante contributo di J. Grondin, *Gadamer’s Basic Understanding of Understanding*, in R. J. Dostal (a cura di), *The Cambridge Companion to Gadamer*, cit., pp. 36-51, nel quale si evidenzia come Gadamer – seguendo in ciò le fondamentali indicazioni del “primo” Heidegger ed entrando invece in qualche modo in contrasto con «le teorie ermeneutiche del XIX secolo», le quali vedevano «nel *Verstehen* [...] un processo epistemologico o cognitivo» – abbia sempre insistito su «una nozione più “pratica” del comprendere [come] *know-how* pratico, [...] conoscenza pratica, [...] intesa (*Verständigung*), [...] dialogo o conversazione» (Ivi, pp. 36-41).

umana [che] non [è] uniformabile ai parametri delle scienze positive e [...] rivendica una sua *legittima ed autonoma dignità*», recalcitrando di fronte alla prospettiva dell'«emarginazione nella sfera dell'irrazionale» e richiedendo «di non venir con sufficienza confinata al puro soggettivo o all'intuitivo»²⁹⁵. Accanto ad essa, come si è visto, Gadamer individua altre importanti forme di esperienza che compongono l'affresco dell'umano «essere-nel-mondo» e che, parimenti, vanno comprese nella loro specificità, in quanto manifestazioni di un sapere differente per principio da quello teorico e tecnico delle scienze metodiche²⁹⁶.

Pertanto, credo si possa dire che «l'esperienza ermeneutica si manifesta produttivamente nell'intera dimensione pratica e umana del mondo della vita (*in der gesamten menschlichen Praxisdimension der Lebenswelt*)» e che il «sapere di un'altra specie (*Wissen anderer Art*)» su cui tanto insiste Gadamer – questo «sapere [così] essenziale e decisivo per noi, che non va distinto dall'esperienza intesa in senso ampio (*für uns wesentliches, entscheidendes Wissen, das nicht von der Erfahrung im weitesten Sinne zu unterscheiden ist*)», questo sapere che, «secondo Gadamer non possiede alcuna differenza fondamentale rispetto all'esperienza» – in fondo non sia altro che il «sapere del mondo della vita (*Wissen von der Lebenswelt*)»²⁹⁷. A questo punto quindi, per chiarificare il senso della connessione stabilita da Gadamer tra i concetti di *Verstehen*, *Erfahrung* e *praktisches Wissen*, credo che occorra passare ad analizzare le categorie fondamentali sottese all'intero discorso gadameriano sull'«ermeneutica universale»: quelle cioè della *praxis*, della *Faktizität* e della *Lebenswelt* che – come vedremo tra poco – vengono originalmente “commiste” ed intersecate tra loro da Gadamer, venendo

²⁹⁵ A. Da Re, *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia pratica*, cit., 71 (corsivo mio).

²⁹⁶ Questo punto mi sembra ben chiarito nel *Nachwort* alla terza edizione di *Verità e metodo*, in cui Gadamer definisce il sapere pratico-ermeneutico come quel «sapere prescientifico (*vorwissenschaftliches Wissen*) [o] sapere preliminare (*Vorwissen*), che ci viene incontro dal nostro orientamento linguistico, [che] è sempre in gioco [...] ovunque vi sia vita sociale (*wo gesellschaftliches Leben im Gange ist*), [che] ha a che fare con il tutto della nostra esperienza del mondo e della vita (*mit dem Ganzen unserer Welt- und Lebenserfahrung*)», e che si manifesta in tutte le «forme dell'autodelucidazione interna e della rappresentazione intersoggettiva della nostra esperienza umana (*Formen der inneren Selbstaufklärung und intersubjektiven Darstellung unserer menschlichen Erfahrung*). [...] Io sono ben lontano dall'affermare che il sapere di questa totalità rappresenti una conoscenza realmente assicurata» – precisa quindi Gadamer – «e che piuttosto non sia da affrontare con il pensiero, e sempre in una nuova forma critica. Ma ignorare un tale “sapere” non si può, in qualsiasi forma esso si esprima» (GW 2, 459-461 / VM 2, 12-14).

²⁹⁷ T. K. Chang, *Geschichte, Verstehen und Praxis*, cit., pp. 102-114.

così a creare un quadro composito ed articolato (ma per certi versi anche un po' confuso) della «dimensione ermeneutica» dell'esistenza umana.

3.

L'universalità della dimensione ermeneutica:

Faktizität, Lebenswelt e praxis.

La bandiera sventola ancora,
i piccoli segreti ancora sussistono,
ancora gettano ombra, e di questo
tu vivi, io vivo, noi viviamo.

PAUL CELAN

Alla fine della seconda sezione di *Verità e metodo*, dopo aver analizzato la «problematicità dell'ermeneutica romantica» di Schleiermacher e le «aporie dello storicismo» in cui va ad irretirsi la filosofia di Dilthey, Gadamer propone un «superamento della problematica gnoseologica (*Überwindung der erkenntnistheoretische Fragestellung*)» alla quale, per l'appunto, sarebbe rimasta erroneamente attaccata l'ermeneutica del XIX secolo. Un superamento che – come recita il titolo del capitolo in questione – viene effettuato «mediante l'indagine fenomenologica (*durch die phänomenologische Forschung*)».

I referenti principali del discorso gadameriano sono Husserl – nel cui «concetto fenomenologico del “mondo della vita” (*Lebenswelt*)» Gadamer scorge un'importante critica al «concetto di mondo che comprende solo l'universo di ciò che è oggettivabile nelle scienze» (GW 1, 251 / VM, 513), ma il cui pensiero a suo giudizio non riesce mai a liberarsi dalla ricerca dell'«evidenza apodittica dell'autocoscienza» e dalla «costituzione fenomenologica di ogni validità a partire dall'apoditticità dell'*ego* trascendentale (*phänomenologische Konstitution aller und jeder Geltung aus der Apodiktizität des transzendentalen Ego*)» (GW 10, 102 / ERM, 197)²⁹⁸ – e poi,

²⁹⁸ Anche nel saggio *Die Phänomenologische Bewegung*, Gadamer evidenzia come Husserl – sebbene «già all'inizio degli anni Venti» avesse intrapreso «la revisione della posizione della riduzione cartesiana assunta nelle *Idee*» – non sia mai pervenuto ad un vero «superamento della fondazione nell'*ego* trascendentale» (GW 3, 126-129 / MF, 48-53). Alla fine, infatti, secondo Gadamer si tratta sempre della «vecchia lotta per una filosofia come scienza rigorosa», e così egli obietta alle interpretazioni di Fink e Schütz – secondo i quali, «di fronte alla problematica dell'intersoggettività, [sarebbe] alla fine caduto il

naturalmente, Heidegger. Secondo Gadamer, infatti, è «soltanto [con] il rivolgimento (*Wendung*) che Heidegger portò nella fenomenologia husserliana, e che nel contempo significò per l'opera diltheyana la sua recezione da parte della fenomenologia», che «all'ermeneutica» viene finalmente fornito «un basilare significato filosofico (*eine grundlegende philosophische Bedeutung*)» in quanto «ermeneutica della fatticità» (GW 10, 61 / ERM, 119)²⁹⁹.

L'impostazione del problema ermeneutico alla quale Gadamer mira esplicitamente a riacciarsi, sia in *Verità e metodo* che nei suoi studi successivi, è quindi quella sviluppata dal giovane Heidegger negli anni Venti: in particolare, nel cosiddetto *Natorp-Bericht* del 1922, nel corso friburghese dell'estate 1923 intitolato *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* ed infine in *Sein und Zeit*³⁰⁰. Infatti, è proprio

limite dell'*ego* trascendentale» – che in realtà non vi è «motivo per pensare che Husserl fosse in procinto di rivedere il suo punto di partenza trascendentale-cartesiano» (GW 3, 129-133 / MF, 53-60).

²⁹⁹ Nella resa del tedesco *Faktizität* mi attengo alla traduzione con il termine «fatticità», seguendo in ciò l'uso di numerosi traduttori, laddove invece altri traduttori com'è noto scelgono di tradurre il vocabolo con «effettività» – rifacendosi in ciò all'uso inaugurato da Pietro Chiodi con la sua “storica” traduzione di *Sein und Zeit* – e di riservare «fatticità» alla resa del tedesco *Tatsächlichkeit*. Nel prosieguo, quindi, alcune citazioni verranno opportunamente ritoccate in modo da uniformarle all'uso linguistico prescelto. Inoltre, vorrei rapidamente segnalare che il termine *Faktizität* in realtà non costituisce un conio linguistico originale di Heidegger, in quanto fu «Fichte [che] per la prima volta nell'età moderna chiamò “fatticità” [la] misteriosa esistenza dell'io assoluto», ed il termine poi ricorre anche in Husserl, il quale «indicò l'*ego* assoluto come “fatto originario” (*Ur-Faktum*), “dato di fatto primario” (*Urtatsache*), oppure “fatticità originaria” (*Urfaktizität*) [e] parlò anche della “fatticità accidentale dell'uomo”» (F. J. Wetz, *Husserl*, il Mulino, Bologna 2003, p. 86). Ciò non toglie, naturalmente, che proprio la ripresa del termine da parte del giovane Heidegger – peraltro in un'accezione ben diversa rispetto a quella husserliana – abbia contribuito in maniera essenziale a determinarne la fortuna.

³⁰⁰ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, cit., p. 32 – in cui il filosofo di Meßkirch descrive per la prima volta la propria posizione come un'«ermeneutica fenomenologica della fatticità»; M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, Guida, Napoli 1992, pp. 23-24 – in cui l'ermeneutica viene intesa come «autointerpretazione della fatticità, [...] possibilità per l'esserci di diventare ed essere per se stesso comprendente»; M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 45, p. 283 – in cui si legge: «l'elaborazione del fenomeno della Cura [permette] di gettare lo sguardo sulla costituzione concreta dell'esistenza, cioè sulla sua connessione cooriginaria con la fatticità e la deiezione dell'Esserci». In estrema sintesi, possiamo dire che «fin dai primi anni del suo insegnamento universitario [...] Heidegger aveva maturato una spiccata sensibilità per il problema della vita umana da comprendere nella sua fatticità e storicità [e] aveva introdotto il termine “ermeneutica” per designare il tipo di coglimento adeguato a rappresentare conoscitivamente i contenuti della vita stessa [Così] Heidegger era giunto a scoprire la fundamentalità della determinazione della *praxis* per la comprensione dell'esistenza

con una tale «nuova impostazione polemica e rivoluzionaria» – incentrata secondo Gadamer sul richiamo all’«infondabile e indeducibile fatticità (*unbegründbare und unableitbare Faktizität*) [che] l’esserci trova davanti a sé come [qualcosa di] non oltrepassabile (*unüberholbar*)» – che «il problema dell’ermeneutica acquista una portata universale», allargandosi alla «nuova dimensione» del *Verstehen* inteso come «carattere ontologico originario della vita umana stessa (*ursprünglicher Seinscharakter des menschlichen Lebens*), [...] modo di attuazione originario dell’esserci (*ursprüngliche Vollzugsform des Daseins*) [in quanto] essere-nel-mondo», e pervenendo così al definitivo oltrepassamento di «tutto il soggettivismo della filosofia moderna» (GW 1, 259-269 / VM, 529-549)³⁰¹. Per Gadamer infatti «la stessa parola “fatticità”» rappresenta «una parola contro tutto ciò che [è] coscienza, autocoscienza, spirito [o] *ego* trascendentale, [...] una controparola (*ein Gegenwort*)» la quale mette in luce come «il comprendere [risieda] nel fatto dell’esserci (*in dem Faktum des Daseins*)» e come «qui si [incontri] un confine invalicabile di ogni constatabilità e oggettività (*eine unübersteigbare Grenze aller [...] Feststellbarkeit und Objektivierbarkeit*)» (GW 10, 34-35 / ERM, 65-67)³⁰².

umana [e] si era convinto sempre più fermamente che le categorie della tradizione metafisica sono inadeguate a cogliere la vita umana al livello originario del suo presentarsi, [in quanto] esse privilegiano i modi della *theoria*. [...] Ma l’esistere umano, essendo un “avere da-essere (*Zu-sein*)” e un “poter essere (*Seinkönnen*)”, si attua in una dimensione eminentemente pratica» ed è per essenza proiettato ed esposto al futuro. In quanto tale esso non si lascia cogliere e fissare sulla scorta di categorie deificanti e constative come qualcosa che sta semplicemente presente davanti» (F. Volpi, *Ermeneutica e filosofia pratica*, in «Filosofia politica», 3, 1998, pp. 366-367).

³⁰¹ Questo punto viene ribadito più volte da Gadamer, ad esempio nell’importante saggio *Text und Interpretation*, dove si legge: «l’ermeneutica della fatticità costituisce una trasformazione del senso [stesso] dell’ermeneutica», la quale cessa di essere solamente una «dottrina metodica» e diviene una filosofia adeguata all’«esperienza ermeneutica fondamentale (*hermeneutische Grunderfahrung*) [...] in tutta la sua ampiezza» ed al «comprendere [che] non costituisce un rapportarsi a determinati oggetti della conoscenza, ma lo stesso Essere-nel-mondo» (GW 2, 331-335 / VM 2, 292-296).

³⁰² Negli ultimi scritti di Gadamer, poi, la *Faktizität* tende sempre più a venir associata all’*Unvordenklichkeit* schellinghiana. Scrive infatti il filosofo tedesco nel saggio *Hermeneutik und ontologische Differenz*: «l’ermeneutica della fatticità sta dinanzi all’enigma che l’esserci gettato nel Ci espliciti se stesso (*das Rätsel, daß das ins Da geworfene Dasein sich selber auslegt*). [...] L’ermeneutica viene sfidata dall’incompreso (*das Unverstandene*) o dall’incomprensibile (*das Unverständliche*)», dal fatto che – come recita una frase di Heidegger che Gadamer ama citare – «la vita è caliginosa (*das Leben ist diesig*). Essa si annebbia costantemente e sempre di nuovo da sé”. [...] Giungiamo così sempre di nuovo a un confine di ogni apertura che indietreggia sempre di nuovo e di più. [...] È questo *das*

Ora, senza entrare qui nel merito dell'accuratezza "filologica" di una tale interpretazione del pensiero del giovane Heidegger, quel che mi sembra importante sottolineare è il fatto che anche l'ermeneutica gadameriana si concepisca in tutto e per tutto come un'ermeneutica della *Faktizität*³⁰³. Una *fatticità* che, in base a quanto abbiamo già avuto modo di vedere a proposito del discorso sulla «teoria dell'esperienza ermeneutica», viene declinata in *Verità e metodo* soprattutto nel senso della fondamentale *storicità* e *dialogicità* del comprendere umano, mentre negli studi successivi Gadamer ne accentua maggiormente l'intrinseca *praticità*, parlando apertamente della «fatticità della prassi (*Faktizität der Praxis*)» che corrisponde alla «nostra effettività di vita (*unsere Lebenswirklichkeit*)» (GW 10, 266 / ERM, 523) e mettendo pienamente in rilievo il "passaggio" dall'«ermeneutica della fatticità» all'«ermeneutica come filosofia pratica». Un "passaggio" che, tuttavia, non va inteso come una trasformazione del profilo e degli scopi della riflessione filosofica gadameriana, bensì come un'opportuna precisazione ed esplicitazione di quelli che in

Unvordenkliche, l'immemorabile, [...] qualcosa del quale non si può più venire a capo attraverso il rappresentare o il pensare in anticipo (*durch Vorstellen oder Vorausdenken*), qualcosa che «giace nell'oscurità, [...] si sottrae costantemente e proprio per questo [però] c'è sempre» (GW 10, 63-64 / ERM, 123-125).

³⁰³ Riguardo alla correttezza dell'interpretazione gadameriana, Günter Figal ha per esempio obiettato che Gadamer, in realtà, avrebbe operato una «trasformazione (*Umdeutung*) del progetto heideggeriano» – il quale, «con il concetto di *Faktizität* non indicava affatto l'infondabilità e indeducibilità dell'esistenza», né tantomeno si riferiva al «problema centrale dello storicismo» o all'«appartenenza alla tradizione» – di modo che, a conto fatti, si potrebbe parlare di «una duplice ermeneutica della fatticità»: quella di Heidegger e quella di Gadamer, rispettivamente concernenti «il fatto dell'ermeneutico (*das Faktum des Hermeneutischen*) e l'ermeneutica del fattizio (*die Hermeneutik des Faktischen*)» (G. Figal, *Gadamer im Kontext. Zur Gestalt und Perspektiven philosophischer Hermeneutik*, in M. Wischke – M. Hofer (a cura di), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, cit., pp. 145-148). In un'altra occasione, lo stesso Figal ha cercato di chiarire questa differenza distinguendo tra «l'ermeneutica [heideggeriana] dell'autotrasparenza e l'ermeneutica [gadameriana] dell'immemorabile. [...] Seppure Gadamer si collochi personalmente nella connessione problematica heideggeriana, egli non segue, nella sostanza, le indicazioni del suo maestro. Egli accentua la posizione problematica di Heidegger in modo così radicalmente diverso, da formulare una seconda versione, del tutto originale, dell'ermeneutica della fatticità. [Infatti] l'interesse di Gadamer non è rivolto più all'ontologia della vita umana, ma al radicamento di ogni comprensione nella tradizione. La ragione pratica non è più il modello per la risolutezza (*Erschlossenheit*) del proprio esserci, ma per un conoscere storico» (G. Figal, *La totalizzazione della filosofia pratica. Riflessioni sul rapporto fra etica ed ermeneutica a partire dal «Natorp-Bericht»*, Appendice a M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, cit., pp. 137-151).

fondo, come abbiamo visto, hanno rappresentato sin dall'inizio gli stimoli e gli interessi fondamentali del suo cammino filosofico.

Ora, per quanto riguarda più specificamente il concetto di *praxis* – che, come si può facilmente vedere, rappresenta uno dei concetti fondamentali dell'intero discorso filosofico gadameriano – si può dire che esso viene inteso dal filosofo da Marburgo in maniera estremamente ampia e generale come «la caratteristica onnicomprensiva della natura umana (*allumfassende Auszeichnung des menschlichen Wesens*)» (GW 7, 226 / SP 2, 260), come «la totalità delle nostre faccende pratiche, ogni agire e comportarsi umano, l'autoregolazione complessiva degli uomini in questo mondo» (HÄP, 65 / DCG, 77), insomma come «la situatezza del tutto originaria dell'uomo nel suo ambiente naturale e sociale (*die ganz ursprüngliche Situiertheit des Menschen in seiner natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt*)» (GW 10, 234 / ERM, 459). In particolare, nel fondamentale saggio intitolato *Hermeneutik als praktische Philosophie* si legge: «la nozione di prassi [indica] il comportamento dell'essere vivente nella sua accezione più generale (*die Verhaltensweise des Lebendigen im weitesten Allgemeinen*), [...] la vitalità (*energeia*) dell'essere vivente in generale, il quale ha “vita”, un *modus vivendi*, vive in un certo modo (*bios*). [...] Perciò essa non si limita all'uomo, [ma] anche le bestie hanno *praxis* e *bios*, cioè vivono in un certo modo. [...] Proprio su questo punto» – aggiunge però Gadamer – «si riscontra una differenza sostanziale tra la bestia e l'uomo», giacché questi «è in grado di agire per libera scelta (*prohairesis*)» ed in questo senso «il [suo] *modus vivendi* [...] non è affatto vincolato alla natura [o] agli impulsi del proprio istinto di conservazione [...] come quello degli altri esseri viventi» (VZW, 81 / RES, 89-90).

A questo proposito, ciò che sembra stare maggiormente a cuore a Gadamer è il progressivo smarrimento in età moderna del senso originario della prassi, sino ad arrivare all'attuale tendenza all'identificazione di quest'ultima con la tecnica in quanto applicazione “pratica” delle teorie scientifiche³⁰⁴. Ciò, però, ha soprattutto a che fare

³⁰⁴ Come si legge ad esempio nel saggio intitolato proprio *Was ist Praxis?*: «noi non sappiamo più che cosa voglia dire il termine “prassi” perché, quando parliamo di prassi, prendiamo le mosse dal concetto moderno di scienza e siamo spinti a intendere la prassi come applicazione della scienza (*Anwendung der Wissenschaft*)», cioè come tecnica (GW 4, 216 / RES, 67). Oppure, nel saggio intitolato *Theorie, Technik, Praxis*: la «relazione che oggi esiste fra teoria e prassi [...] è emersa dalla concezione scientifica del diciassettesimo secolo. [Infatti] va da sé che un'utilizzazione pratica del sapere [sia] sempre esistita», tuttavia nell'antichità «la “scienza” [...] si concepiva come pura *theoría*, ovvero come un sapere ricercato per se stesso e non per la sua importanza pratica», mentre «la scienza naturale moderna, malgrado

con i risvolti etico-politici del discorso gadameriano, sui quali avremo modo di ritornare più diffusamente nel prossimo capitolo. Per adesso, invece, cercando di rimanere concentrati sul problema dell'universalità di quella «dimensione ermeneutica» dell'esistenza che Gadamer – come abbiamo appena visto – identifica in sostanza con «la nostra prassi» in quanto «nostra forma di vita (*unsere Lebensform*)» (HÄP, 65 / DCG, 78), mi sembra importante mostrare come questo discorso, nel corso degli anni, si sia arricchito anche di una rinnovata presa in considerazione del concetto di *Lebenswelt*.

Com'è noto, ci troviamo in questo caso di fronte ad un peculiare conio linguistico di Husserl, il quale «utilizza l'espressione “mondo della vita” (*Lebenswelt*) in modo sporadico già prima del 1920» (ad esempio nel secondo volume delle *Ideen*), «ma solo negli anni '20» assume tale espressione come «titolo per una problematica fondamentale [dal] grande peso sistematico»: ad esempio, «nelle lezioni *Psicologia fenomenologica* del 1925 e 1928, *Introduzione alla filosofia fenomenologica* del 1926-27, *Natura e spirito* del 1927 (non pubblicate)», e soprattutto «infine nelle sue opere *Logica formale e trascendentale* e la *Crisi delle scienze europee*»³⁰⁵. Come sottolineato dagli studiosi del pensiero husserliano, peraltro, «nel corso degli anni [...] il concetto di “mondo della vita” [...] si modifica» e la *Lebenswelt*, da «problema meramente epistemologico» relativo alla «fondazione delle scienze riferite a [...] questo concetto originario di mondo», si trasforma in «una problematica universale, [...] nel problema della rilevanza [e] del senso [...] della scienza oggettiva [...] per la vita storica concreta»³⁰⁶.

l'interesse puramente teoretico che la anima, non indic[a] tanto il sapere quanto il saper fare. [...] Si tratta [cioè] di un sapere che, per parte sua, rende possibile un riferimento alla prassi specificamente nuovo (*ein spezifisch neuartiger Praxisbezug*), vale a dire quello dell'applicazione costruttiva (*konstruktive Anwendung*), [...] un sapere indirizzato verso la capacità di attuazione, verso un controllo consapevole della natura, ossia verso la tecnica, la quale a sua volta non s'identifica propriamente con la prassi» (GW 4, 245-247 / DNS, 8-10).

³⁰⁵ R. Bernet – I. Kern – E. Marbach, *Edmund Husserl*, il Mulino, Bologna 1992, p. 279.

³⁰⁶ *Ivi*, pp. 281-284. Il concetto di *Lebenswelt*, infatti, «viene usato» *inizialmente* «come equivalente di “concetto naturale del mondo”, “mondo naturale dell'esperienza” o “semplice mondo dell'esperienza”»; *in seguito* viene inteso come «il mondo della mera percezione e del mero ricordo preconcettuali, [...] il “mondo primordiale” o “sfera del proprio”, il mondo esperito e esperibile originariamente dal soggetto singolo, facendo astrazione dal tradizionale nesso intersoggettivo di comunicazione, [il] “mondo dell'intuizione” storico, [il] “mondo che è prima di tutte le scienze [...] in quanto mondo d'intuizione preteoretica”»; *infine*, «nella *Crisi* [...] il mondo della vita» diviene il «mondo storico attuale, concreto, con le sue formazioni culturali, [...] “il mondo costantemente già dato”, [...] il mondo di ciò che viene

Proprio qui, evidentemente, la problematica husserliana si incontra con quella di Gadamer, rendendo possibile l'assunzione da parte di quest'ultimo della categoria della *Lebenswelt*. Come abbiamo visto, già in *Verità e metodo* egli accenna alla *Krisis* di Husserl e all'importanza dell'introduzione del concetto di *Lebenswelt*. Un concetto che, scrive Gadamer, non soltanto «si oppone a ogni oggettivismo» – indicando «il mondo nel quale noi viviamo nella posizione “naturale” [che] costituisce il terreno di ogni esperienza», l'«orizzonte del mondo [che] rimane presupposto anche in ogni scienza ed è perciò più originario di essa» – ma, soprattutto, «è un concetto essenzialmente storico» indicante «la totalità (*das Ganze*) entro la quale noi come esseri storici viviamo, [il] mondo comune [...] di persone [che] nell'atteggiamento “naturale” è sempre presupposto come valido» (GW 1, 251-252 / VM, 513-515). Tuttavia, è soprattutto negli anni successivi alla pubblicazione del suo *opus magnum* che Gadamer insiste sulla rilevanza della categoria della *Lebenswelt*, dando luogo a quella che è stata anche definita «la svolta dell'ermeneutica verso il mondo della vita (*die lebensweltliche Wende der Hermeneutik*)», cioè verso quell'«orizzonte ultimo che ci include tutti, [...] in cui siamo già da sempre inclusi col nostro comprendere ed agire» e che «è proprio il mondo vitale della prassi umana (*die Lebenswelt der menschlichen Praxis*)»³⁰⁷.

«Il mondo della vita», dichiara infatti Gadamer in maniera molto chiara e puntuale, «è appunto il mondo della prassi» (GW 10, 233 / ERM, 457). Così, oltre che come un'ermeneutica della *Faktizität* e della *praxis*, la filosofia di Gadamer viene anche a configurarsi come una fenomenologia della *Lebenswelt*, come un'«ermeneutica fenomenologicamente fondata [...] riferita al darsi effettivo della vita»³⁰⁸, al «comprendere pensante (*denkendes Verständnis*) che si chiama “mondo della vita”, [al]

esperito in modo intuitivo [e] viene riferito, anche nella vita consueta, alla nostra comunità umana», dunque «“il mondo-ambiente realmente concreto” [nel quale] la scienza oggettiva ha il suo fondamento, [...] il terreno fondante del mondo scientificamente vero [che] lo abbraccia nella sua concrezione universale» (*Ivi*, pp. 279-288).

³⁰⁷ T. K. Chang, *Geschichte, Verstehen und Praxis*, cit., pp. 114-115. A riprova dell'importanza di questo tema nell'ultimo Gadamer, è possibile citare il breve discorso svolto dal filosofo tedesco al termine del colloquio di Heidelberg (12 febbraio 2000) per festeggiare il suo centesimo compleanno, in cui egli – pur apprezzando le conferenze tenute in suo onore da Bubner, Rorty, Vattimo e Theunissen – lamenta che «tutti pensano pur sempre a quanto si possa raggiungere nel dominio dell'essere grazie alla tecnica [e] pensano ancora troppo poco a partire dal “mondo della vita”» (H. G. Gadamer, *Discorso conclusivo*, in D. Di Cesare, *L'essere, che può essere compreso, è linguaggio*, cit., p. 117).

³⁰⁸ H. G. Gadamer, *Reply to Robert Sokolowski*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 235.

rapporto reciproco degli uomini [che] presenta [anche] altri lati rispetto alla certezza della scienza o all'aver ragione nell'argomentazione» (HE, 48-54 / RP, 55-62). Ma ciò, ovviamente, non significa che il senso e gli obiettivi del discorso filosofico di Gadamer mutino in relazione al "prevalere" dell'una o dell'altra categoria di volta in volta adottata – «mondo della vita, fatticità, esistenza, ermeneutica, dialogo» –, giacché al contrario, a suo giudizio, in tutte queste «parole chiave (*Stichworte*)» si può rintracciare l'«orientamento [della] filosofia pratica» e risuona il medesimo compito, «imposto [dalla] trasformazione della fisica nella scienza moderna sulla base della matematica, [...] di ricondurre nei suoi limiti l'onnipotenza del sapere che tutto domina (*die Allmacht des Wissens, das alles beherrscht, in seinen Grenzen zu erkennen*)» (NE, 21 / EN, 34).

Detto ciò, mi sembra importante notare come Gadamer, nell'assumere la fondamentale categoria husserliana «del nostro mondo della vita», ne operi al contempo una significativa trasmutazione in direzione della «logica del dialogo» e «del mondo comune che ne deriva», scorgendo «in ciò il carattere universale di ogni ermeneutica che comprende e sorregge il nostro pensiero e la nostra ragione» (ÜVG, 205 / DNS, 175). Secondo Gadamer infatti Husserl, «pur avendo portato alla luce il tema del mondo della vita, non [avrebbe] poi affrontato il tema del linguaggio» e della «linguisticità dell'uomo (*Sprachlichkeit des Menschen*)» che, in virtù della sua «prossimità (*Nähe*) [alla] ragione, [...] può avanzare la pretesa di universalità» (GW 8, 401-402 / L, 152-153)³⁰⁹. Così, egli non avrebbe reso giustizia al «complesso di quel sapere del mondo articolato mediante il linguaggio ed esplicito in una comunità linguistica (*das Ganze des sprachlich verfaßten und in einer Sprachgemeinschaft ausgelegten Weltwissens*) [...] che quadra perfettamente con l'espressione "mondo della vita"» e che è riassumibile nel «concetto classico di retorica» (GW 8, 406 / L, 158). Inoltre, a giudizio di Gadamer il padre della fenomenologia non avrebbe adeguatamente valorizzato la «forza rivoluzionaria (*revolutionäre Brisanz*) [del] tema della *Lebenswelt* che fa saltare la cornice del modo di pensare trascendentale (*transzendente Denkweise*)», rimanendo

³⁰⁹ Come si legge anche nel saggio *Die phänomenologische Bewegung*: «è sorprendente quanta poca considerazione abbia avuto il problema del linguaggio nella fenomenologia, in Husserl come in Scheler. [...] Nella tradizione fenomenologica solo con Heidegger (anche se non subito con piena forza) e, dopo di lui, con Hans Lipps, il linguaggio ha guadagnato quella posizione centrale che caratterizza l'ambito problematico attuale della filosofia», delineando così una «notevole convergenza» con quanto avvenuto «anche nel "regno ancestrale" del pragmatismo anglosassone e nel positivismo [...] con l'opera di Ludwig Wittgenstein» (GW 3, 141-142 / MF, 77-78).

sino alla fine attaccato all'idea di «una fondazione della filosofia nella soggettività trascendentale (*Grundlegung der Philosophie in der transzendentalen Subjektivität*)» ed arrivando così ad utilizzare «la nuova via [della *Lebenswelt*] per i vecchi scopi della “fenomenologia trascendentale”, [della] “scienza rigorosa” [...] in quanto ultima e “assoluta conoscenza di sé”» (GW 3, 150-158)³¹⁰.

Sotto questo punto di vista, pertanto, si tratta per Gadamer di «restare fedeli al tema husserliano del mondo della vita» ma, al contempo, di «rendere maggiormente giustizia al momento produttivo insito nella problematica complessiva della *Lebenswelt*», distinguendo «tra il ruolo giocato da questo tema all'interno della fondazione della fenomenologia trascendentale e gli ulteriori sviluppi di questo tema o ambito di ricerca, che rinvia al di là dell'impostazione problematica fenomenologico-trascendentale (*Ausführungen dieses Thema und dieses Forschungsbereichs, der über die transzendente phänomenologische Fragestellung hinausweist*)» (GW 3, 161-170)³¹¹. Così, secondo il filosofo di Marburgo, «il mondo della vita» va inteso «secondo la sua essenza [come] una moltitudine di orizzonti, [...] una compagine estremamente

³¹⁰ In estrema sintesi, possiamo dire che le «critiche particolari» mosse da Gadamer a Husserl sono quella di aver «nascosto e travisato [...] il concetto di “vita” [secondo] uno schema gnoseologico», quella «di aver riproposto una nozione metafisico-idealistica come quella di “io trascendentale” e, soprattutto», quella di «avere prestato scarsa attenzione alla dimensione del linguaggio, [a] quel fungere dialogico-linguistico che solo avvia la storicità autentica del processo ermeneutico»: per tutti questi motivi – e senza entrare nel merito della correttezza o meno di tali critiche – si può dire che a Gadamer «la fenomenologia appare quasi come una “occasione mancata”» (E. Franzini, *Gadamer e la fenomenologia*, in M. Gardini – G. Matteucci, *Gadamer: bilanci e prospettive*, cit., pp. 201-207).

³¹¹ Scrive infatti Gadamer: «quando Husserl [...] si aprì alla problematica del “mondo della vita”, [...] il suo interesse [rimase] comunque quello neokantiano, legato alla teoria della conoscenza, di legittimare una fondazione ultima, libera da obiezioni, di questi mondi della vita. [...] La fondazione ultima consiste nel fatto che l'*ego* trascendentale, questo punto neutro della soggettività, debba fondare *ogni* validità “oggettiva” – dunque anche la relatività del mondo della vita, che è riposta nello stesso *eidos* del mondo della vita. Ora, però, la paradossalità della relatività del mondo della vita è il fatto che di quest'ultima – e con ciò dei limiti del proprio mondo della vita – si può diventare certamente coscienti, ma in tal modo non li si travalica in alcun modo. Sono dei tracciati insormontabili della conoscenza possibile che costituiscono la nostra storicità. Rispetto a ogni “oggettività” del conoscere o del comportarsi essi sono dati preliminarmente – e ciò include il fatto che qui il discorso su un soggetto puro [...] perde ogni senso» (GW 10, 231 / ERM, 453). Per questo motivo, alla fine, la lapidaria conclusione di Gadamer suona: «proprio se, in linea di principio, abbandoniamo la prospettiva di una fondazione ultima, diventiamo fenomenologi migliori, più vicini alla datità reale [e] più consapevoli circa la reciprocità tra i nostri sforzi concettuali e la concretezza delle esperienze vitali» (H. G. Gadamer, *The Hermeneutics of Suspicion*, cit., p. 65)!

differenziata, [una] moltitudine di linguaggi umani» (GW 10, 202 / ERM, 397), ed il riconoscimento dell'imprescindibile «vitalità dell'effettiva realtà del mondo della vita (*Lebendigkeit lebensweltlicher Wirklichkeit*)» deve spingerci a «pensare nuovamente [...] la vita in tutte le sue molteplici direzioni di autoesplicitazione ed esperienza linguistica (*in allen seinen vielen Richtungen sprachlicher Selbstausslegung und Erfahrung*)», quali ad esempio «l'esperienza della trascendenza, l'esperienza della poesia, dell'arte, del culto, del rito, del diritto» ecc. (GW 10, 21 / ERM, 39). Il «mondo della vita», la sfera della prassi, la dimensione della «fatticità» diventano dunque in Gadamer sinonimi del mondo dello spirito e della cultura umana considerato nel suo complesso, in «tutte le sue oggettivazioni (*Objektivierungen*) [che] non sono [...] “oggetto” della scienza» ed «alla [cui] verità si tratta di prendere parte in altro modo» (GW 10, 230 / ERM, 451). E in questo modo l'ermeneutica gadameriana viene a configurarsi come «una fenomenologia delle mediazioni (*Phänomenologie der Vermittlungen*), una fenomenologia del senso mediato, [...] una *fenomenologia della cultura* [che] fa luce sulle più vaste possibilità dell'esserci umano [e] aiuta a ricordarle nelle situazioni in cui queste possibilità minacciano di divenire marginali»³¹². Ad esempio, nella situazione attuale di una modernità “ebbra” dei successi incalzanti delle tecno-scienze e dimentica della straordinaria verità e complessità dell'esperienza umana nel mondo.

Così, *in quanto* filosofia che si incarica «di difendere la pluralità dei modi dell'esperienza umana contro ogni genere di riduzionismo», rivolgendosi «al senso proprio dell'esperienza del mondo della vita, in tutte le sue varianti», e cercando di fornire «un quadro non limitato dell'esperienza umana»; *in quanto* «teoria che descrive la molteplicità [degli] accessi al mondo della vita, [che] insiste sull'idea del carattere in ultima analisi interpretativo dell'accesso quotidiano al mondo» e contrappone «la

³¹² G. Figal, *Fenomenologia della cultura. «Verità e metodo» a quarant'anni di distanza*, in D. Di Cesare (a cura di), *«L'essere, che può essere compreso, è linguaggio»*, cit., pp. 106-108 (corsivi miei). Scrive ancora Figal: la «questione dell'ermeneutica filosofica è il mondo storico, il mondo prescientifico e comune. [...] Nel contesto che Husserl e Heidegger hanno delineato, Gadamer ha sviluppato una questione assolutamente originale», rivolgendo «il suo interesse [...] al mondo della vita, inteso non già come quel contesto non oggettivo dell'agire, come quella condizione – per lo più atematica – del conoscere scientifico, bensì come alcunché che può essere espressamente esperito e articolato, che può essere rappresentato e trasmesso (*vermittelt*). A questa mediazione (*Vermittlung*) non si può rinunciare perché solo in essa il mondo ha un senso [e] quel che importa all'ermeneutica filosofica è scandagliare le possibili forme in cui questo senso si manifesta» (*Ivi*, pp. 105-106).

comprensione del senso alla spiegazione causale»³¹³: *in quanto* è tutto ciò, l'ermeneutica consegue la propria universalità. Una universalità che – Gadamer lo dice chiaramente – è fondamentalmente «una universalità pratica (*praktische Universalität*) che [...] ci riguarda tutti, e in modo totale», essendo fondata sulla «peculiarità [del] sapere umano [...] linguisticamente mediato» che scaturisce dalla «realtà sociale dell'uomo» (GW 2, 327 / VM 2, 287). Nella visione di Gadamer dunque – è bene ribadirlo ancora una volta – «l'ermeneutica abbraccia l'intera sfera del mondo della vita umano, nella sua autocomprensione pratica, in tutte le sue dimensioni: [...] arte, ragione scientifica, ambito etico, diritto, filosofia, relazioni sociali e politiche dell'esistenza quotidiana»³¹⁴. Come si legge nel saggio *Die Kunst und die Medien*: «il compito» dell'ermeneutica «inizia quando noi per [...] qualsiasi tipo di creazione culturale (*Kulturschöpfung*) forniamo delle esperienze vive (*lebendige Erfahrungen*), che non possono essere amministrate, scelte e presentate dalla scienza. [...] Ciò caratterizza tutta la nostra vita» (HE, 173 / RP, 193). Per riprendere il titolo assegnato a questo capitolo, l'universalità della dimensione ermeneutica non è dunque altro che

³¹³ M. Jung, *L'ermeneutica*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 123-145. Chiaramente, l'avversario principale con il quale una tale prospettiva deve oggi confrontarsi è rappresentato da quegli «approcci naturalistici» che cercano «di dimostrare la superiorità dello stile di pensiero delle scienze naturali portato sullo stesso terreno dell'ermeneutica», come ad esempio «nell'ambito della sociobiologia [di] Edward O. Wilson [che] propugna una concezione del mondo unitariamente naturalistica che comprende anche i fenomeni culturali» (*Ivi*, pp. 15, 26 n). A tal proposito, si veda anche il recente studio di C. Mantzavinos, *Naturalistische Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, in particolare pp. 43-61 (capitolo *Der Universalitätsanspruch der philosophischen Hermeneutik. Zur Kritik der Konzeption von Hans-Georg Gadamer*), il quale si muove «sul terreno di un naturalismo metodologico» e cerca appunto di «mostrare che [...] il metodo ipotetico-deduttivo rappresenta un procedimento in linea di principio applicabile a tutti gli stati di cose, siano essi dotati di senso o meno (*auf alle Sachverhalte, ob sinnhaft oder nicht*)», insomma all'intero «ambito dell'effettività sociale (*Bereich der gesellschaftlichen Wirklichkeit*) [concepito] come accadere naturale in continuità con il restante ambito degli eventi naturali (*als natürliches Geschehen in Kontinuität mit dem übrigen Naturgeschehen*)» (*Ivi*, p. 2). Di fronte ad «“attacchi” di questo tipo, il rischio è naturalmente quello che «il pensiero ermeneutico» scelga di «ritirarsi nel guscio delle proprie antiche e venerabili tradizioni», contrapponendo «in maniera semplice il mondo di fatti privi di senso e di connessioni causali [al] mondo sociale strutturato secondo il senso», e finendo così col «dividere il pensiero fra due culture, fra due mondi o, entro la prospettiva di un dualismo metafisico, fra due ambiti dell'essere distinti (spirito vs. natura)» (M. Jung, *L'ermeneutica*, cit., pp. 14-22).

³¹⁴ G. L. Bruns, *On the Coherence of Hermeneutics and Ethics*, in B. Krajewski (a cura di), *Gadamer's Repercussions*, cit., p. 44.

l'universalità della cultura umana e dell'esperienza del comprendere concepita essenzialmente come sapere pratico, intersoggettivo, comunicativo e dialogico.

4.

Risvolti etico-politici: una filosofia della solidarietà, della libertà e del dialogo.

Io canto l'individuo, la singola persona,
al tempo stesso canto la democrazia, la massa. [...]

Canto l'uomo moderno.

WALT WHITMAN

Giungiamo così alla fine del nostro itinerario interpretativo nel pensiero di Hans-Georg Gadamer: un pensiero che, come abbiamo avuto modo di vedere sin qui, risulta intrinsecamente segnato dal confronto critico con il «disagio della modernità». Dopo aver passato in rassegna i diversi momenti della *fenomenologia* gadameriana della crisi della modernità, e dopo aver analizzato la sua *diagnosi* relativa a tale situazione, abbiamo infatti individuato nella riscoperta e rivalutazione di tutte le forme di conoscenza extrametodica la sua *terapia* per superare l'attuale stato di crisi (o, più realisticamente, per mitigarne la portata, in modo da rendere più "vivibile" la nostra condizione tardo- o post-moderna). In estrema sintesi, dunque, l'ermeneutica filosofica di Gadamer si è rivelata una forma di pensiero tesa a rivendicare l'autonomia, la specificità e la grande portata conoscitiva e formativa della cultura umanistica nel suo insieme. In quanto poi il sapere umanistico, esperienziale, comprendente e dialogico del «mondo della vita» viene considerato da Gadamer come un sapere pratico – nel senso, come abbiamo visto, della prassi dialogica e dell'agire comunicativo validi nell'intera sfera dei rapporti intersoggettivi –, ne deriva che l'«ermeneutica universale» non è altro in fondo che una filosofia pratica, una riflessione complessiva sull'universo della *praxis* e della cultura umana nelle sue molteplici dimensioni e sfaccettature³¹⁵.

³¹⁵ Ciò è abbastanza evidente, ad esempio, nel caso della riflessione sull'arte, là dove la famosa "sentenza" contenuta in *Verità e metodo* secondo cui «l'estetica deve risolversi nell'ermeneutica (*die Ästhetik muß in der Hermeneutik aufgehen*)» (GW 1, 170 / VM, 353) vuol dire proprio che – di contro al «soggettivismo» e alla «concezione moderna che intende l'opera come la messa in forma di un "vissuto" soggettivo offerto alla "coscienza estetica" di altri soggetti affinché ne fruiscano all'interno di uno spazio segregato dal tessuto della *praxis* (il museo ne è l'esempio più evidente)» – Gadamer intende recuperare

In questo senso, dunque, si può certamente dire che «la ripresa di Aristotele» e della «filosofia pratica dei Greci [...] da parte di Gadamer va in [una] direzione [...] che oltrepassa le discussioni settoriali sull’etica e la sua fondazione»³¹⁶. Il fatto cioè che Gadamer di fatto identifichi il comprendere col sapere pratico, implica che tutta la sua ermeneutica filosofica vada considerata come una filosofia della *praxis*, là dove questo termine viene inteso nell’accezione più ampia e generale possibile in riferimento all’intera sfera dell’esperienza pre- ed extra-scientifica (e non soltanto dunque in riferimento alla sfera dell’agire morale). Ciò nondimeno, è tuttavia evidente come proprio la dimensione etica del discorso gadameriano, una volta esplicitata la “conversione” dell’ermeneutica in filosofia pratica, sia destinata a venire sempre più in primo piano³¹⁷. Ed è altresì evidente come una tale “conversione” – se così la si può chiamare – coincida di fatto con l’apertura di Gadamer ai temi drammaticamente attuali di cui ci siamo occupati nella prima sezione di questo lavoro. Ossia, con uno sforzo di «esorcizzare energicamente [ogni] “crisi” della ragione», sottolineando «la necessità e l’urgenza, oggi, di fronte alla complessità della scienza e della tecnica e alle *patologie della modernità*», di porsi alla «ricerca di nuovi paradigmi di razionalità» alternativi rispetto «a quei modelli di sapere e di razionalità esclusivamente ed olisticamente emergenti dalla sola autocomprensione epistemologica del metodo e del lavoro scientifico»³¹⁸. In questo modo, peraltro, viene ancora di più allo scoperto la costitutiva appartenenza dell’ermeneutica di Gadamer al contesto globale della crisi del mondo

«l’esperienza dell’opera d’arte [nella] sua dimensione pratica» e «farci di nuovo vedere quella saldatura tra l’artistico e il pratico (o se si vuole tra giudizio estetico e mondo della *praxis*) che la modernità ha reso sempre più debole oppure ha estremizzato, [...] cancellandone però il radicamento sul terreno della saggezza etico-pratica (l’aristotelica *phronesis*)» (P. Montani, *Arte e verità dall’antichità alla filosofia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 365-373). Ma si consideri anche la riflessione gadameriana sul «linguaggio [che] fa parte del dialogo, [ossia] fa parte della prassi (*Sprache gehört in das Gespräch*, [...] *in die Praxis*)»: riflessione che peraltro, come abbiamo visto, risulta «molto simile [al] modo in cui Wittgenstein si esprime [e] parla di pragmatica linguistica» (GW 8, 343 / L, 78).

³¹⁶ C. Danani, *In dialogo con i Greci*, in «Filosofia e teologia», 2, 2004, p. 311.

³¹⁷ A questo proposito, in effetti, si può notare come «Gadamer [abbia] dato piena espressione agli elementi aristotelici presenti nella sua teoria [...] principalmente dopo il dibattito con Habermas» su ermeneutica e critica dell’ideologia, «trasformando così gradualmente l’ermeneutica in una filosofia pratica e in una teoria della razionalità sociale applicabile alle questioni pubbliche della nostra epoca» (D. Misgeld, *Modernity and Hermeneutics: a Critical-Theoretical Rejoinder*, in H. J. Silverman (a cura di), *Gadamer and Hermeneutics: Science, Culture, Literature*, Routledge, New York-London 1991, p. 165).

³¹⁸ A. De Simone, *Dalla metafora alla storia.*, cit., p. 82 (corsivi miei).

contemporaneo, se è vero che la «ripresa della domanda di etica [cui] assistiamo [...] dagli anni Sessanta in poi» rappresenta uno dei fenomeni più vistosi del nostro tempo, provocato dalla dissoluzione della «forza vincolante delle norme sociali», dall'erosione dei «riferimenti tradizionali» e dal fatto che «la razionalizzazione scientifico-tecnica ha prodotto l'indecidibilità delle scelte ultime, [...] il politeismo dei valori e l'isostenza delle decisioni»³¹⁹.

Al tempo stesso, bisogna precisare che l'ermeneutica di Gadamer – pur andando in qualche modo a corrispondere al *bisogno di etica* sempre più diffuso nel mondo contemporaneo – mira sostanzialmente a «formulare l'etica quale autentico sapere pratico, delineandone la configurazione generale e individuandone il fondamento nella stessa storicità dell'uomo», di modo che «non si trovano [mai] nei testi gadameriani né una precettistica né una teoria dei valori»³²⁰. Ciò, indubbiamente, può venir percepito anche come un limite della sua filosofia, ed a questo proposito alcuni interpreti hanno lamentato il fatto che, «pur essendo possibile incontrare negli scritti di Gadamer sulla filosofia pratica una serie di «spunti notevoli, [...] incoraggianti e talvolta intriganti», essi risultano però «spesso insoddisfacenti, [...] vaghi, eccessivamente generici: semplici accenni, [...] grandi intuizioni che però rimangono inesplorate, principi enigmatici che non vengono chiariti»³²¹. Come è stato affermato a proposito della sua filosofia in generale – ma la considerazione, a mio giudizio, risulta ancora più calzante se riferita alla sua analisi dei problemi etici e politici – «Gadamer non è affatto un pensatore superficiale, [...] ma alla fine molte questioni rimangono insolte [e] si prova anche un senso di insoddisfazione dovuto ad una mancanza di integralità o radicalità»³²².

Il punto, però, è che Gadamer sembra nutrire una sorta di istintiva diffidenza e ritrosia verso qualsiasi tentativo di *fondazione* filosofica di un'etica, in quanto ciò gli

³¹⁹ F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., p. 175.

³²⁰ G. Ripanti, *Gadamer*, Milella, Lecce 1999, p. 131.

³²¹ M. R. Foster, *Gadamer and Practical Philosophy. The Hermeneutics of Moral Confidence*, Scholars Press, Atlanta 1991, p. 223. Ad esempio – prosegue Foster – «Gadamer non sviluppa una teoria della società o del potere, né un'analisi sulla giustizia [o] una filosofia politica. [...] Su tutte queste cose Gadamer tace» e così si raggiunge «il limite della sua diretta rilevanza per lo sviluppo di un approccio ermeneutico alla filosofia pratica»: il che «pone quesiti su come si potrebbe proseguire e sul perché egli abbia scelto una strada che si interrompe prematuramente» (*Ivi*, 223-227).

³²² L. D. Derksen, *On Universal Hermeneutics. A Study in the Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, VU Boeckhandel, Amsterdam 1983, p. 255.

sembra contrastare con il dato di fatto della costitutiva “situatività” e finitezza umana. Il compito di voler fondare un’etica appare cioè al filosofo di Marburgo improponibile, se con ciò s’intende l’idea di una fondazione di un nuovo *ethos*, visto che tale concetto sta ad indicare «il complesso [della] fatticità delle persuasioni, dei valori, delle abitudini più intimamente comprensibili e più profondamente comuni, più condivise da tutti noi (*die Tatsächlichkeit der zuinnerst verständlichen und zutiefst gemeinsamen, von uns allen geteilten Überzeugungen, Wertungen, Gewöhnungen*), il complesso di tutto ciò che costituisce il nostro sistema di vita» (GW 2, 325 / VM 2, 285)³²³. Pertanto, quel che l’ermeneutica di Gadamer cerca di offrire sul piano specificamente etico e politico, non è altro che una chiarificazione delle dinamiche fondamentali sottese all’agire morale e con ciò, al contempo, un’indicazione di alcuni aspetti che nella modernità sarebbero andati erroneamente smarriti.

³²³ Scrive infatti Gadamer nel saggio *Vernunft und praktische Philosophie*: «non ci può essere alcun dubbio sul fatto che [...] ogni possibilità della filosofia pratica riposi su una tale creazione antecedente di spazio (*vorgängige Raumschaffung*) [...] del pensiero filosofico che è fondata sull’esistenza di *ethos*, di solidarietà, di comunanza indiscutibile e non bisognosa di fondazione (*fraglose und begründungsunbedürftige Gemeinsamkeit*)» (GW 10, 265 / ERM, 521). Sotto questo punto di vista, pertanto, egli guarda con perplessità e scetticismo ad ogni eventuale tentativo, da parte dei filosofi, di fondare razionalmente un nuovo *ethos* con le proprie dottrine. Afferma infatti Gadamer con una certa ironia: «costumi, ordinamenti e usanze tradizionali (*Sitten, Ordnungen und Herkommen*) possono anche essere decaduti, essere divenuti multivoci e discutibili (*vieldeutig und fragwürdig*), cosicché taluni possono anche essere così ingenui da invocare una nuova etica, come se questo fosse il compito dei professori di filosofia» (GW 10, 221 / ERM, 435). Come si legge anche nel saggio significativamente intitolato *Über die politische Inkompetenz der Philosophie*: «a Heidegger venne chiesto una volta: quando scriverà un’etica? Quando il giovane Beaufret indirizzò questa domanda a Heidegger, dopo la guerra, Heidegger cercò di rispondere esaurientemente e il senso della sua risposta era che non si doveva porre la domanda in questi termini. Come se il compito del filosofo fosse quello di insegnare a qualcuno un *ethos*, cioè di proporre o giustificare un ordinamento sociale (*eine gesellschaftliche Ordnung vorschlagen oder rechtfertigen*), oppure di consigliare una conformazione dei costumi ed una coniazione delle convinzioni pubbliche generali (*eine Formung der Sitten und Prägung der allgemeinen öffentlichen Überzeugungen empfehlen*). Questi sono tutti processi di formazione che si instaurano molto prima di ciò che le domande radicali del filosofare sollevano nel pensiero umano» (HE, 37 / RP, 44).

4.1. *Ethos e phronesis, autorità e libertà critica.*

Alla luce di quanto è stato detto sin qui, il punto dal quale partire per una seppur sintetica ricostruzione del pensiero etico e politico di Gadamer è sicuramente rappresentato dal suo rapporto con la filosofia pratica di Aristotele. Come abbiamo visto, infatti, la critica gadameriana ad una certa impostazione moderna a suo giudizio “astratta” – perché fondata unicamente sul valore della *coscienza morale* – si coniuga ad un tentativo di riscoperta della descrizione ben più “concreta” dell’*esperienza morale* che sarebbe dato ritrovare nel pensiero dei Greci³²⁴. In alcuni scritti, ciò viene schematicamente presentato da Gadamer nella forma di una contrapposizione tra la via «del formalismo etico [che] è stata intrapresa da Kant [e] la via di Aristotele»: le uniche «due vie», scrive Gadamer, «che nell’ambito dell’etica filosofica siano in grado di trarci fuori [dal] fondamentale riconoscimento della problematicità dell’etica» che si è avuto «nel [XX] secolo» (GW 4 177 / EMU, 148-149). E Gadamer, pur non mancando di sottolineare i grandi meriti del pensiero morale di Kant – ad esempio, l’aver «trovato la determinazione della moralità forse più imperitura (*die vielleicht unvergänglichste Bestimmung der Moralität*), [il] principio fondamentale dell’umanità (*Grundsatz der Humanität*), [...] quando afferma che nessuno dovrebbe mai usare un altro uomo soltanto come mezzo, ma considerarlo sempre al contempo come un fine in sé» (GW 7, 393) –, posto di fronte all’alternativa tra l’etica kantiana e quella aristotelica opta decisamente per quest’ultima³²⁵.

³²⁴ Naturalmente, una tale attenzione verso l’interpretazione gadameriana dell’etica aristotelica non deve farci dimenticare che altrettanto importante, per la concezione morale di Gadamer, è l’insegnamento di Platone. Un insegnamento che, peraltro, non viene affatto visto come alternativo o “antagonistico” rispetto a quello di Aristotele, bensì come strettamente affine a quest’ultimo, soprattutto sul tema del sapere pratico-morale in quanto essenzialmente distinto da quello teorico e tecnico. Come abbiamo già avuto modo di vedere, infatti, secondo la lettura che propone Gadamer – la quale ovviamente non è affatto indiscutibile o esente da critiche – «le differenze tra Platone e Aristotele non sono poi così grandi come molti pensano: *anche Aristotele è un platonico*, in un certo senso; per esempio, la filosofia aristotelica della *phronesis* è platonica» («*A scuola da Platone*». *Un dialogo tra Hans-Georg Gadamer e Giovanni Reale*, cit., p. 137).

³²⁵ Non a caso, per caratterizzare il pensiero morale di Gadamer si ricorre spesso alla categoria del «neoristolismo» o al «fenomeno [della] cosiddetta riabilitazione della filosofia pratica (*Rehabilitierung der praktischen Philosophie*)»: un fenomeno che, com’è noto, «si è imposto [...] soprattutto in Germania [...] a partire all’incirca dagli anni sessanta» sulla base di «un collegamento con la tradizione della

Ora, il motivo principale di tale preferenza risiede proprio nel fatto che lo Stagirita, con la sua «dottrina dell'*ethos*», avrebbe reso giustizia alla «condizionalità delle situazioni vitali umane (*Bedingtheit der menschlichen Lebenssituationen*)», cioè al fatto che «la famiglia, la società, lo Stato determinano la costituzione essenziale dell'uomo (*die Wesensverfassung des Menschen*), [...] formano l'*ethos* dell'uomo ancora prima di ogni accessibilità razionale (*Ansprechbarkeit der Vernunft*), e solo dopo la loro azione diventa possibile accedervi con la ragione» (GW 4, 187-188 / EMU, 163-164). È dunque il concetto di *ethos* quello che, in prima battuta, caratterizza la riflessione gadameriana sui problemi dell'etica e della ragion pratica³²⁶. Un concetto nel

filosofia pratica aristotelica» e dell'«esigenza di una riacquisizione di competenza critico-normativa da parte della filosofia in relazione ai problemi dell'agire personale, sociale e politico» (F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci, Abano Terme 1980, pp. 12-13). A voler essere più precisi, tuttavia, «andrebbe osservato che l'iniziale fermento neoaristotelico" della *Rehabilitierung*, ossia la riscoperta dell'attualità di Aristotele, ebbe un suo significativo prodromo, che lo condizionò. Si tratta dei corsi tenuti dal giovane Heidegger a Friburgo (1919-23) e Marburgo (1923-28), nei quali, per sviluppare il programma filosofico di una "ermeneutica della fatticità" e di una "analitica dell'esistenza" [...] egli adottò come filo conduttore Aristotele, in particolare l'*Etica Nicomachea*. [...] Ebbene, le lezioni heideggeriane furono seguite, tra gli altri, da Hans-Georg Gadamer, Joachim Ritter, Hannah Arendt, in parte anche da Leo Strauss, cioè proprio da coloro che negli anni Sessanta e Settanta furono i principali ispiratori della *Rehabilitierung*» (F. Volpi, *Che cosa significa "filosofia pratica"? Per una storia del concetto*, in «Paradigmi», 57, 2001, p. 589).

³²⁶ Scrive infatti Gadamer nel saggio *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*: «credo che la razionalità sia definita in modo troppo ristretto dal concetto di argomentazione. La razionalità della ragion pratica trae la sua forza normativa non tanto dagli argomenti, quanto da ciò che Aristotele chiama *ethos*, cioè dal modellarsi della vita emotiva che vede all'opera la ragion pratica nell'educazione e nella moralizzazione. [...] Si tratta di una razionalità molto differente da quella del sapere che consiste di proposizioni vere (*eine sehr andere Rationalität als die des in wahren Sätzen bestehenden Wissens*). Questa razionalità è all'opera nella prassi di vita come una conoscenza di genere diverso» (GW 8, 437 / L, 192). Non a caso, come vedremo tra poco, Gadamer propone spesso il termine più "debole" «ragionevolezza (*Vernünftigkeit*)» per rendere il senso della specifica razionalità che è in gioco nella sfera della *praxis*, ed accenna esplicitamente al collegamento tra l'etica e la retorica. «La *phronesis* è retorica [e] l'etica si basa sulla retorica, [cioè] non può essere misurata col concetto di scienza. [...] Tutta quanta l'etica è retorica [e] la retorica appartiene fondamentalmente alla *phronesis*. [...] Non tutto il nostro sapere è dimostrazione [e] bisogna dunque riscoprire il senso della retorica antica. [...] Qui non siamo nell'ordine della dimostrabilità che appartiene ad esempio alla matematica, ma semplicemente di ciò che può essere mostrato nell'esperienza. Certo qui c'è spazio per l'errore [e] non c'è certezza assoluta», ma ciò nondimeno si ha a che fare «con ciò che si ritiene essere il vero. Naturalmente si tratta di un vero che non è dimostrabile, ma di cui io sono persuaso» (UD, 57-67).

quale, oltre all'indubbia eredità aristotelica, agiscono evidentemente anche motivi di pensiero tipicamente hegeliani relativi alla dottrina dello «spirito oggettivo»³²⁷. Non a caso, Gadamer indica proprio in tale dottrina «il punto [...] più ricco di conseguenze e carico di attualità [...] in cui si manifesta nel modo più pregnante quanto Hegel sia ancora indispensabile [non solo] per il pensiero filosofico», ma anche per i «sociologi [che] mandano al diavolo la filosofia» ma in fondo «vivono di essa» (VZW, 43 / RES, 58)!

Scriva infatti Gadamer: l'«impulso kantiano, in sé tanto grandioso, è stato recepito criticamente da Hegel, in ispecie quando sfocia, come morale dell'interiorità, in un atteggiamento moralistico che si contrappone alla realtà dello stato e della società (*eine moralistische Haltung gegenüber der staatlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit*). [...] Hegel divenne critico della filosofia morale di Kant perché essa insiste nella certezza del proprio io morale il quale, consapevole del proprio dovere morale, si considera indipendente da ogni condizione esterna, sia naturale che sociale, e soprattutto dal sistema degli usi e dei costumi e dal sistema giuridico. [...] La dottrina hegeliana dello spirito oggettivo significa proprio questo, che il fondamento della vita nello stato e nella società non è la coscienza del singolo, ma una realtà che la trascende, una realtà che lega e accomuna tutti gli individui (*eine über das Bewußtsein des einzelnen hinausgehende, gemeinsame und verbindende Wirklichkeit*). [...] Uno dei grandi meriti

³²⁷ In effetti, non è difficile accorgersi di come gran parte delle critiche rivolte da Gadamer all'etica kantiana riecheggino in fondo quelle sviluppate a suo tempo dal filosofo di Stoccarda, il quale – com'è noto – reputa insoddisfacente «l'interiorizzazione del principio dell'autonomia [e] la moralità kantiana [...] dell'atteggiamento interiore. [...] Diversamente da Kant, [infatti] Hegel ritiene l'individuo collocato nel contesto delle sue relazioni inter-individuali una manifestazione della totalità sociale, che distingue dallo spirito soggettivo della singola autocoscienza e che caratterizza come spirito oggettivo. Per questo motivo il dover essere non si presenta di fronte all'essere come un'astrazione, bensì è ancorato nell'essere sociale, in quanto le istituzioni sociali rappresentano la manifestazione dello spirito oggettivo considerato il fondamento delle norme etiche. [...] Benché Hegel riprenda il concetto di autonomia propugnato da Kant, rifiuta la riduzione dell'autonomia a legge morale puramente formale dell'imperativo categorico. [...] Poiché Kant possiede solo un concetto formale della libertà (visto che per lui la libertà consiste nel rispettare una legge morale puramente formale), da questo non riesce a dedurre alcun ordinamento politico-sociale. [...] Hegel, invece, concepisce l'autonomia in modo tale che la libertà non sia rappresentata soltanto dalla libertà del soggetto finito, bensì contemporaneamente anche dalla libertà del soggetto assoluto, ossia dello spirito» (J. Rohls, *Storia dell'etica*, il Mulino, Bologna 1995, pp. 374-377). Rispetto a Hegel, tuttavia, manca in Gadamer precisamente questo riferimento ad un soggetto assoluto, di modo che – in estrema sintesi – si potrebbe forse parlare nel suo caso di un hegelismo “fermo” alla dimensione dello «spirito oggettivo», senza il passaggio alla dimensione dello «spirito assoluto».

di Hegel è stato quello di aver giustificato in modo persuasivo la famiglia, la società e lo stato muovendo da un unico presupposto: l'oltrepassamento ed il superamento dello spirito soggettivo, della coscienza individuale, in direzione di una coscienza comunitaria» (VZW, 44-48 / RES, 59-62). Tutto ciò però – precisa subito dopo Gadamer – non implica affatto che si debbano difendere «le istituzioni *tout court*» o che ci si schieri dalla parte delle «istituzioni vigenti nella loro immutabile validità»: si tratta semplicemente di «mostrare [la] dialettica della falsità [che] si riconnette al moralismo astratto dell'uomo» e, a partire da ciò, di «comprendere l'elemento sostanziale della nostra vita sociale (*das Substantielle unseres menschlichen Gemeinschaftslebens*), ad esempio quella solidarietà che è necessaria affinché un sistema giuridico funzioni. Nei momenti critici che stiamo vivendo», aggiunge il filosofo tedesco, «possiamo ben sperimentare quanto sia pericoloso che la società venga minacciata nella sua solidarietà» (VZW, 44-47 / RES, 59-61).

Si tratta di precisazioni a mio avviso molto importanti, soprattutto perché la concezione gadameriana dell'etica – in virtù del suo imprescindibile riferimento al concreto radicarsi di ogni azione morale in uno sfondo “tacito” di idee, presupposizioni, usi, costumi e valori vincolanti, genericamente riassunti sotto la categoria dell'*ethos* – è stata ripetutamente accusata di ridursi ad una forma di pensiero dal «carattere minacciosamente conservatore», in quanto in ultima analisi fondata sull'«identificazione di *etica* ed *ethos*»: una «identificazione che lasciava insoddisfatti soprattutto coloro che trovavano inaccettabile la proposta di fare affidamento sulle opinioni intorno al bene maturate nella tradizione della vita di un popolo per definire le massime che devono dirigere il nostro agire»³²⁸. Anche in questo caso, però, mi sembra che ci si trovi di fronte ad un'interpretazione piuttosto forzata del pensiero gadameriano, il quale non parla mai della tradizione come di un “serbatoio” di contenuti immutabili o eternamente validi bensì come di un ininterrotto e interminabile processo di «trasmissione (*Überlieferung*)», e soprattutto non parla mai di una assoluta unità o addirittura identità tra *etica* ed *ethos*.

Accanto alla dimensione dell'*ethos*, infatti, c'è anche un altro elemento (comunque inscindibilmente connesso al primo) che Gadamer desume dall'etica aristotelica, e cioè la virtù dianoetica della *phronesis* che, secondo la lettura proposta dal filosofo di Marburgo, non va intesa come «un modo caratteristico di acume pratico [o] *prudentia*» bensì come «una modalità di responsabilità politica e sociale (*eine Art*

³²⁸ V. Gessa Kurotschka, *Etica*, Guida, Napoli 2006, pp. 156-158.

politischer und sozialer Verantwortlichkeit), [come] ragionevolezza o coscienziosità (*Vernünftigkeit oder Gewissenhaftigkeit*), [come] capacità di giudicare nel caso concreto anche se, in questo modo, attua punti di vista normativi e concettuali dell'educazione e dell'*ethos*» (NE, 14-19 / EN, 26-31)³²⁹. Scrive allora Gadamer, rispondendo indirettamente a coloro che lo accusano di ridurre la filosofia a semplice difesa dello *status quo* e delle istituzioni vigenti: «che un tale *ethos* non sia un mero addestramento o accomodamento (*bloße Abrichtung oder Anpassung*) e che non abbia niente a che fare [col] conformismo [...] ci è assicurato dalla *phronesis*, la ragionevolezza responsabile (*die verantwortliche Vernünftigkeit*). [...] L'identità tra la singola coscienza e le [...] regole di vita che insieme ci si crea [...] è in un certo senso una questione della

³²⁹ In altre occasioni, Gadamer opta anche per tradurre il «concetto di *phronesis*» con «ragionevolezza e accortezza morale (*sittliche Vernünftigkeit und Besonnenheit*), [...] vigilanza e attenzione (*Wachsamkeit und Achtsamkeit*)» (GW 10, 18 / ERM, 33). In generale, comunque, egli invita a discostarsi dalla resa «della *phronesis* [con] “accortezza” (*Klugheit*), come si traduce per lo più», preferendo «rendere *phronesis* con “ragionevolezza” (*Vernünftigkeit*)» (GW 10, 367 / ERM, 723). In tale scelta linguistica, infatti, «si mostra» secondo Gadamer «la saggezza del linguaggio parlato, in quanto esso non si lascia ridurre all'alternativa, segnata da pregiudizi unilaterali, tra “razionale” e “irrazionale”», ma trova spazio «anche [per] la ragionevolezza pratica (*praktische Vernünftigkeit*) [che] è una forma di razionalità» (GW 10, 243 / ERM, 477). Gadamer invece respinge decisamente il suggerimento avanzato da Heidegger nel corso del suo seminario friburghese del 1923 sull'*Etica Nicomachea* di tradurre *phronesis* con «coscienza morale (*das Gewissen*)», definendolo «drammatico e forzato» (GW 10, 7 / ERM, 11. L'episodio è sicuramente significativo, tanto da venir menzionato da Gadamer anche in altre occasioni: cfr. ad esempio GW 7, 378 e GW 3, 200 / SH, 28). Il diverso approccio dei due filosofi tedeschi su questo tema è stato variamente analizzato dagli interpreti, i quali evidenziano ad esempio come «Heidegger pensi la *phronesis* in ultima analisi come coscienza privata, [come] chiamata della coscienza [che] recupera i singoli individui dalla dispersione nella mediocrità quotidiana del “Si” (*das Man*)», laddove «l'interpretazione gadameriana della *phronesis*, sebbene presupponga la concezione del giovane Heidegger, ne differisca però significativamente nella misura in cui Gadamer è in grado di mostrare l'originaria priorità della comunità sull'individuo in Aristotele» (P. C. Smith, *Phronesis, the Individual, and the Community. Divergent Appropriations of Aristotle's Ethical Discernment in Heidegger's and Gadamer's Hermeneutics*, in M. Wischke – M. Hofer (a cura di), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, cit., pp. 170-182). Un'interpretazione per certi versi analoga, che sottolinea l'elemento “comunitario” presente in Gadamer e quello “individualista” presente in Heidegger, è quella di J. Risser, *Philosophical Hermeneutics and the Question of the Community*, in C. E. Scott – J. Sallis (a cura di), *Interrogating the Tradition. Hermeneutics and the History of Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2000, pp. 19-35. Evidenzia invece maggiormente i tratti di continuità tra i due autori il saggio di R. Coltman, *Heidegger and Gadamer on Aristotle: The Facticity of Phronesis and the Phenomenon of Application*, in Id., *The Language of Hermeneutics. Gadamer and Heidegger in Dialogue*, State University of New York Press, Albany 1998, pp. 11-24.

ragionevolezza, e invero della ragionevolezza non nel senso tecnico-pragmatico [della] famosa razionalità strumentale di Max Weber. [...] Senza dubbio [infatti] la capacità di adoperare i giusti mezzi per scopi predeterminati (*zu gegebenen Zwecken die rechten Mittel nützen*) non è ciò che caratterizza per intero la ragionevolezza nel senso ampio etico e politico della *phronesis* aristotelica. Ciò da cui tutto dipende nella società umana è com'essa ponga i propri scopi (*wie sie ihre Zwecke setzt*), o meglio ancora come raggiunga il consenso (*Einverständnis*) per l'assunzione degli scopi che tutti debbono accettare e come poi trovi i giusti mezzi» (GW 2, 325-326 / VM 2, 285-286)³³⁰.

Ciò che Gadamer vuol mostrare, in altre parole, è l'inscindibile nesso sussistente tra le due dimensioni dell'autorità e della libertà critica, dell'abitudine e della razionalità (o meglio ragionevolezza) pratica, tanto che alla fine si potrebbe essere tentati di indicare il vero e proprio "cuore" della sua filosofia pratica in proposizioni quali «l'*ethos* non è [mai] senza il *logos*» (HÄP, 70 / DCG, 83), «nessun *logos* [...] ha valore se non è sorretto da un *ethos*» (E, 168 / EE, 139), «non c'è *ethos* senza *phronesis* e non c'è *phronesis* senza *ethos*» (GW 7, 390). Come si legge nel suo commento al sesto libro dell'*Etica Nicomachea*: «*ethos* e *logos*, [...] *ethos* e *phronesis*, [...] *ethos* e *nous* rappresentano qualcosa di inseparabile (*etwas Untrennbares*). [...] L'esser-desto della ragion pratica (*die Wachheit der praktischen Vernunft*) ci guida in modo tale che *ethos* e *phronesis* [sono] riuniti e determinano cooriginariamente, in ultima analisi, il nostro comportamento» (NE, 15-20 / EN, 28-32). Per Gadamer, quindi, l'agire morale non si configura affatto come un'adesione acritica a norme, modelli o valori prestabiliti, bensì come una libera appropriazione ed «applicazione (*Anwendung*)» di tali norme o modelli alla situazione concreta: ossia, come una delicata operazione di mediazione tra

³³⁰ In realtà, l'analisi gadameriana è molto complessa e prende in considerazione anche le «trattazioni [di Aristotele] relative [alle] modificazioni del sapere pratico, [alle] forme del sapere pratico affini alla *phronesis*»: ad esempio, «*gnome* [che] è discernimento (*Einsicht*), *syngnome* [che] è condiscendenza (*Nachsicht*)», e soprattutto «*synesis* [che] significa "il sapere intorno a se stessi" (*das "um sich selbst Wissen"*) e la comprensione della situazione dell'altro a partire da tale sapere, [...] il complesso dell'esperienza intelligente e prudente di quegli altri da cui impariamo (*das Ganze der verständlichen und einsichtigen Erfahrung anderer, von denen wir lernen*), [la] assunzione di partecipe responsabilità nei confronti degli altri», insomma «l'orizzonte della comprensione e del comprendere» (NE, 15 / EN, 27). Particolare attenzione, poi, viene prestata da Gadamer all'«analisi [aristotelica] dell'*epieikeia*, dell'equità, là dove dice che l'*epieikeia* è la correzione della legge. Aristotele mostra [cioè] che ogni legge implica una inevitabile disparità rispetto alla concretezza dell'agire, in quanto ha un carattere universale e non può contenere in sé la realtà pratica in tutta la sua concretezza» (GW 1, 323 / VM, 657).

universale e particolare che ci viene costantemente richiesta nel corso della nostra esistenza pratica quotidiana³³¹.

Con ciò, tuttavia, i problemi relativi all'«appiattimento dell'etica sull'*ethos*» e al «possibile esito conservatore [...] della *Rehabilitierung*» non sono del tutto risolti: «la *phronesis* [infatti] non può che essere strettamente (e inevitabilmente) connessa all'*ethos* esistente. In quanto razionalità pratica che si esercita nella concretezza, essa si esprime sempre all'interno di un determinato *ethos*, [...] ovvero la scelta (saggia) del bene può avvenire solo sul fondamento di un insieme radicato e praticato di virtù, solo sul fondamento dell'*ethos*»³³². Ora, secondo alcuni autori che si sono interessati ai problemi della «riabilitazione della filosofia pratica», una possibile soluzione potrebbe scaturire da un approfondimento del rapporto vigente tra l'*ethos*, la *phronesis* e l'*episteme praktike*, cioè la scienza pratica che si sviluppa ad un livello “superiore” rispetto alla semplice saggezza pratica e possiede dunque una maggiore capacità critico-riflessiva rispetto a quest'ultima. Nel caso di Gadamer tuttavia, come è stato lamentato da alcuni interpreti, una tale distinzione tra *phronesis* e filosofia pratica – seppur ovviamente non del tutto ignorata o sottaciuta – non viene comunque adeguatamente valorizzata, di modo che talvolta si prova una certa impressione di “confusione” tra i due livelli del discorso³³³.

³³¹ Come è stato giustamente notato, «la *phronesis* non può contare su un sapere universale, né può essere scambiata per una tecnica che applica un sapere già dato, [ma] è chiamata a comprendere e a interpretare la situazione, a esplicitare quindi questa sua funzione ermeneutica in un determinato contesto etico. [...] La *phronesis* si presenta in tal modo come l'elemento di mediazione e di unione tra *logos* ed *ethos*, tra ragione ed esperienza, tra soggettività della coscienza e sostanzialità dell'essere. [...] Per Gadamer [quindi] la ricchezza della lezione aristotelica è tutta racchiusa nella volontà di richiamarsi costantemente alla diversità delle situazioni concrete e alla particolarità dei casi, mostrando implicitamente la sterilità di una teoria morale universalistica e formalistica» (A. Da Re, *Figure dell'etica*, in C. Vigna (a cura di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 14-15). Tale rimprovero di “sterilità”, evidentemente, viene mosso anche a quelle forme di riflessione etica contemporanea che gli sembrano poggiare su «un completo illuminismo, [su] una solidarietà fondata in un modo della pura ragione», come ad esempio «l'ermeneutica trascendentale di Apel che» – secondo la lettura di Gadamer – «si suppone superiore a tutte le tradizioni, le abitudini religiose e i destini storici nella vita dell'umanità» (H. G. Gadamer, *Reply to Karl-Otto Apel*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 97).

³³² A. Da Re, *Figure dell'etica*, cit., pp. 15-16.

³³³ In Italia, ad esempio, questo tipo di obiezione è stato sollevato da un profondo conoscitore del pensiero aristotelico come Enrico Berti, il quale ha ripetutamente insistito sul fatto che Gadamer, pur essendo «certamente [...] ben consapevole della differenza tra la filosofia pratica, che rientra nella divisione delle

Senza entrare specificamente nel merito dell'accuratezza filologica della lettura gadameriana di Aristotele, bisogna ammettere che effettivamente il filosofo di Marburgo talvolta non sembra fare adeguatamente chiarezza su questi problemi. Ad ogni modo, però, mi sembra che il punto nodale del discorso gadameriano sia da scorgere altrove, e cioè *in primo luogo* nella sua insistenza sul valore della «ragionevolezza pratica» che ci accomuna tutti e, dunque, non è affatto patrimonio esclusivo di esperti o specialisti (siano essi sociologi, psicologi, scienziati o anche filosofi)³³⁴; ed *in secondo luogo* nella sua caratterizzazione della *phronesis* come forma di razionalità pratica radicalmente alternativa a quella tecnico-strumentale, in quanto originariamente rivolta non soltanto alla scelta dei mezzi ma anche a quella degli scopi.

scienze in teoretiche, pratiche e poetiche stabilita da Aristotele in *Metaph.* VI 1, [...] e la *phronesis*, che è una delle virtù dianoetiche descritte in *Eth. Nic.* VI», ciò nondimeno «tende a identificarle. [...] Possiamo vedere in Gadamer una tendenza particolarmente evidente a identificare tutto il sapere pratico con la *phronesis*, escludendo in tal modo la possibilità di una scienza pratica (*episteme praktike*). [...] Per Gadamer la filosofia pratica, nella misura in cui differisce dalla *phronesis*, è priva di qualsiasi interesse e non serve da modello per la sua ermeneutica» (E. Berti, *La ricezione delle virtù dianoetiche nell'ermeneutica contemporanea*, in «Paradigmi», 57, 2001, pp. 376-381). In altre parole, quindi, saremmo «in presenza [non] di una banale confusione tra *phronesis* e filosofia pratica, la quale sarebbe impensabile da parte di un filologo del livello di Gadamer, ma di una consapevole e voluta riconduzione della seconda alla prima» (E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 204-205).

³³⁴ Il punto cioè è che il discorso di Gadamer, dopo aver criticato le pretese eccessive degli esperti nel campo scientifico e tecnologico, vuole evitare di cadere in un'analoga "esaltazione" dei filosofi come presunti esperti morali. «La prassi della vita pone sempre di nuovo dinanzi a situazioni che richiedono una decisione, nelle quali non possiamo interrogare l'esperto e nelle quali l'esperto non può nemmeno aiutarci. Così dobbiamo decidere noi stessi» (GW 10, 221 / ERM, 435). «Bisogna chiedersi» – aggiunge Gadamer in un'altra occasione – «perché proprio colui che pensa le questioni "filosofiche" deve essere particolarmente adatto a intravedere meglio i compiti del momento e a risolverli? Mi stupisce sempre che il filosofo, nel particolare senso scolastico in cui veniamo definiti, debba avere una particolare intelligenza che altri non hanno» (HE, 37 / RP, 44). Per Gadamer, infatti, «la filosofia non è un compito speciale e professionale, ma è un atteggiamento normale dell'uomo a porre questioni. [...] Il filosofo fa, in maniera più chiara e più articolata, lo stesso», e dunque «il compito del filosofo» consiste essenzialmente in «una chiarificazione delle condizioni che fondano la società» e non in una fondazione *ex novo* di tali condizioni (*Ermeneutica: teoria dell'interpretazione. Intervista a Hans-Georg Gadamer*, in M. Filipponi – G. Galeazzi – B. M. Ventura (a cura di), *Gadamer a confronto*, cit., p. 100). Così, in un'intervista egli dichiara ironicamente: «tutto dipenderà sempre dal fatto di saper riscoprire gli elementi di solidarietà, e per questo non abbiamo bisogno di commissioni etiche di esperti» (*Hans-Georg Gadamer: «Die Griechen, unsere Lehrer»*. *Ein Gespräch mit Glenn W. Most*, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1, 1994, p. 149)!

Scrive infatti Gadamer nelle lezioni su *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*: «nell'ambito tecnico non si tratta di nient'altro che della scelta del giusto mezzo per il raggiungimento del fine prestabilito (*rechte Mittelwahl zu vorgegebenen Zwecken*)», mentre invece «la razionalità pratica non si rivela soltanto nel fatto che si sappiano trovare i mezzi giusti, ma anche nel fatto che si perseguano fini giusti (*daß man an den rechten Zwecken festhält*)» (GW 7, 220-221 / SP 2, 254). Oppure ancora nel saggio *Philosophische Bemerkungen zum Problem der Intelligenz*: «il concetto di *phronesis* [...] non intende soltanto il reperimento intelligente e abile dei mezzi ai fini di assolvere determinati compiti, e nemmeno solo il senso pratico che consente di raggiungere qualsiasi fine, ma anche il senso per la fissazione degli scopi stessi (*der Sinn für die Setzung der Zwecke selber*) e per la loro giustificazione responsabile» (GW 4, 278 / DNS, 55-56). Oppure infine – in maniera forse persino più chiara – nell'importante saggio *Die Grenzen des Experten*: «con la sua teoria della *phronesis*, [...] Aristotele ha considerato i due aspetti dell'agire umano nella loro indissociabile unità: da un lato la ricerca razionale dei *mezzi* adeguati ad uno scopo predefinito, dall'altro la definizione cosciente e coerente dello *scopo* stesso, ossia in altre parole la *razionalità nella scelta dei mezzi* e la *razionalità nella scelta dei fini*. [Certo] parlare di una scelta dei fini può sembrare molto discutibile», in quanto «la struttura sociologica dell'essere umano comporta un certo bagaglio di orientamenti normativi (*ein gewisses Ganzes von normativen Orientierungen*) che accompagnano l'individuo [e] finiscono per segnarlo al punto da condizionare fortemente le sue scelte. [Tuttavia] questo condizionamento da attribuire all'educazione, alle abitudini e all'adattamento sociale (*Vorprägung durch Erziehung, Sitte und gesellschaftliche Einpassung*) non [implica] una rinuncia totale alla giustificazione razionale (*rationale Rechenschaft*) delle proprie decisioni, sicché resta un momento di scelta, sia pure entro un repertorio limitato e circostanziato di fini. [Pertanto] accanto alla razionalità dei mezzi conformi allo scopo il nostro agire conosce dunque *un'altra forma di razionalità*, quella propria della ragione pratica» (E, 142-143 / EE, 116-117).

Certo, forse si può dire che, pur con tutte queste precisazioni, Gadamer non riesce a chiarire ogni aspetto e ad eliminare tutti i dubbi, le perplessità o le ambiguità in qualche modo presenti nel suo discorso. E non è nemmeno chiaro – come abbiamo brevemente accennato poc'anzi – fino a che punto la sua interpretazione dell'etica aristotelica risulti effettivamente fedele al testo e non sfoci almeno in parte in una sorta di “sovrainterpretazione”. Quel che è evidente, però, è che la fonte principale delle sue

preoccupazioni riguardo all'attuale condizione sociale, morale e politica risiede nel progressivo e preoccupante smarrimento – che egli ritiene assolutamente indubitabile nella nostra epoca – di quel “senso” per la buona e assennata deliberazione incarnato dal sapere pratico della *phronesis*. Secondo il filosofo di Marburgo, infatti, «con la scienza sperimentale della modernità e la sua struttura matematica, questa specie totalmente diversa di conoscenza, la *phronesis* [o] facoltà di giudizio, [avrebbe] perso la sua legittimazione» (GW 10, 278 / ERM, 547), finendo progressivamente con l'appiattirsi sulla mera razionalità strumentale della *techne*³³⁵. «La ragione nell'età della scienza è caduta in una difficile situazione», scrive Gadamer: «sembra che un'inesorabile legge del progresso (*ein unerbittliches Schrittgesetz*) domini la ricerca scientifica [e] che questa vada irrimediabilmente per la propria strada [e] debba andare avanti anche se tutto ciò costringe l'umanità all'estraniamento dal proprio mondo (*Verfremdung von*

³³⁵ Un discorso per certi versi analogo viene svolto da Hannah Arendt in *The Human Condition*, dove si legge: «fra le caratteristiche salienti dell'età moderna, dai suoi inizi ai nostri giorni, troviamo gli atteggiamenti tipici dell'*homo faber*: la sua strumentalizzazione del mondo, la sua fiducia negli strumenti [e] nella portata onnicomprensiva della categoria mezzi-fine, la sua convinzione che ogni problema può essere risolto e ogni motivazione umana ridotta al principio dell'utilità, [...] la sua equiparazione di intelletto e ingegnosità, [...] infine la sua identificazione acritica della fabbricazione con l'azione» (H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 227). A differenza di Gadamer, però, la filosofa di Hannover ritiene che un tale smarrimento del senso per l'agire non sia un fenomeno specificamente moderno, bensì una costante dell'intera tradizione filosofico-politica occidentale da Platone in poi: «l'effettiva scoperta della contemplazione (*theoria*) [...] si verificò nella scuola socratica [e] da allora in poi [...] il pensiero metafisico e politico durante tutta la nostra tradizione» sarebbe stato determinato dal «primato della contemplazione sopra l'attività» (*Ivi*, p. 13). Per contro, secondo Gadamer, in Platone e Aristotele sarebbe presente un esplicito riconoscimento della specificità del sapere etico-politico e, soprattutto, una sua equiparazione (quanto ad importanza e rilevanza per l'esistenza umana) a quello teoretico: «ci si deve soltanto liberare dal pregiudizio per cui Aristotele, con la sua dottrina delle due virtù dianoetiche e la sua classificazione della vita teoretica prima della vita pratica, piazzata al secondo posto, avrebbe obbligato a una scelta alternativa. [...] Il rapporto tra ragionevolezza teoretica e ragionevolezza pratica, tra *sophia* e *phronesis*, è piuttosto quello di una reciproca condizionatezza» (GW 10, 240 / ERM, 471). Anzi, alla fine, secondo Gadamer si può persino dire che «la *theoria* [sia] la più alta forma di *praxis*» (UD, 39). A proposito del rapporto tra i due grandi pensatori tedeschi, mi sembra interessante notare come sia stato proposto di indicare il pensiero esposto «nel libro di Hannah Arendt *Vita activa* [come] *riabilitazione della prassi*» e, invece, l'idea dell'«attualità ermeneutica di Aristotele [esposta] in *Verità e metodo* di Gadamer [come] *riabilitazione della phronesis*», al fine di segnalare due diverse modalità di approccio al «neoaristotelismo» e alla «riabilitazione della filosofia pratica» (F. Volpi, *Praktische Klugheit im Nihilismus der Technik: Hermeneutik, praktische Philosophie, Neoaristotelismus*, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1, 1992, pp. 13-15).

ihrer Umwelt) e alla devastazione della terra natale (*Verwüstung der heimatlichen Erde*). [...] La scienza moderna [e] la voce dell'esperto lascia[no] appena aperto uno spazio per libere decisioni sulla base [della] ragionevolezza politico-sociale (*gesellschaftlich-politische Vernünftigkeit*) che i Greci chiamavano *phronesis*» (GW 7, 429 / VM 2, 422).

Ecco allora precisarsi quello che, agli occhi di Gadamer, rappresenta il vero compito attuale del filosofo e dell'intellettuale, il quale – pur non potendo ovviamente produrre da solo un “miglioramento” nella virtù morale delle persone, né tantomeno potendo fondare o istituire un nuovo *ethos* vincolante – può comunque richiamare l'attenzione sulla necessità di “risvegliare” quelle disposizioni, capacità o potenzialità insite in noi e bisognose di venir educate e coltivate per produrre una nostra reale fioritura morale e, più genericamente, “umana”. In questo modo, il discorso gadameriano va a sfociare in un progetto di recupero di alcune fondamentali nozioni umanistico-morali che, nel corso della modernità, avrebbero progressivamente (e ingiustamente) smarrito il loro valore e significato. Nel destino di tali «concetti-guida umanistici (*humanistische Leitbegriffe*)», infatti, si troverebbe rispecchiato il destino subito più in generale dal sapere pratico-morale, il quale in epoca moderna sarebbe stato sempre più trascurato e misconosciuto nella sua peculiarità e specificità, a causa dell'imporsi unitaterale del solo modello di sapere tecno-scientifico.

4.2. La riabilitazione della tradizione umanistica: senso comune, educazione e capacità di giudizio.

Com'è noto, il discorso relativo alla «*tradizione umanistica* [che] nel contrasto con le pretese della scienza moderna acquista un nuovo significato» ed alla quale pertanto «è necessario rifarsi» (GW 1, 23 / VM, 59), viene svolto da Gadamer immediatamente all'inizio di *Verità e metodo*, prima ancora di affrontare le questioni della «soggettivizzazione dell'estetica» e del «recupero del problema della verità dell'arte». Qui infatti Gadamer passa in rassegna una serie di «concetti e termini decisivi» – in particolare quelli di *Bildung*, *sensus communis*, *Urteilkraft* e *Geschmack*, ma anche (seppure dedicandovi minore attenzione) quelli di «arte», «storia», «creatività», «esperienza vissuta», «genio», «interiorità», «espressione», «stile»,

«simbolo» – «con i quali siamo soliti lavorare [e] che ci appaiono come ovvi», ma che in realtà «racchiudono in sé una quantità di indicazioni storiche chiarificatrici» (GW 1, 15 / VM, 43). In maniera sintetica ma assolutamente non superficiale, Gadamer delinea quindi la storia del significato assunto nel corso dei secoli da tali nozioni fondamentali, evidenziando soprattutto un dato che ai suoi occhi è estremamente significativo ma anche molto preoccupante, e cioè la progressiva perdita da parte di tali «concetti-guida umanistici» del contenuto morale, conoscitivo ed educativo insito in essi.

Particolarmente significativo, anche ai fini del nostro discorso, è lo sviluppo subito secondo Gadamer dal concetto di *sensus communis*, il quale andrebbe inteso più come un «concetto latino» legato alla «vita politica e sociale» che come il «concetto greco [della] *koiné dynamis*», e nel quale soprattutto «si fa sentire [chiaramente] un tono critico, diretto contro la speculazione teorica dei filosofi [o] contro la scienza moderna» (GW 1, 28 / VM, 69). Secondo il suo significato principale ed originario, cioè, il *sensus communis* rappresenterebbe «il senso che fonda la comunità (*der Sinn, der Gemeinsamkeit stiftet*), [il] senso per il giusto e per il bene comune (*Sinn für das Rechte und das gemeine Wohl*), che vive in tutti gli uomini, che si acquista nel vivere comune e che viene determinato attraverso gli ordinamenti e gli scopi della vita sociale» (GW 1, 26-28 / VM, 65-69). Per mostrare come un tale significato retorico-politico del *sensus communis*, formatosi sostanzialmente in epoca ellenistica, si sia in qualche modo conservato nel corso dei secoli, Gadamer si appoggia principalmente alla testimonianza fornita da una serie di importanti pensatori settecenteschi: in particolare, Vico e Shaftesbury. Egli infatti «connette la concezione di Vico del *sensus communis* con quella di Shaftesbury, al fine di mostrare come esso sia una “virtù di buon comportamento sociale” e, inoltre, come esso sia la base di una dottrina morale in seguito sviluppata da Hutcheson e Hume»³³⁶.

Secondo Gadamer, dunque, ancora nella prima metà del XVIII secolo «una ininterrotta tradizione di cultura retorico-umanistica» – la quale insegnava «da tempo immemorabile che le possibilità del dimostrare e dell’insegnare razionali non esaurivano completamente l’ambito della conoscenza (*die Möglichkeiten des rationalen Beweisens und Lehrens den Kreis der Erkenntnis nicht voll ausschöpfen*)» – non si era ancora «venuta indebolendo» e disponeva di un «non ancora perduto valore» (GW 1, 29

³³⁶ D. P. Verene, *Gadamer and Vico on Sensus Communis and the Tradition of Human Knowledge*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 141.

/ VM, 71) al quale ci si poteva riferire. Il momento di svolta, se così si può dire, si ha invece «nell'Illuminismo tedesco, [nella] filosofia tedesca dell'epoca di Kant e di Goethe», allorché il concetto di *sensus communis* subisce un «sostanziale svuotamento e [una] intellettualizzazione (*inhaltliche Entleerung und Intellektuierung*)», venendo cioè ripreso ma, al contempo, «spogliato completamente del suo aspetto politico [e] significato critico» (GW 1, 32-35 / VM, 77-83). Se infatti «dall'uso che Vico e Shaftesbury fanno di questo concetto emerge che il *sensus communis* non è anzitutto una facoltà formale, una capacità spirituale che si tratta di esercitare, ma implica sempre già un insieme di giudizi e di criteri che lo qualificano sul piano del contenuto», per contro «nel settecento tedesco [...] il *sensus communis* [viene] connesso in modo strettissimo con il concetto di Giudizio [o] facoltà di giudicare (*Urteilkraft*)» e, in ultima analisi, ricondotto «all'ambito del giudizi estetico (*auf das ästhetische Urteil*)» (GW 1, 36-37 / VM, 85-87).

Evidentemente, la figura che Gadamer ha in mente è ancora una volta il Kant della *Critica del Giudizio*: e non a caso questa parte di *Verità e metodo*, dedicata alla svalutazione subita dai «concetti-guida umanistici» dal Settecento in avanti, è per così dire “propedeutica” ed intimamente connessa a quella dedicata alla «soggettivizzazione dell'estetica nella critica kantiana». Scrive infatti Gadamer: «la ripresa del concetto che opera Kant [...] ha un'accentuazione affatto diversa. Il fondamentale significato morale del concetto (*der grundlegende moralische Sinn dieses Begriffs*) non trova più presso di lui alcuna collocazione sistematica. [...] Il concetto di *sensus communis* viene in lui completamente separato dalla filosofia morale», e persino «di tutta la ricchezza di quello che si potrebbe chiamare una facoltà sensibile del giudicare (*ein sinnliches Urteilsvermögen*) non resta altro, per Kant, che il giudizio estetico di gusto (*nur das ästhetische Geschmacksurteil*). [...] Il vero senso comune dunque, dice Kant, è il *gusto*» (GW 1, 38-39 / VM, 89-91). Il quale «gusto (*Geschmack*)», a sua volta, viene a subire una significativa «restrizione (*Einengung*)», essendo esso in origine «piuttosto un concetto *morale* [e] un fenomeno sociale di primissimo piano», laddove invece con Kant si assiste alla «limitazione del fenomeno del Giudizio al bello» ed all'esautorazione «dal centro di attenzione della filosofia [del] più vasto concetto empirico di gusto (*allgemeinerer Erfahrungsbegriff des Geschmacks*) e [della] attività

della capacità di giudizio nel campo del diritto e della morale (*Tätigkeit der ästhetischen Urteilskraft im Bereich von Recht und Sitte*)» (GW 1, 40-46 / VM, 93-105)³³⁷.

«Tutto ciò», conclude Gadamer, «ha un'importanza difficilmente esagerabile» (GW 1, 46 / VM, 105). Al di là infatti degli effetti immediati che le dottrine kantiane – almeno, secondo l'interpretazione propostane da Gadamer, la quale come abbiamo visto ha suscitato non poche obiezioni e perplessità – avrebbero esercitato nel corso dell'Ottocento e del Novecento sull'autocomprensione dell'estetica e delle scienze dello spirito, ciò che più in generale verrebbe ad espressione in tali dottrine non sarebbe altro che la progressiva perdita di validità e significato del sapere pratico-morale nei confronti di quello teorico-tecnico incarnato nella modernità dalle scienze naturali matematico-sperimentali. Ciò naturalmente non significa che Gadamer misconosca il grande sforzo compiuto da Kant per tenere ben distinto il sapere della ragion pura da quello della ragion pratica, né che egli ignori l'attenzione con cui il filosofo di Königsberg distingue il piano dell'«imperativo categorico incondizionato del dovere morale» da quello degli «imperativi ipotetici [e] condizionati della prudenza (*Klugheit*) dove la razionalità strumentale domina incontrastata» (E, 151 / EE, 122). Quello che Gadamer contesta è piuttosto il fatto che Kant, per assicurare una fondazione assoluta al proprio discorso morale, abbia di fatto operato una delegittimazione della grande eredità della tradizione umanistica, nella quale però agiva «sempre il riconoscimento aristotelico del modo di essere proprio del sapere pratico (*Seinsweise des sittlichen Wissens*)», della specificità del «sapere pratico [della] *phronesis* [che] è un altro genere di sapere (*eine andere Art Wissen*) [...] orientato alla situazione concreta» e teso a «cogliere le “circostanze” nella loro infinita varietà» (GW 1, 27-29 / VM, 67-71). Ecco

³³⁷ A questo proposito, mi sembra interessante segnalare come una lettura di segno diverso rispetto a quella di Gadamer – seppure probabilmente del tutto indipendente da quest'ultima – sia stata proposta da Hannah Arendt nelle sue *Lectures on Kant's Political Philosophy* tenute alla New School for Social Research di New York nell'autunno 1970 e pubblicate postume nel 1982 (cfr. H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, il Melangolo, Genova 2005). Al contrario di Gadamer, infatti, la filosofa di Hannover scorge proprio nell'analisi kantiana dei concetti di gusto, immaginazione e senso comune la radice per una possibile estensione del giudizio estetico di gusto all'ambito politico: «se da una parte [cioè] entrambi gli allievi di Heidegger condividono l'assunzione del giudizio riflettente come modalità di pensiero diversa da quella cognitiva, l'operazione arendtiana si configura come diametralmente opposta a quella compiuta dall'autore di *Verità e metodo*. Molto schematicamente si può dire che la Arendt riconosce una potenzialità politica – sebbene *sui generis* – a quello stesso *sensus communis* kantiano del quale Gadamer aveva constatato la de-politicizzazione» (S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 342).

allora che il progetto gadameriano di un recupero della specificità della *praxis* e della *phronesis* – di contro alla tendenza moderna ad appiattare queste ultime sul piano della *poiesis* e della *techne* – include anche (o meglio coincide con) una complessiva riabilitazione della tradizione umanistica, considerata in tutto il suo valore conoscitivo, educativo, formativo, morale e politico³³⁸.

Non a caso, allora, in alcuni dei suoi scritti politicamente più “impegnati” successivi a *Verità e metodo* Gadamer insiste più volte sul fatto che, in «una democrazia burocratica (*bürokratische Demokratie*) [come] la nostra», la quale scivola ogni giorno di più nell’«anonimizzazione (*Anonymisierung*) [e] nell’illibertà»³³⁹ e nella quale «la fede negli esperti» fa temere «che la capacità di decisione mediante il buon senso scompaia dal mondo», si deve assolutamente «ridare legittimità [alla] forza dell’intelletto [e] della sensibilità umana, [alla] *Bildung*», alla capacità di «scelta critica [e] autocritica»: insomma, alla dimensione del *sensus communis* inteso come «senso delle situazioni concrete, [...] virtù civile», senso di «responsabilità per l’intera società»³⁴⁰. Senso comune, capacità di giudizio, *phronesis* e *bon sens* diventano così praticamente sinonimi in riferimento all’unico grande compito che Gadamer, nell’epoca dell’«incapacità di comunicare» e degli «ingegneri sociali che producono modelli

³³⁸ In tale scenario, un ruolo particolarmente importante può essere svolto secondo Gadamer dall’arte e dalla letteratura intesi quali insostituibili mezzi di educazione e formazione dell’uomo. «Il grande compito per il futuro, al quale ciascuno di noi deve fornire il proprio piccolo contributo», è infatti quello di costruire «una nuova solidarietà. [...] In ciò consiste fundamentalmente quel che noi chiamiamo educazione e formazione, [ed] appartiene in primo luogo [alla] cultura (*Bildung*) ciò che ci comunica l’arte» (H. G. Gadamer, *Bildende und sprachliche Kunst am Ende des XX. Jahrhunderts*, in K. Manger (a cura di), «*Zukunft ist Herkunft*», Friedrich Schiller Universität, Jena 1997, pp. 60-61). Nell’«arte figurativa, [nel] linguaggio poetico (*dichterische Sprache*)» e, soprattutto, «nel linguaggio della musica» che non è «angustiato dal limite insito nella traducibilità (*Grenze aller Übersetzbarkeit*), [la] reciprocità propria dell’essere umano (*alles Miteinander des Menschseins*) giunge a una partecipazione immediata», dando così un contributo alla nostra «integrazione e differenziazione» (GW 10, 283 / ERM, 557). Su questo argomento, si veda l’interessante contributo di G. Warnke, *Literature, Law, and Morality*, in B. Krajewski (a cura di), *Gadamer’s Repercussions*, cit., pp. 82-102 – nel quale si analizza «il contributo di Gadamer [sulla] relazione tra l’interpretazione letteraria e la sfera del diritto e della morale», ponendolo anche produttivamente a confronto con le proposte di altri studiosi (Richard Posner, Alexander Nehamas e soprattutto Martha Nussbaum).

³³⁹ *Über den Ernst des Fehlens von Festen. Hans-Georg Gadamer im Gespräch mit Rainer Buland*, in «Homo Ludens», 8, 1998, pp. 39-41.

³⁴⁰ *Il «sensus communis» contro la tecnocrazia. Colloquio con Hans-Georg Gadamer a Ziegelhausen*, in C. Grossner (a cura di), *I filosofi tedeschi contemporanei*, cit., pp. 270-279.

sociali senza produrre libertà», indica chiaramente come assolutamente fondamentale e ineludibile: il recupero della «libera comunicazione», del «dialogo [in] tutto il suo valore, [della] decisione personale dei singoli individui» (UD, 89-101), insomma di quella «capacità di giudizio (*Urteilstkraft*)» che nel «mondo della nostra esperienza» ci consente «di rapportarci criticamente a ogni convenzione (*jeder Konvention gegenüber kritisch zu verhalten*)» (GW 2, 204 / VM 2, 172).

Alla fine, dunque, ad onta di ogni interpretazione ancora legata al pregiudizio conservatore che grava su Gadamer, mi sembra che emerga indubitabilmente il tratto “illuminista” – seppure di un illuminismo molto particolare, come abbiamo visto alla fine della seconda sezione, in quanto critico verso i “dogmi” dello stesso illuminismo moderno – insito nel suo pensiero. Egli infatti insiste moltissimo sul fatto che oggi «c’è bisogno dell’esercizio del giudizio (*Urteilsschulung*) e del coraggio per il proprio giudizio (*Mut zum eigenen Urteil*). [...] Abbiamo bisogno di coltivazione e di cura soprattutto nell’imparare la libertà del nostro proprio giudizio (*Freiheit zum eigenen Urteil*). [...] Il nostro compito è quello di sviluppare le forze del pensiero indipendente e del giudizio personale (*die Kräfte des selbstständigen Denkens und des eigenen Urteils*) che non mancano in noi, ma che sono minacciate dalle strutture di una società iper-rationalizzata (*Strukturen einer durchrationalisierten Gesellschaft*)» (HE, 173-175 / RP, 193-195). «Tanto più le forme di organizzazione della vita vengono modellate razionalmente», prosegue Gadamer, «tanto meno viene esercitata e addestrata nel singolo la capacità di giudicare razionalmente (*vernünftiges Urteil*). [...] Lo sviluppo della civiltà moderna» fa sì che «vengono adeguatamente coltivate le virtù dell’adattamento e della capacità di inserimento (*die Tugenden der Anpassung und Einpassung*) e che altrettanto convenientemente venga trascurata l’autonomia nella formazione dei giudizi e nell’agire basato sulla propria valutazione (*die Selbstständigkeit der Urteilsbildung und des Handelns nach eigenem Urteil*)» (GW 4, 256 / DNS, 24). L’«intero apparato organizzato della manipolazione di massa limita la nostra capacità di giudizio [e] l’automatismo del processo di civilizzazione di tutta la nostra vita non ci dà più così facilmente la sensazione di avere giudizio e di doverci credere capaci di giudicare»: occorre allora che «nonostante la consapevolezza dei nostri limiti e dei nostri pregiudizi pensiamo e giudichiamo autonomamente [...] in tutte le decisioni della nostra esperienza di vita», occorre «lo sviluppo della capacità umana di scelta e di giudizio» (LT, / ET, 107-109). Sotto questo punto di vista, pertanto, credo si possa convenire sul fatto che, «di per sé, [...] richiamarsi all’illuminismo come

unvollendetes Projekt» (come fa Habermas) «non [sia] più progressista del richiamo [gadameriano] all'umanesimo» che mira al «telos del dialogo [e] per l'istante si misura con il suo opposto, l'assenza di dialogo e l'interruzione della conversazione che minaccia costantemente ogni atto di conferimento di senso»³⁴¹.

4.3. Verso una nuova solidarietà: il valore del dialogo e l'ideale regolativo della libertà.

Alla luce di quanto abbiamo appena visto, mi sembra evidente che il pensiero di Gadamer, soprattutto se valutato dal punto di vista dei suoi risvolti etici e politici, risulta difficilmente riassumibile sotto le categorie del tradizionalismo, del conservatorismo e dell'anti-illuminismo: categorie che, per contro, sono state ripetutamente utilizzate da parte degli interpreti, soprattutto dopo il dibattito intercorso tra Gadamer, Apel, Habermas e altri studiosi sul tema *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Tra i motivi alla base di questa interpretazione, come si è visto già alla fine della seconda sezione di questo lavoro, bisogna indubbiamente menzionare il fraintendimento della riabilitazione gadameriana di concetti quali pregiudizio, autorità e tradizione: una riabilitazione che infatti è stata letta come un attacco frontale diretto contro i principi del pensiero illuministico e, in fondo, della stessa modernità.

Dalla nostra analisi, però, è emerso *in primo luogo* come Gadamer non abbia mai inteso mettere in discussione il senso complessivo e il valore dell'esperienza della modernità in quanto tale, bensì solamente la “distorsione” nel segno dello scientismo

³⁴¹ M. Ferraris, *Gadamer. L'umanesimo tra memoria e promessa*, in «aut aut», 242, 1991, pp. 74-76. A questo proposito, mi sembra interessante notare come un tale pregiudizio conservatore abbia sostanzialmente accomunato, nel corso degli anni, la ricezione del pensiero di Gadamer tanto negli ambienti neo-illuministi o marxisti influenzati da Habermas quanto negli ambienti poststrutturalisti o decostruzionisti influenzati da Derrida (ambienti che a loro volta, com'è noto, si sono contrapposti l'un l'altro in una dura polemica). Coglie giustamente questo punto lo studio di I. Scheibler, *Gadamer: between Heidegger and Habermas*, Rowman & Littlefield, Lanham 2000 – dove si legge: «Gadamer viene presentato come un conservatore non soltanto dalla sinistra modernista (Habermas) ma anche dai critici postmoderni (Derrida e Vattimo). Ma due dei concetti fondamentali dell'opera di Gadamer, tradizione e linguaggio, non hanno colpa per l'accusa di conservatorismo mossa contro di essi. Al contrario, essi possiedono un significato ed un carattere critico per un ampio numero di dibattiti contemporanei sulla natura della modernità» (*Ivi*, p. 1).

che l'epoca moderna avrebbe conosciuto soprattutto dalla fine del Settecento in poi; *in secondo luogo*, come il suo concetto di tradizione non sia affatto statico bensì intrinsecamente dinamico (ossia non consista affatto in una serie di norme, modelli o contenuti tramandati che, in quanto tali, sarebbero da assumere come validi, bensì consista essenzialmente in un processo di trasmissione di saperi e pratiche culturali che è virtualmente infinito ed al quale dunque noi stessi prendiamo costantemente parte ed apparteniamo)³⁴²; *infine*, come nel corso degli anni la sua filosofia ermeneutica, con il progressivo incremento del proprio interesse per i fenomeni etici, sociali e politici, abbia anche provveduto ad un opportuno recupero di concetti quali *phronesis*, *Urteilkraft*, libertà e autonomia critica.

Quel che Gadamer sembra suggerire è il bisogno di recuperare entrambe le dimensioni in cui si gioca il complesso della nostra esperienza pratica nel mondo: *da un lato*, il senso per il contesto che fa da sfondo ad ogni nostra decisione e azione morale (contesto per definire il quale è possibile impiegare categorie quali autorità, tradizione, solidarietà o *ethos*), e *dall'altro* il senso per la razionalità pratica, la capacità di scelta e l'applicazione autonoma del sapere pratico alle singole circostanze concrete della vita. Di qui, dunque, la duplice esigenza che negli scritti di Gadamer, dagli anni Settanta in poi, affiora costantemente e ripetutamente: quella di una rinnovata attenzione ed educazione al giudizio critico – in un'epoca segnata al contrario da vistose tendenze all'uniformazione e al conformismo – e quella di una nuova coesione sociale, di una nuova solidarietà. Lungi dall'escludersi reciprocamente, infatti, per Gadamer la coltivazione di una solida individualità e la costruzione di un'autentica solidarietà

³⁴² Per contro, come è stato notato, «Habermas interpreta la considerazione gadameriana della tradizione come una ipostatizzazione delle tradizioni esistenti [e] ritiene che Gadamer – nel riabilitare il pregiudizio, l'autorità e la tradizione – non ammetta il principio per cui si può criticare la tradizione»: ma ciò, evidentemente, corrisponde «quasi a una visione caricaturale del pensiero di Gadamer. [...] Se Habermas non avesse avuto la tipica reazione automatica di sussulto che hanno i modernisti quando sentono le parole *autorità* e *tradizione*, si sarebbe potuto rendere conto [...] che anche Gadamer, al pari di lui stesso, approva il principio del dialogo e della comunicazione» (I. Scheibler, *Gadamer: between Heidegger and Habermas*, cit., p. 2). Ironicamente, Gadamer commenta che «secondo [lui] alla critica dell'ideologia mancava la critica all'ideologia della stessa critica dell'ideologia (*an der Ideologiekritik fehlte die Ideologiekritik an der Ideologiekritik*)», così come «alla professione dell'illuminismo mancava la critica all'illuminismo»: quindi aggiunge che «la teoria del consenso di Habermas ha ovviamente dei punti in comune col [suo] pensiero, in quanto anche [lui] crede che gli uomini, in quanto esseri ragionevoli (*vernünftige Wesen*), possano sempre trovare possibilità di intesa reciproca» (*Interview. Cord Barkhausen spricht mit Hans-Georg Gadamer*, cit., pp. 97-98).

risultano compatibili e rappresentano anzi un vero e proprio “imperativo” che la nostra società, se non vuole ulteriormente scivolare nella crisi o addirittura nella catastrofe, deve assolutamente porsi e perseguire con risolutezza³⁴³.

Ecco allora che, in ultima analisi, la prospettiva che emerge dall’intera riflessione gadameriana sui problemi etici e politici del nostro tempo è fondamentalmente quella del dialogo, quella cioè della necessità di superare l’«incapacità di comunicare (*Unfähigkeit zum Gespräch*)» che secondo Gadamer affligge la nostra condizione attuale. È proprio attraverso il dialogo, infatti, che diventa possibile esercitare la propria ragionevolezza ed il proprio giudizio e, al contempo, sviluppare un’autentica condivisione con gli altri sino a giungere ad un’autentica *Horizontverschmelzung*, cioè ad un’intesa il più possibile priva di costrizioni e fondata sul riconoscimento reciproco tra i *partner* del dialogo. Ed è proprio nell’ideale di un «dialogo [come] intesa sulla cosa (*Verständigung über die Sache*)» (GW 5, 30 / SP 1, 35), non sottoposto a regole metodiche né per quel che è possibile a vincoli di tipo ideologico, e capace di mettere in discussione i pregiudizi di ciascun partecipante al “gioco” (pur nella consapevolezza dell’impossibilità di una loro completa rimozione, stante l’ineludibile finitezza e

³⁴³ Su concetti come quelli di «solidarietà (*Solidarität*)», «comunanza (*Gemeinsamkeit*)» e «amicizia (*Freundschaft*)», Gadamer insiste molto nei suoi scritti più “politici”, affermando chiaramente che «nella società moderna [...] mancano le condizioni basilari della comunità umana (*grundlegende Bedingungen menschlicher Gemeinschaft*)» e si assiste alla «perdita di ogni solidarietà» (LT, 134-135 / ET, 100-101). «La nostra democrazia rappresentativa ci desta ora parecchie preoccupazioni» – scrive Gadamer nel saggio *Freundschaft und Solidarität* – «perché il nostro elettorato manca di solidarietà. [...] Viviamo in questa epoca della responsabilità anonima (*Zeitalter der anonymen Verantwortlichkeit*), che grazie alla propria arte organizzativa ha poi portato ad un mondo di reciproca estraneità (*eine Welt gegenseitiger Fremdheit*). [...] In questa situazione ci dobbiamo chiedere che cosa solleciti la solidarietà [e] dobbiamo essere in chiaro che sul fatto che tutti quanti partecipiamo all’amicizia e alla solidarietà, e che dobbiamo anche difendere queste due cose inseparabili» (HE, 57-64 / RP, 65-73). «Sotto lo stimolo della necessità», di fronte a fatti come «la crisi ecologica [o] l’insensato uso di armi atomiche» che mettono «in gioco il nostro stesso destino sulla terra», bisogna assolutamente «ritrovare [...] una nuova solidarietà. [...] E proprio come noi, di fronte al convulso sviluppo della nostra civiltà tecnologica (*überreizter Fortschrittsprozeß unserer technischen Zivilisation*), non ci accorgiamo di quegli elementi stabili, immutabili, presenti nella nostra convivenza sociale, allo stesso modo potrebbe accadere per il nuovo risveglio di una coscienza della solidarietà. [...] Credo davvero che nuove forme di solidarietà vengano oggi riscoperte e che la solidarietà potrebbe realmente diventare, in una società del futuro, l’elemento di coesione dell’umanità. [...] La prassi è trattarsi ed agire nella solidarietà (*Praxis ist Sich-Verhalten und Handeln in Solidarität*)» e quest’ultima «è perciò la condizione determinante ed il fondamento di ogni ragione sociale» (GW 4, 227-228 / RES, 83-85).

condizionatezza dell'essere umano): è proprio in un tale ideale dialogico, dicevo, che tutte le molteplici dimensioni dell'ermeneutica filosofica su cui ci siamo sin qui soffermati vengono in qualche modo a convergere ed a riunificarsi.

Alla fine, dunque, l'ermeneutica di Gadamer si rivela essere un'autentica *filosofia del dialogo*, là dove quest'ultimo è inteso sia come la dimensione più profonda ed "infondabile" della nostra esistenza – "infondabile" perché in realtà non bisognoso di fondazione ma anzi fondamento del nostro stesso «essere nel mondo», data la nostra costitutiva «condizione intersoggettiva (*intersubjektive Verfassung*)»³⁴⁴ –, sia come il *telos* naturale cui spontaneamente tende ogni nostro sforzo di comprensione. Come abbiamo già visto, infatti, per Gadamer «il linguaggio è dialogo (*Sprache ist Gespräch*)» (GW 8, 369 / L, 117), «il linguaggio ha la sua vera realtà solamente nel dialogo»³⁴⁵ e noi stessi – afferma il filosofo tedesco con una certa enfasi – «siamo [un] dialogo vivente» (UD, 52). Tutto ciò, indubbiamente, ha delle conseguenze molto

³⁴⁴ Utilizzo questa espressione facendo riferimento al recente contributo di J. Habermas, *La condizione intersoggettiva*, Laterza, Roma-Bari 2007, in particolare pp. 21-100 (capitolo *Agire comunicativo e ragione detrascendentalizzata*, nel quale viene rapidamente presa in esame anche la posizione di Gadamer, ponendola produttivamente a confronto con altri importanti approcci contemporanei ai problemi del linguaggio, della comprensione e dell'intesa intersoggettiva). In realtà, riguardo al concetto di intersoggettività, bisogna dire che esso va impiegato con una certa cautela, tenendo conto della diffidenza spesso mostrata da Gadamer verso tale concetto, «dietro al [quale] si trova indubbiamente il concetto di soggettività» e dunque «il primato dell'autocoscienza [caratteristico] nel pensiero moderno» (GW 10, 88-90 / ERM, 169-173). In particolare, Gadamer evidenzia spesso come nell'«uso linguistico [del] concetto di "intersoggettività"» si rendano visibili le «carenze concettuali proprie di Husserl», il quale da un lato avrebbe giustamente «chiamato in causa [...] il significato dell'intersoggettività per la costituzione del mondo», ma dall'altro sarebbe rimasto troppo attaccato all'«orientamento secondo la soggettività (*Orientierung an der Subjektivität*)», cadendo così in «un dogmatismo stupefacente» e in «una costruzione molto artificiosa» (GW 10, 94-95 / ERM, 181-183). Per questo motivo, in un'intervista, al suo interlocutore che afferma: «la filosofia ermeneutica tematizza il dialogo come la nostra capacità di intersoggettività razionale», Gadamer replica ironicamente dicendo: «se mi si potesse risparmiare il concetto di intersoggettività, del tutto fuorviante, un soggettivismo raddoppiato!» (HÄP, 41 / DCG, p. 45). Ad ogni modo, mi sembra che il concetto, una volta tenute presenti queste precisazioni, si adatti bene al discorso gadameriano sul comprendere, tanto più che egli stesso in diverse occasioni accenna esplicitamente al fatto che «il processo della comprensione si radica [...] nella sfera della comunicazione intersoggettiva» (GW 2, 431 / VM 2, 107) ed al rapporto tra «l'intersoggettività del linguaggio (*die Intersubjektivität der Sprache*) [e] l'intersoggettività della comprensione del mondo (*die Intersubjektivität des Weltverstehens*)» (GW 5, 53 / SP 1, 61).

³⁴⁵ H. G. Gadamer, *Reply to Francis J. Ambrosio*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 274.

importanti ed interessanti sui risvolti etico-politici che stiamo cercando di analizzare in quest'ultimo capitolo della nostra ricerca. Infatti, ad onta di ogni «pregiudizio conservatore, per non dire “reazionario”, contro l'ermeneutica [di] Gadamer»³⁴⁶, l'emergere del paradigma dialogico come autentico “cuore” dell'ermeneutica gadameriana mette invece in evidenza come essa incarni chiaramente un ideale di pensiero intrinsecamente liberale e democratico³⁴⁷.

Ciò è stato colto da alcuni interpreti, i quali giustamente hanno sottolineato che «Gadamer è fondamentalmente un liberale», il quale ritiene che vi siano «tipi differenti di razionalità [e] che il tipo di razionalità sul quale si basano le comunità umane libere

³⁴⁶ J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer e il mondo francese*, in AA.VV., *Incontri con Hans-Georg Gadamer*, Bompiani, Milano 2000, p. 122.

³⁴⁷ Chiaramente, l'origine di un tale paradigma dialogico del pensiero ermeneutico va rinvenuto «in Platone», la cui «teoria della *dialettica* [è] la teoria della reale possibilità del *dialogo*» (GW 5, 158 / SP 1, 3). Gadamer infatti non si stanca mai di sottolineare «la connessione di dialogo e dialettica» e di ricordare come «la vera origine [della] dialettica platonica [stia] nella specifica forma socratica di attuazione del dialogo. [...] La dialettica vive della forza intrinseca all'intesa dialogica, della partecipazione comprendente dell'altro (*verstehendes Mitgehen des anderen*), [della] comune disponibilità a porre domande [per] raggiungere [un] accordo in merito alla cosa, [cioè] un'intesa obiettiva (*sachliche Verständigung*)» (GW 5, 15, 29 / SP 1, 17-34). La stessa *phronesis*, peraltro, viene «enfaticizzata» da Gadamer «non semplicemente nel senso di una virtù», ma nel senso «del dialogo, [...] del non commettere ingiustizia verso l'altro nel dialogare», dell'agire insieme comunicativamente in vista dell'intesa, pervenendo così ad un'autentica «trasvalutazione dell'etica in senso dialogico» (UD, 23-30, 52). Evidentemente, tutto ciò si collega anche ad un'interpretazione della filosofia politica di Platone che non vi scorge affatto una forma di pensiero autoritario: il concetto chiave di cui si serve Gadamer a tal proposito è quello di «utopia», intesa come «una sorta di allusione da lontano (*eine Form der Anzüglichkeit aus der Ferne*). Essa non è anzitutto un progetto per l'azione, ma una critica del presente. [...] La *Repubblica* di Platone o le sue *Leggi* [...] non sono altro che un'immagine del presente e delle sue debolezze», la quale allude in maniera velata e metaforica ad «un'autentica solidarietà, un'autentica comunità» (GW 4, 223-224 / RES, 77-78). Gadamer sviluppa più ampiamente questa lettura soprattutto nei saggi *Platos Staat der Erziehung* del 1942 – nel quale infatti «lo Stato ideale di Platone» viene definito «una costruzione ideale, un'utopia lontana da ogni realtà (*ein von allen Wirklichkeiten fernes Idealgebilde, eine Utopie*), [uno] Stato educativo [che] rimanda alla vivente realtà e comunità pedagogica che stava a cuore all'Accademica platonica» (GW 5, 249-251 / SP 1, 219-221) – e *Platos Denken in Utopien* del 1983 – nel quale egli, sulla base di attente considerazioni filosofiche e filologiche sul «genere letterario dell'utopia [al quale] appartiene la *Repubblica*» e sul «pensare in utopie [e] in metafore [come] forme “mitiche” di esposizione del pensiero platonico», prende apertamente posizione contro l'interpretazione del «Platone totalitario» proposta da Karl Popper in *The Open Society and its Enemies* (GW 7, 275-281 / ASP, 70-79).

[sia] in linea di principio universale»³⁴⁸. Ma soprattutto ciò corrisponde in pieno alla visione che lo stesso Gadamer ha sempre avuto della propria “collocazione” politica, e cioè «non come un conservatore di destra, bensì come un liberale»³⁴⁹: «l’etichetta che Habermas mi appioppa di rappresentante del vecchio conservatorismo tedesco» – dichiara infatti il filosofo di Marburgo – «è assolutamente fuori luogo» e si fonda sull’incapacità di «distinguere il senso dell’autorità dall’autoritarismo» (UD, 101). Così, alla fine, se ne può concludere che «l’ermeneutica e la democrazia non si escludono affatto – come invece spesso si ritiene – ma anzi sussistono buone ragioni per considerare l’ermeneutica filosofica come *una filosofia della democrazia e del pluralismo*»: già il semplice fatto che «il nucleo centrale dell’ermeneutica» sia identificabile nell’«intuizione che “l’altro potrebbe avere ragione”» – e, quindi, in un «*principio di apertura e di tolleranza*» – sembra infatti corrispondere pienamente all’idea «di una “società aperta” nel senso popperiano del termine»³⁵⁰. E non a caso, nelle lezioni tenute a Napoli nel gennaio 1990 sul tema *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, facendo riferimento agli straordinari avvenimenti politici verificatisi pochi mesi prima, Gadamer dichiara: «siamo testimoni, in questi mesi, di come i regimi comunisti dell’Est siano caduti proprio perché a essi manca il consenso del popolo. Il

³⁴⁸ C. H. Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1996, pp. 102-103.

³⁴⁹ «...*die wirklichen Nazis hatten doch überhaupt kein Interesse an uns*». Hans-Georg Gadamer spricht mit Dörte von Westernhagen, in «Das Argument», 182, 1990, p. 546. Su questo argomento, si vedano anche le interessanti considerazioni svolte da Robert R. Sullivan – uno dei pochi interpreti che si siano esplicitamente interessati alla rilevanza etico-politica del pensiero di Gadamer – il quale si chiede se davvero, come spesso si ritiene, «la visione gadameriana di un *ethos* politico vincolante sia propriamente ostile [al] liberalismo», e risponde che ovviamente non è così: il problema è che «il tipo di liberalismo al quale si è abituati nel mondo di lingua inglese è il liberalismo anglosassone [che] da Locke a Mills sino a Rawls ha privilegiato o perlomeno accettato il perseguimento dell’interesse individuale come requisito centrale della modernità. [...] Ma da ciò non ne consegue che il programma gadameriano [...] di ricostruzione di un “*ethos* politico vincolante” sia illiberale. [Infatti] sin da quando Wilhelm von Humboldt fu ministro dell’istruzione nel governo prussiano, c’è stata una sorta di tradizione liberale tedesca che si è focalizzata sullo sviluppo educativo dell’individuo ed ha sminuito lo sviluppo della proprietà tipicamente anglosassone, [e] Gadamer si trova pienamente in armonia con questa forma di liberalismo tipicamente tedesco» (R. R. Sullivan, *Gadamer’s Early and Distinctively Political Hermeneutics*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, cit., pp. 252-253).

³⁵⁰ I. M. Fehér, *Gibt es die Hermeneutik? Zur Selbstreflexion und Aktualität der Hermeneutik Gadamerischer-Prägung*, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 2, 1996, pp. 252-258 (corsivi miei).

mio non è pregiudizio anticomunista. Ma non c'è dubbio che un governo può reggersi, alla lunga, solo sul consenso popolare, e questo non può avvenire che in una democrazia di tipo occidentale» (MET, 72)³⁵¹.

In un mondo come quello attuale, segnato da contrapposizioni tra mentalità e culture diverse che, alla fine, sempre più spesso sfociano in un aperto conflitto regolato solamente dai rapporti di forza e di potere, una prospettiva ermeneutica come quella di Gadamer – la quale per contro si appella alla «saggezza che consiste nel cercare il comune accordo o consenso nel pieno rispetto dell'altro» ed alla «buona volontà [di] non essere prevenuti su nulla circa gli altri», al fine di «giungere a un autentico consenso, a un'autentica comprensione» (UD, 60-61) – sembra allora acquistare una rinnovata validità ed una straordinaria attualità. Ciò è particolarmente evidente nel caso della «nozione di “fusione degli orizzonti”», la quale «indica che possiamo aprirci dialogicamente ad orizzonti rivali, [che] i confini sono espandibili e che in linea di principio, attraverso il dialogo interculturale (inteso in senso spaziale e temporale), possiamo liberarci dalle opinioni della nostra “caverna”»³⁵². Ed a questo proposito mi sembra significativo che un pensatore come Charles Taylor, discutendo i problemi relativi ai rapporti tra civiltà diverse ed auspicando il superamento tanto del «murarsi da soli entro i propri criteri etnocentrici» quanto della «domanda, inautentica e omogeneizzante, di un riconoscimento di uguale valore [...] delle varie culture» –

³⁵¹ Alla luce di queste affermazioni, mi sembra del tutto insostenibile l'idea secondo cui Gadamer considererebbe relative o «non assolute [...] le differenze tra la democrazia occidentale (come quella che si trova in Europa e in Nord America) e la democrazia di regimi monopartitici (come l'Unione Sovietica)», e propugnerebbe in sostanza una «saggezza politica consistente nella prudente accettazione delle differenze ed ineguaglianze», ricadendo così alla fine in una sorta di «realismo politico accompagnato da un'attitudine in qualche modo passiva e quietistica» (D. Misgeld, *Poetry, Dialogue, and Negotiation: Liberal Culture and Conservative Politics in Hans-Georg Gadamer's Thought*, in K. Wright (a cura di), *Festival of Interpretations. Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, State University of New York Press, Albany 1990, pp. 172-173). Decisamente più suggestiva ed appropriata è invece la lettura offerta nel saggio di T. M. Alexander, *Eros and Understanding: Gadamer's Aesthetic Ontology of the Community*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, cit., pp. 323-345 – nel quale, sulla base di una serie di convincenti paragoni tra il pensiero di Gadamer e quello di un pensatore democratico per antonomasia come John Dewey, si evidenzia come «la questione dell'ermeneutica, per come viene concepita da Gadamer, [sia] molto rilevante per la possibilità della democrazia. [...] Qui dunque possiamo scoprire il punto d'incontro dell'ermeneutica e del pragmatismo, [entrambi] interlocutori nella comunità democratica con le sue tradizioni ed i suoi progetti per il futuro» (*Ivi*, p. 343).

³⁵² R. Beiner, *Gadamer's Philosophy of Dialogue and Its Relation to the Postmodernism of Nietzsche, Heidegger, Derrida, and Strauss*, in B. Krajewski (a cura di), *Gadamer's Repercussions*, cit., p. 148.

atteggiamento, quest'ultimo, che egli ascrive soprattutto ai «sostenitori delle teorie neo-nietzscheane [di] politica della differenza, [...] messe insieme frettolosamente [e] derivate in molti casi da Foucault o Derrida» –, abbia esplicitamente affermato che «è necessaria quella che Gadamer ha chiamato “fusione degli orizzonti”»³⁵³. «Dobbiamo imparare a muoverci in un orizzonte più ampio» – prosegue il filosofo canadese – «entro il quale ciò che prima era lo sfondo, dato per scontato, delle nostre valutazioni può essere riclassificato come una delle possibilità esistenti, insieme allo sfondo (diverso) della cultura che ci era prima estranea. La “fusione degli orizzonti” opera attraverso lo sviluppo di nuovi vocabolari comparativi grazie ai quali possiamo articolare questi contrasti» e, se necessario, arrivare «a un giudizio anche attraverso una trasformazione dei nostri criteri»³⁵⁴.

³⁵³ C. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas – C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 55-62. Per un primo approccio al rapporto tra ermeneutica e multiculturalità, si veda il saggio di F. Rodi, *Problemi della comprensione interculturale. Alcune domande critiche alla filosofia ermeneutica*, in M. Gardini, G. Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, cit., pp. 15-30. Un originale contributo su questi problemi è quello di A. Vasilache, *Interkulturelles Verstehen nach Gadamer und Foucault*, Campus, Frankfurt a. M.-New York 2003 – il quale utilizza «gli approcci di Gadamer e Foucault [...] come correttivi reciproci» e cerca di individuare «una base comune [tra] l'ermeneutica gadameriana [e] l'analisi del discorso foucaultiana [...] che renda tali teorie compatibili e soprattutto produttive per la comprensione interculturale» (*Ivi*, pp. 137-139). Presta inoltre notevole attenzione alla «molteplici differenti possibilità di comprensione reciproca» e al contributo che l'ermeneutica può offrire sul «problema oggi estremamente attuale [del] conflitto tra culture diverse» il saggio di H. M. Schönherr-Mann, *Ethik des Verstehens. Perspektiven der Interpretation*, in Id. (a cura di), *Hermeneutik als Ethik*, Fink, München 2004, pp. 181-205.

³⁵⁴ C. Taylor, *La politica del riconoscimento*, cit., pp. 55-56. A proposito di questi problemi, vorrei anche ricordare come Gadamer, soprattutto nelle sue ultime interviste, abbia notevolmente insistito sull'imprescindibilità di «un dialogo tra le grandi religioni del mondo, [di] un'intesa chiarificatrice tra queste religioni. [...] Dobbiamo cogliere questa occasione, dobbiamo preparare e sviluppare questo dialogo, oppure sarà la fine...» (UD, 74-75). Inoltre, mi sembra importante notare come la prospettiva dialogico-ermeneutica, se indubbiamente si fonda sul riconoscimento del valore e della dignità dell'altro, al contempo non presuppone affatto un diniego della propria identità o una “sudditanza” di fronte all'alterità. Secondo Gadamer, infatti, «bisogna guardarsi dal riportare la coesistenza del diverso a un falso spirito di tolleranza, o meglio a un falso concetto di tolleranza. È un errore molto diffuso quello di ritenere che la tolleranza consista nel rinunciare alla propria specificità (*auf dem Eigenen verzichten*) per conferire ugual valore all'altro. [...] La tolleranza non può andare disgiunta dalla forza. Tollerare l'altro non significa affatto che non si debba essere consapevoli della propria irriducibile identità. È anzi proprio la forza, la forza che deriva dalla certezza di quella identità, a rendere possibile la tolleranza. L'esercitarsi in una tolleranza così intesa (*Übung in solcher Toleranz*)» – conclude Gadamer – «mi sembra una buona

Di fronte però agli scenari contemporanei di incontro e scontro di civiltà, è anche evidente che una prospettiva come quella di Gadamer, legata alla «ragion pratica [della] *phronesis*» che in qualche modo è sempre «una razionalità relativa all’*ethos* (*eine ethosrelative Vernunft*)»³⁵⁵, rischia indubbiamente di trovarsi impreparata e per così dire disarmata. Sembra cioè mancare un saldo criterio al quale attenersi per orientare il dialogo e il confronto reciproco, di modo che si apre nuovamente lo scenario di una duplice possibile “deriva” dell’ermeneutica filosofia: verso un completo relativismo (nel caso in cui si prenda atto dell’irriducibile pluralità delle tradizioni e se ne tragga la conclusione dell’egual valore di ciascuna forma di *ethos* rispetto alle altre) o, viceversa, verso un autentico conservatorismo (nel caso in cui, date le stesse premesse, se ne tragga invece la conclusione della preminenza di una forma di *ethos* rispetto alle altre). Come è stato giustamente notato, infatti, «da un punto di vista ermeneutico il tentativo di trovare un qualche “punto archimedeo” incondizionato per valutare le norme e i principi di una certa società fallisce per i limiti della sua stessa prospettiva storica»³⁵⁶. Ritorniamo così pertanto alle domande alle quali Gadamer, come abbiamo visto poc’anzi, aveva cercato di rispondere sia confutando la concezione che vede nell’*ethos* e nella tradizione una riserva di contenuti “statici”, fissi, già dati una volta per tutte ed ai quali ci si deve semplicemente uniformare, sia indicando nella *phronesis* una forma di razionalità non interessata unicamente al reperimento dei mezzi idonei per un determinato fine ma, al contrario, una «ragionevolezza pratica» capace di stabilire gli scopi stessi dell’agire umano. Ciò nonostante, tali risposte sembrano ancora conservare qualcosa di insufficiente o insoddisfacente, dal momento che, pur testimoniando senza dubbio la ferma intenzione di Gadamer di evitare una deriva conservatrice o relativistica del proprio discorso, comunque non sembrano fornire alcuna indicazione specifica sui fini concreti da perseguire nell’agire e, nella fattispecie, nel confronto dialogico con tradizioni e culture differenti.

In realtà, però, questa sorta di *impasse* appare in qualche modo superabile nel momento in cui Gadamer, seppur con molta cautela, sembra effettivamente introdurre nel proprio discorso qualcosa come un principio etico “incondizionato” ed assolutamente valido a prescindere dalle condizioni geografiche, storiche, politiche e

preparazione ai grandi compiti del futuro, [al] problema ormai davvero globale della coesistenza umana sul pianeta» (E, 59 / EE, 44).

³⁵⁵ U. Tietz, *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*, Junius, Hamburg 1999, p. 113.

³⁵⁶ G. Warnke, *Walzer, Rawls, and Gadamer: Hermeneutics and Political Theory*, in K. Wright (a cura di), *Festival of Interpretations*, cit., p. 136.

culturali. Tale principio non è altro che quello della libertà. Ora, come abbiamo già avuto modo di vedere, il problema della libertà sta indubbiamente molto a cuore a Gadamer, il quale vi scorge uno dei principali limiti o “confini” del discorso scientifico. Se infatti l’approccio della scienza – pur avendo elaborato nel corso del tempo concezioni più complesse e articolate del rapporto causale, e pur avendo per certi versi sostituito il modello rigorosamente deterministica con un modello probabilistico in seguito alla “rivoluzione” della fisica quantitativa – rimane comunque legato in linea di principio ad una visione del mondo regolata su rapporti di causa ed effetto, per contro l’esistenza pratica quotidiana di ciascuno di noi risulta incentrata sulla “intuizione” ineliminabile della propria libertà di agire, scegliere e intervenire attivamente nel mondo. Adesso però il discorso sulla libertà viene spostato da Gadamer da un piano per così dire “costitutivo” – relativo cioè alla specifica e peculiare costituzione dell’uomo, unica creatura in grado di “sganciarsi” dal nesso ferreo dei rapporti causali o, perlomeno, di concepirsi libera da tale nesso – ad un piano più propriamente etico e politico, relativo cioè al significato che il concetto della libertà assume per l’orientamento concreto del nostro agire morale. In conseguenza di ciò, muta anche il referente del discorso di Gadamer, passando da Kant a Hegel.

Secondo Gadamer, infatti, è proprio Hegel il pensatore che più di ogni altro ha saputo indicare nella libertà l’ideale “assoluto” e indubitabile – ma al contempo non astratto e asituato, bensì concreto e radicato in un contesto storico effettivo – sul quale ciascuno di noi deve orientarsi³⁵⁷. «Non c’è infatti nessun principio razionale più alto di quello della libertà (*kein höheres Prinzip der Vernunft als das der Freiheit*)», afferma in maniera perentoria l’autore di *Verità e metodo*: «questo pensa Hegel e questo pensiamo

³⁵⁷ Per un’importante lettura che scorge in Hegel un pensiero ancora attuale e strettamente connesso ai «problemi e [alle] aspirazioni del nostro tempo», soprattutto per la sua attenzione verso «la delicata questione della libertà», si veda la monografia di C. Taylor, *Hegel e la società moderna*, il Mulino, Bologna 1984, in particolare pp. 176-235. Secondo Taylor, infatti, «la filosofia di Hegel» non soltanto «svolse un ruolo importante nell’acutizzare il conflitto intorno alla nozione moderna della libertà», ma soprattutto rappresentò «uno dei tentativi più profondi e di più vasto respiro di elaborare una rappresentazione della soggettività incarnata, del pensiero e della libertà che emergono dalla corrente della vita [e] trovano espressione nelle forme dell’esistenza sociale» (*Ivi*, pp. 232-233). Hegel cioè «comprese più profondamente di quanto non abbia fatto la maggior parte dei suoi successori [la] vacuità della libertà assoluta [o] libertà asituata», e per questo motivo ogni «tentativo contemporaneo [...] di determinare la situazione della libertà, [...] di situare la soggettività mettendola in relazione con la nostra vita di esseri sociali e incarnati, senza ridurla a una funzione della natura oggettivata, ci rimanda indietro costantemente a Hegel» (*Ivi*, pp. 215-233).

anche noi. Non possiamo concepire un principio più alto di quello della libertà di ciascuno [e] muovendo da un tale principio ci è [anche] possibile comprendere la storia che accade effettivamente (*die wirkliche Geschichte*) come una lotta per la libertà che sempre si rinnova e non ha mai fine (*als den sich immer wieder erneuerenden und nie endenden Kampf um diese Freiheit*). [...] La storia è contrassegnata proprio dall'imporsi dell'inalienabile principio della libertà, che pure richiede uno sforzo sempre rinnovato per realizzarsi» (VZW, 17-18 / RES, 36-37). Com'è noto, tale principio viene poi «applicato [da] Hegel anche alla storia del mondo [che] in tal mondo [viene] interpretata come storia del progresso della libertà. Mentre in Oriente soltanto uno era libero e tutti gli altri erano suoi servi, e mentre in Grecia soltanto il cittadino era libero e gli altri erano suoi schiavi, con il cristianesimo dapprima e poi con l'età moderna [...] è stata raggiunta la libertà di tutti. [...] Il principio della libertà è irrevocabile e non può venir messo in discussione (*das Prinzip der Freiheit ist unantastbar und unwiderrufbar*)» (VZW, 52 / RES, 65). Evidentemente, però, per Gadamer – il quale, come abbiamo visto alla fine della seconda sezione del nostro lavoro, diffida profondamente di ogni ricostruzione filosofica della storia orientata teologicamente secondo uno schema o un principio universale – affermare che «il principio che tutti sono liberi non potrà mai più essere scosso» non significa affatto proclamare «che la storia è giunta al termine [e] che tutti gli uomini sono liberi», ma semplicemente che «la storia futura non ha bisogno di essere fondata su nuovi principi» e che «il compito di ogni individuo» deve consistere nello «sforzo dell'uomo per tradurre in realtà il principio della libertà (*das Prinzip der Freiheit in die Wirklichkeit umsetzen*)» (VZW, 52-53 / RES, 65)³⁵⁸.

³⁵⁸ Evidentemente, un tale riconoscimento al progressivo – anche se incerto e mai definitivo – cammino della libertà nella storia contribuisce anche a chiarire come la posizione di Gadamer, sebbene rientri indubbiamente in un discorso di critica della modernità, comunque non sia affatto riconducibile ad una forma di antimodernismo (né tantomeno, come abbiamo già visto, ad una forma di postmodernismo). «Sono a favore di politiche e forme di governo che consentano la comprensione reciproca e la libertà tutti» – scrive infatti Gadamer a Richard Bernstein proprio per differenziare la propria posizione da quella di critici più “radicali” come Heidegger o Strauss – e «ciò rappresenta qualcosa di autoevidente per ogni uomo europeo vissuto dopo la Rivoluzione Francese» (*A Letter by Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 264). In questo senso, è stato giustamente osservato che anche «i sostenitori della teoria critica si trovano d'accordo con Gadamer quando afferma che “il principio per cui tutti devono essere liberi non può più esser messo in discussione”. [...] Proprio come Gadamer, i sostenitori della teoria critica a partire da Habermas hanno espresso la speranza che lo spirito del dialogo e della comunicazione aperta possano effettivamente prevalere nella società» (D. Misgeld, *Modernity and Hermeneutics*, cit., p. 173).

Sotto questo punto di vista, pertanto, il concetto di libertà assurge al ruolo di vero e proprio ideale regolativo verso cui devono tendere ogni nostra azione e ogni nostro sforzo di comprensione, e così l'ermeneutica di Gadamer viene a configurarsi come un'autentica *filosofia della libertà*. In un'epoca come la nostra – caratterizzata spesso a un livello teorico da una scarsa attenzione per la questione della libertà (se non addirittura, almeno in certe correnti di pensiero a carattere marcatamente deterministico, da una negazione della sua stessa possibilità) e ad un livello pratico da fondati timori per una possibile diminuzione degli spazi di libertà – l'energico richiamo gadameriano all'insopprimibile esigenza umana per la libertà, l'autonomia e la responsabilità critica acquista dunque un significato ancora più grande e profondo. Infatti, si domanda Gadamer: «chi è veramente libero nella società industriale di oggi, con la sua logica costrittiva e la sua costrizione al consumo che tutto soggioga (*mit ihrem allesbezwingenden Sachzwang und Konsumzwang*)?», aggiungendo che «il cammino dell'umanità verso il benessere universale (*der Weg der Menschheit in den allgemeinen Wohlstand*) non costituisce già di per sé un cammino verso la libertà di tutti (*ein Weg in die Freiheit aller*)», ed anzi ci sono buone ragioni per temere che «esso potrebbe ben diventare un cammino verso la non libertà di tutti (*ein Weg in die Unfreiheit aller*)» (GW 3, 64 / DH, 79). Di fronte ad un tale pericolo, ecco allora che filosofi ed intellettuali devono porsi il compito di denunciare le possibili minacce alla libertà dell'individuo e della società – minacce provenienti sia per così dire dall'esterno col riemergere di integralismi e fondamentalismi religiosi, sia dall'interno delle stesse democrazie occidentali troppo spesso incoraggianti al conformismo e all'adattamento – ed invitare a riscoprire e promuovere il senso e il valore della libertà umana. Proprio per ciò, allora, credo si possa dire che *una filosofia della solidarietà, della libertà e del dialogo* come quella di Gadamer possieda oggi una straordinaria importanza ed attualità: un'attualità che, come ho cercato di mostrare nel corso di questa ricerca, scaturisce direttamente dalla sua capacità di prestare attenzione agli aspetti più critici e problematici del nostro tempo e, attraverso una lucida analisi attenta a non scivolare in alcun tipo di “estremismo”, di avanzare proposte, idee e strategie praticabili per una migliore “convivenza” con la nostra condizione tardo-moderna.

BIBLIOGRAFIA

1. OPERE DI HANS-GEORG GADAMER.

1.1. Gesammelte Werke.

Tra il 1985 e il 1995 sono stati pubblicati presso l'editore J. C. B. Mohr (P. Siebeck) di Tübingen i dieci volumi dei *Gesammelte Werke* di Hans-Georg Gadamer. Dal 1999 le opere complete di Gadamer (citate nel corso di questa ricerca con la sigla GW) sono disponibili presso lo stesso editore anche in edizione tascabile (UTB) con paginazione immutata. In realtà, però, bisogna avvertire che i *Gesammelte Werke* contengono una ristretta selezione degli scritti di Gadamer, includendo soltanto quelli che egli stesso ha reputato più importanti ed escludendo numerosi lavori apparsi in precedenza su riviste e miscellanee o in raccolte di saggi pubblicate a suo nome. Per una bibliografia completa di tutti gli scritti di Gadamer, rimando all'ormai classico lavoro di Etsuro Makita, *Gadamer-Bibliographie (1922-1994)*, Lang, Frankfurt a. M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1995, nonché all'ottima *Cronologia degli scritti 1922-2002* curata da Giovanni Battista Demarta e posta in appendice all'edizione italiana del libro di Jean Grondin, *Gadamer. Una biografia*, Bompiani, Milano 2004, pp. 562-645.

Gesammelte Werke, Mohr Siebeck (UTB), Tübingen 1999:

GW 1. *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1986)

GW 2. *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen – Register* (1986)

GW 3. *Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger* (1987)

GW 4. *Neuere Philosophie II: Probleme – Gestalten* (1987)

GW 5. *Griechische Philosophie I* (1985)

GW 6. *Griechische Philosophie II* (1985)

GW 7. *Griechische Philosophie III: Plato im Dialog* (1991)

GW 8. *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage* (1993)

GW 9. *Ästhetik und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug* (1993)

GW 10. *Hermeneutik im Rückblick* (1995)

1.2. Libri e raccolte di saggi in edizione originale.

Nel corso della ricerca, le citazioni dagli scritti principali di Gadamer sono state tratte sia dai testi originali che dalle traduzioni italiane disponibili, talvolta apportando modifiche alla traduzione dei passi citati ove lo si è ritenuto opportuno. Riporto qui di seguito le edizioni originali consultate, indicando tra parentesi la sigla con la quale lo scritto è stato citato nel corso della ricerca. Di seguito, verranno elencate con il medesimo sistema anche le traduzioni italiane consultate.

[E] *Das Erbe Europas. Beiträge*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989

[HÄP] *Hermeneutik - Ästhetik - praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, a cura di C. Dutt, Winter, Heidelberg 1993

[HE] *Hermeneutische Entwürfe*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2000

[IG] *Im Gespräch: Hans-Georg Gadamer und Silvio Vietta*, Fink, München 2002

[KS 1] *Kleine Schriften 1: Philosophie, Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen 1967

[LB] *Gadamer Lesebuch*, a cura di J. Grondin, Mohr Siebeck (UTB), Tübingen 1997

[LT] *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983

[NE] *Nikomachische Ethik VI*, a cura di H. G. Gadamer, Klostermann, Frankfurt a. M. 1998

[PCH] *Le problème de la conscience historique*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1963

[PL] *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977

[S] *Schmerz. Einschätzungen aus medizinischer, philosophischer und therapeutischer Sicht*, Winter, Heidelberg 2003

[ÜVG] *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993

[VZW] *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1976

1.3. Libri e raccolte di saggi in traduzione italiana.

[AB] *L'attualità del bello. Saggi di estetica ermeneutica*, trad. it. di R. Dottori e L. Bottani, Marietti, Genova 1986

[AC] *A colloquio. Frammenti di memoria di un grande saggio*, trad. it. di R. Rizzo, Marietti, Genova 2007

[ASP] *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, trad. it. di V. Verra, Bibliopolis, Napoli 1988

[CICT] *Chi sono io, chi sei tu. Su Paul Celan*, trad. it. di F. Camera, Marietti, 1989

[DCG] *Dialogando con Gadamer. Ermeneutica, estetica, filosofia pratica*, trad. it. di A. Pinotti, Cortina, Milano 1995

[DH] *La dialettica di Hegel*, trad. it. di R. Dottori, Marietti, Genova 1996

[DNS] *Dove si nasconde la salute*, trad. it. di M. Donati e M. E. Ponzo, Cortina, Milano 1994

- [DZ] *Il dramma di Zarathustra*, trad. it. di C. Angelino, il Melangolo, Genova 1991
- [EE] *L'eredità dell'Europa*, trad. it. di F. Cuniberto, Einaudi, Torino 1991
- [EMU] *Ermeneutica e metodica universale*, trad. it. di U. Margiotta e altri, Marietti, Torino 1973
- [EN] *Ethica Nicomachea. Libro VI*, trad. it. di F. Bolino, il Melangolo, Genova 2002
- [ERM] *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, trad. it. di G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2006
- [ET] *Elogio della teoria. Discorsi e saggi*, trad. it. di F. Volpi, Guerini, Milano 1989
- [IP] *Interpretazioni di poeti*, trad. it. di M. Bonola e G. Bonola, Marietti, Genova 1990
- [L] *Linguaggio*, trad. it. di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2005
- [MC] *Maestri e compagni nel cammino di pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, trad. it. di G. Moretto, Queriniana, Brescia 1980
- [MET] *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, trad. it. di V. Di Cesare, Guerini, Milano 2000
- [MF] *Il movimento fenomenologico*, trad. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari 1994
- [PCS] *Il problema della coscienza storica*, trad. it. di G. Bartolomei, Guida, Napoli 1988
- [RP] *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, trad. it. di R. Dottori, Vita e pensiero, Milano 2002

[RES] *La ragione nell'età della scienza*, trad. it. di A. Fabris, il Melangolo, Genova 1999

[SE] *Scritti di estetica*, trad. it. di G. Bonanni, Aesthetica, Palermo 2002

[SH] *I sentieri di Heidegger*, trad. it. di R. Cristin e G. Moretto, Marietti, Genova 1987

[SP 1] *Studi platonici*, volume 1, trad. it. di G. Moretto, Marietti, Casale Monferrato 1983

[SP 2] *Studi platonici*, volume 2, trad. it. di G. Moretto, Marietti, Casale Monferrato 1984

[T] *L'enigma del tempo*, trad. it. di S. Lorenzini, Zanichelli, Bologna 1996

[UD] *L'ultimo Dio. Un dialogo filosofico con Riccardo Dottori*, Meltemi, Roma 2002

[VM] *Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000

[VM 2] *Verità e metodo 2. Integrazioni*, trad. it. di R. Dottori, Bompiani, Milano 1996

1.4. Saggi, articoli e conferenze.

Zur Systemidee in der Philosophie, in AA.VV., *Festschrift für Paul Natorp zum siebenzigsten Geburtstage*, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1924, pp. 55-75

Zu Kants Begründung der Ästhetik und dem Sinn der Kunst, in AA.VV., *Festschrift Richard Hamann zum sechzigsten Geburtstage am 29. Mai 1939*, Hopfer, Burg bei Magdeburg 1939, pp. 31-39

Die Grenze des Expertentums, in K. Schlechta (a cura di), *9. Darmstädter Gespräch: Der Mensch und seine Zukunft*, Neue Darmstädter Verlagsanstalt, Darmstadt 1967, pp. 160-168

The Conflict of Interpretations, in R. Bruzina – B. Wilshire (a cura di), *Phenomenology: Dialogues and Bridges*, State University of New York Press, Albany 1982, pp. 299-304

The Hermeneutics of Suspicion, in G. Shapiro – A. Sica (a cura di), *Hermeneutics: Questions and Prospects*, The University of Massachusetts Press, Amherst 1984, pp. 54-65

Il valore e la dignità, trad. it. di M. Leonardi, in «Intersezioni», 4/3, 1984, pp. 493-502

Die dreifache Aufklärung, in «Neue Deutsche Hefte», 33/2, 1986, pp. 227-233

Freiheit und Verantwortung der Wissenschaft, in E. Teufel (a cura di), *Schriftenreihe der CDU-Fraktion im Landtag von Baden-Württemberg*, vol. 16, Stuttgart 1986, pp. 18-30

E tuttavia: potenza della volontà buona, trad. it. di M. Ravera, in «aut aut», 217-218, 1987, pp. 61-63

Heideggers «theologische» Jugendschrift. Die wiederaufgefundene «Aristoteles-Einleitung» Heideggers von 1922. Erstveröffentlichung im Jahre des 100. Geburtstages, in «Dilthey-Jahrbuch», 6, 1989, pp. 228-234

Humanismus heute?, in «Humanistische Bildung», 15, 1992, pp. 57-70

Wahrheit und Methode. Der Anfang der Urfassung (ca. 1956), a cura di J. Grondin e H. U. Lessing, in «Dilthey-Jahrbuch», 8, 1992-93, pp. 131-141

Philosophizing in Oppositions: Strauss and Voegelin on Communication and Science, in P. Emberley – B. Cooper (a cura di), *Faith and Political Philosophy: The*

Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964, The Pennsylvania State University Press, University Park 1993, pp. 249-259

La religione e le religioni, trad. it. di P. Kobau, in J. Derrida – G. Vattimo (a cura di), *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 197-207

Replies to Karl-Otto Apel, Herta Nagl-Docekal, Robert R. Sullivan, Francis J. Ambrosio, David Detmer, Thomas M. Alexander, Carl Page, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago 1997, pp. 95-98, 205-206, 256-258, 274, 287-288, 346-348, 385-387

Bildende und sprachliche Kunst am Ende des XX. Jahrhunderts, in K. Manger (a cura di), «Zukunft ist Herkunft». *Hans-Georg Gadamer und Emil Schumacher Ehrenbürger der Universität*, Friedrich Schiller Universität, Jena 1997, pp. 55-63

Discorso conclusivo, in D. Di Cesare (a cura di), «L'essere, che può essere compreso, è linguaggio». *Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, il Melangolo, Genova 2001, pp. 116-119

Ermeneutica, fede e verità, in M. Filipponi – G. Galeazzi – B.M. Ventura (a cura di), *Gadamer a confronto*, Angeli, Milano 2002, pp. 93-97

1.5. Interviste.

Il «sensus communis» contro la tecnocrazia. Colloquio con Hans-Georg Gadamer a Ziegelhausen, in C. Grossner (a cura di), *I filosofi tedeschi contemporanei tra neomarxismo, ermeneutica e razionalismo critico*, trad. it. di F. Volpi, Città Nuova, Roma 1980, pp. 267-285

Interpretazione e verità. Colloquio con Adriano Fabris, in «Teoria», 2/1, 1982, pp. 157-175

Hans-Georg Gadamer et le pouvoir de la philosophie, in AA.VV., *Les Entretiens avec "Le Monde"*, Editions la Découverte, Paris 1984, vol. 1, pp. 231-239

Gadamer on Strauss. An Interview, in «Interpretation. A Journal of Political Philosophy», 12/1, 1984, pp. 1-13

Interview. Cold Barkhausen spricht mit Hans-Georg Gadamer, in «Sprache und Literatur im Wissenschaft und Unterricht», 17/57, 1986, pp. 90-100

«Traditionen sind der Wissenschaft oftmals weit überlegen». *Ein Gespräch mit dem Heidelberger Philosophen Hans-Georg Gadamer*, in «Bild der Wissenschaft», 23/6, 1986, pp. 80-88

Interview with Hans-Georg Gadamer, in «Theory, Culture, & Society», 5/1, 1988, pp. 25-34

«...die wirklichen Nazis hatten doch überhaupt kein Interesse an uns». *Hans-Georg Gadamer spricht mit Dörte von Westernhagen*, in «Das Argument», 182, 1990, pp. 543-555

Gespräch mit Hans-Georg Gadamer, in «Sinn und Form», 43/3, 1991, pp. 487-500

Gadamer: «El alma de la politica es el compromiso», in «Diario», 27-02-1993, pp. 2-4

«Im Alter wacht die Kindheit auf». *Ein Gespräch mit dem Philosophen Hans-Georg Gadamer über den Humor der alten Tage, den Tod und den Schatz der Erfahrung*, in «Die Zeit», 26-03-1993, pp. 22-23

Hans-Georg Gadamer: «Die Griechen, unsere Lehrer». Ein Gespräch mit Glenn W. Most, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1, 1994, pp. 139-149

An der Sklavenkette. Hans-Georg Gadamer, Nestor der deutschen Philosophie, über die Gefahren der Fernsehgesellschaft, in «Die Woche», 11-02-1995, p. 33

A Conversation with Hans-Georg Gadamer, in «The Journal of the British Society for Phenomenology», 26/2, 1995, pp. 116-126

Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte, in *Gadamer Lesebuch*, a cura di J. Grondin, Mohr Siebeck, Tübingen 1997, pp. 280-295

Was den Menschen fehlt: Fragen und Antworten der Philosophie. Ein Gespräch zwischen Hans-Georg Gadamer und Dieter Henrich, moderiert von Jochen Hörisch, in U. Boehm (a cura di), *Philosophie heute*, Campus, Frankfurt a. M.-New York 1997, pp. 177-193

Die Logik des verbum interius. Gespräch mit Hans-Georg Gadamer, in «Dilthey-Jahrbuch», 11, 1997-98, pp. 19-30

Über den Ernst des Fehlens von Festen. Hans-Georg Gadamer im Gespräch mit Rainer Buland, in «Homo Ludens», 8, 1998, pp. 20-41

Che cosa rimane? Intervista a Hans-Georg Gadamer, in *La filosofia nella crisi del moderno*, trad. it. di A. Sandri e C. Beretta, Herrenhaus, Milano 2000, pp. 39-58

«*Platone scopritore dell'ermeneutica*». *Intervista di Giovanni Reale a Hans-Georg Gadamer*; «*A scuola da Platone*». *Un dialogo tra Hans-Georg Gadamer e Giovanni Reale*, in AA.VV., *Platone tra oralità e scrittura. Un dialogo tra Hans-Georg Gadamer con la Scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi*, trad. it. di G. Girgenti, Bompiani, Milano 2001, pp. 117-129, 131-141

«*Es ist mir recht unheimlich geworden*». *Mit 101 Jahren sieht der Philosoph Hans-Georg Gadamer den ersten Krieg des 21. Jahrhunderts*, in «Die Welt», 25-09-2001

Gadamer: «Ho paura», in «La Stampa», 28-09-2001

Ermeneutica: teoria dell'interpretazione. Intervista a Hans-Georg Gadamer, in M. Filipponi – G. Galeazzi – B.M. Ventura (a cura di), *Gadamer a confronto*, Angeli, Milano 2002, pp. 98-100

Sulla natura e su altre poche cose. Una intervista a Hans-Georg Gadamer, in «Paradigmi», 59, 2002, pp. 217-225

Weltethos und internationale Gerechtigkeit. Im Gespräch mit Hans-Georg Gadamer, in «Ars Interpretandi», 6, 2001, pp. 9-20

I tormenti di un maestro. Intervista a Hans-Georg Gadamer, in A. Gnoli – F. Volpi (a cura di), *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani, Milano 2006, pp. 61-93

1.6. Corrispondenze.

Gadamer – Strauss. Correspondence Concerning «Wahrheit und Methode», in «The Independent Journal of Philosophy», 2, 1978, pp. 5-12

A Letter by Professor Hans-Georg Gadamer, in R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983, pp. 261-265

2. LETTERATURA SECONDARIA: TESTI E STUDI.

Vengono riportati di seguito, in ordine alfabetico, tutti i testi e gli studi – articoli, saggi, recensioni, libri, monografie – effettivamente consultati e citati nel corso della ricerca. Nel caso di opere originariamente scritte in lingua straniera ma citate nel corso della ricerca in traduzione italiana, viene riportata l'indicazione relativa a quest'ultima.

Ackrill J. L., *Aristotele*, trad. it. di P. Crivelli, il Mulino, Bologna 1993

Adorno Th. W., *Parole chiave: modelli critici*, trad. it. di M. Agrati, Milano, SugarCo, 1974

Adorno Th. W., *Teoria estetica*, trad. it. di E. De Angelis, Einaudi, Torino 1977

Adorno Th. W., *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1994

Adorno Th. W., *Dialettica negativa*, trad. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004

Alexander T. M., *Eros and Understanding: Gadamer's Aesthetic Ontology of the Community*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago 1997, pp. 323-345

Álvarez L., *Gadamer, l'Europa e la filosofia*, trad. it. di A. Bertinetto, in «Iride», 30, 2000, pp. 295-304

Amoroso L., *Arte, poesia e linguaggio*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 199-224

Antiseri D., *Prefazione a M. Moscone, Filosofia ermeneutica oggi*, Studium, Roma 1995, pp. 9-18

Antiseri D., *Epistemologia ed ermeneutica: il problema del metodo in K. R. Popper e H. G. Gadamer*, in «Hermeneutica», 1997, pp. 255-275

Arendt H., *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, trad. it. di C. Cicogna e M. Vento, il Melangolo, Genova 2005

Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1994

Arnswald U., *On the Certainty of Uncertainty: Language Games and Forms of Life in Gadamer and Wittgenstein*, in J. Malpas – U. Arnswald – J. Kertscher (a cura di), *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, The MIT Press, Cambridge-London 2002, pp. 25-44

Auerochs B., *Gadamer über Tradition*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 49/2, 1995, pp. 294-311

Barbarić D., *Zur Sprachauffassung H. G. Gadamer's*, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 2, 1996, pp. 227-235

Buruma I. – Margalit A., *Occidentalismo. L'Occidente agli occhi dei suoi nemici*, trad. it. di A. Nadotti, Einaudi, Torino 2004

Bauman Z., *Modernità e Olocausto*, trad. it. di M. Baldini, il Mulino, Bologna 1992

Bauman Z., *Il disagio della postmodernità*, trad. it. di V. Verdiani, Bruno Mondadori, Milano 2002

Becker O., *Die Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der Kunst*, in «Philosophische Rundschau», 10, 1962, pp. 225-238

Beiner R., *Gadamer's Philosophy of Dialogue and Its Relation to the Postmodernism of Nietzsche, Heidegger, Derrida, and Strauss*, in B. Krajewski (a cura di), *Gadamer's*

Repercussions, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2004, pp. 123-144

Berman M., *L'esperienza della modernità*, trad. it. di V. Lalli, il Mulino, Bologna 1985

Bernet R. – Kern I. – Marbach E., *Edmund Husserl*, trad. it. di C. La Rocca, il Mulino, Bologna 1992

Bernstein R. J., *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983

Bernstein R. J., *The Constellation of Hermeneutics, Critical Theory and Deconstruction*, in R. J. Dostal (a cura di), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 267-282

Berti E., *Le vie della ragione*, il Mulino, Bologna 1987

Berti E., *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992

Berti E., *La ricezione delle virtù dianoetiche nell'ermeneutica contemporanea*, in «Paradigmi», 57, 2001, pp. 375-392

Bianco F., *Pensare l'interpretazione. Temi e figure dell'ermeneutica contemporanea*, Editori Riuniti, Roma 1992

Bianco F., *L'universalità dell'ermeneutica e il problema della sua giustificazione*, in «Hermeneutica», 1997, pp. 9-21

Bianco F., *Hans-Georg Gadamer, ultimo degli umanisti*, in «Paradigmi», 59, 2002, pp. 211-216

Bianco F., *Gadamer e l'antico*, in M. Gardini – G. Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 75-96

Bianco F., *Introduzione a Gadamer*, Laterza, Roma-Bari 2004

Bleicher J., *L'ermeneutica contemporanea*, trad. it. di S. Sabattini, il Mulino, Bologna 1986

Bonanni G., *Che cos'è un'esperienza ermeneutica?*, in M. Gardini – G. Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 31-46

Bormann C. von, *L'ambiguità dell'esperienza ermeneutica*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, trad. it. di G. Tron, Queriniana, Brescia 1979, pp. 95-130

Bosco N., *Hans-Georg Gadamer. L'ermeneutica come filosofia pratica*, in «Filosofia e teologia», 2, 2004, pp. 212-223

Bozzi P., *Fisica ingenua. Oscillazioni, piani inclinati e altre storie: studi di psicologia della percezione*, Garzanti, Milano 1990

Bruneteau B., *Il secolo dei genocidi*, trad. it. di A. Flores d'Arcais, il Mulino, Bologna 2005

Bruns G. L., *Ermeneutica antica e moderna*, trad. it. di P. Lombardi, La Nuova Italia, Firenze 1998

Bruns G. L., *On the Coherence of Hermeneutics and Ethics: An Essay on Gadamer and Levinas*, in B. Krajewski (a cura di), *Gadamer's Repercussions*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2004, pp. 30-54

Bubner R., «*La filosofia è il proprio tempo, appreso col pensiero*», in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, trad. it. di G. Tron, Queriniana, Brescia 1979, pp. 216-246

Cambiano G., *Il classicismo animistico di Gadamer*, in Id., *Il ritorno degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 41-72

Camera F., *Ragione ermeneutica e ragion pratica. A proposito di alcuni recenti libri di H. G. Gadamer*, in «Ragion pratica», 12, 1999, pp. 243-260

Caputo J. D., *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1987

Carchia G. –D’Angelo P. (a cura di), *Dizionario di estetica*, Laterza, Roma-Bari 2005

Catucci S., *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma-Bari 2000

Chang T. K., *Geschichte, Verstehen und Praxis. Eine Untersuchung zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadammers unter besonderer Berücksichtigung ihrer Annäherung an die Tradition der praktischen Philosophie*, Tectum, Marburg 1994

Chiurazzi G., *Il postmoderno*, Bruno Mondadori, Milano 2002

Cicatello A., *Dialettica negativa e logica della parvenza. Saggio su Theodor W. Adorno*, il Melangolo, Genova 2001

Coltman R., *Heidegger and Gadamer on Aristotle: The Facticity of Phronesis and the Phenomenon of Application*, in Id., *The Language of Hermeneutics. Gadamer and Heidegger in Dialogue*, State University of New York Press, Albany 1998, pp. 11-24

Cottingham J., *Cartesio*, trad. it. di R. Scognamiglio, il Mulino, Bologna 1991

Crevaschi S., *L’etica del Novecento. Dopo Nietzsche*, Carocci, Roma 2005

D’Agostini F., *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent’anni*, Cortina, Milano 1997

D’Agostini F., *Breve storia della filosofia del Novecento. L’anomalia paradigmatica*, Einaudi, Torino 1999

D'Agostini F., *Logica del nichilismo. Dialettica, differenza, ricorsività*, Laterza, Roma-Bari 2000

D'Agostini F., *Disavventure della verità*, Einaudi, Torino 2002

Dall'Asta G., *Gadamer e il Novecento*, in M. Filipponi – G. Galeazzi – B.M. Ventura (a cura di), *Gadamer a confronto*, Angeli, Milano 2002, pp. 16-24

Danani C., *In dialogo con i Greci*, in «Filosofia e teologia», 2, 2004, pp. 300-317

D'Angelo P., *Estetismo*, il Mulino, Bologna 2003

D'Angelo P., *L'estetica di Gadamer*, in «Paradigmi», 62, 2003, 419-428

Da Re A., *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia pratica*, Maggioli, Rimini 1982

Da Re A., *L'etica tra felicità e dovere: l'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1987

Da Re A., *Figure dell'etica*, in C. Vigna (a cura di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 3-117

De Caro M., *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2004

Demarta G. B., *Il disagio ermeneutico della modernità*, Introduzione a H. G. Gadamer, *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, trad. it. di G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2006, pp. V-XXVI

Derksen L. D., *On Universal Hermeneutics. A Study in the Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, VU Boeckhandel, Amsterdam 1983

Derrida J., *Buone volontà di potenza (Una risposta a Hans-Georg Gadamer)*, trad. it. di M. Ferraris, in «aut aut», 217-218, 1987, pp. 59-60

Desideri F., *Forme dell'estetica. Dall'esperienza del bello al problema dell'arte*, Laterza, Roma-Bari 2004

De Simone A., *Dalla metafora alla storia. Modelli ermeneutici, filosofia e scienze umane: saggi su Ricoeur, Gadamer e Habermas*, QuattroVenti, Urbino 1995

De Simone A., *Il paradigma ermeneutico della ragione. Gadamer e Habermas*, in «Hermeneutica», 1997, pp. 325-362

Detmer D., *Gadamer's Critique of the Enlightenment*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago 1997, pp. 275-286

Di Cesare D., *Essere e linguaggio nell'ermeneutica filosofica*, in Id. (a cura di), «L'essere, che può essere compreso, è linguaggio». *Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, il Melangolo, Genova 2001, pp. 7-27

Di Cesare D., «Cittadini di due mondi». *L'istanza religiosa nell'ermeneutica filosofica di Gadamer*, in «Sophia», 5, 2002, pp. 59-74

Di Cesare D., *Gadamer*, il Mulino, Bologna 2007

Di Francesco M., *Introduzione alla filosofia della mente*, Carocci, Roma 2003

Donadio F., *Dell'ermeneutica, ovvero del problema dell'uno e dei molti*, in «Sophia», 5, 2002, pp. 75-80

Dostal R. J., *Gadamer's Continuous Challenge: Heidegger's Plato Interpretation*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago 1997, pp. 289-307

Dottori R., *L'eredità di Gadamer. Interpretazione, legittimazione di sé e dialogo interculturale*, in M. Gardini – G. Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 169-192

Eagleton T., *Introduzione alla teoria letteraria*, trad. it. di F. Dragosei, Editori Riuniti, Roma 1998

Escher Di Stefano A., *Platone e Aristotele nella lettura gadameriana. Ovvero la filosofia pratica come modello della filosofia ermeneutica*, in N. De Domenico – A. Escher Di Stefano – G. Puglisi (a cura di), *Ermeneutica e filosofia pratica*, Marsilio, Venezia 1990, pp. 79-97

Esposito C., *Il periodo di Marburgo (19123-28) ed «Essere e tempo»: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 107-158

Esquisabel O. M., *Sprache, Geschehen und Sein. Die Metaphysik der Sprache bei H. G. Gadamer*, in M. Wischke – M. Hofer (a cura di), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp. 282-301

Fabris A., *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 57-106

Fehér I. M., *Gibt es die Hermeneutik? Zur Selbstreflexion und Aktualität der Hermeneutik Gadammerscher-Prägung*, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 2, 1996, pp. 236-259

Fehér I. M., *Ästhetik, Hermeneutik, Philosophie. Das Hermeneutisch-Werden der Philosophie im 20. Jahrhundert*, in Id. (a cura di), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadammers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Winter, Heidelberg 2003, pp. 15-32

Ferrara A. – Rosati M., *Affreschi della modernità. Crocevia della teoria sociale*, Carocci, Roma 2005

Ferraris M., *A proposito di ermeneutica e epistemologia*, in «aut aut», 217-218, 1987, pp. 241-266

Ferraris M., *Gadamer. L'umanesimo tra memoria e promessa*, in «aut aut», 242, 1991, pp. 61-78

Ferraris M., *Estetica razionale*, Cortina, Milano 1997

Ferraris M., *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1997

Ferraris M., *L'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1998

Ferry L., *Homo Aestheticus. L'invenzione del gusto nell'età della democrazia*, trad. it. di C. Gazzelli, Costa & Nolan, Genova 1991

Figal G., *Verstehen als geschichtliche Phronesis. Eine Erörterung der philosophischen Hermeneutik*, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1, 1992, pp. 24-37

Figal G., *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1996

Figal G., *Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriß*, in G. Figal – J. Grondin – D. J. Schmidt (a cura di), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 335-344

Figal G., *Ermeneutica come filosofia della mediazione*, trad. it. di G. Garelli, in «Iride», 30, 2000, pp. 305-312

Figal G., *Nella tenue luce del passaggio delle stagioni. Hans-Georg Gadamer, maestro di filosofia*, trad. it. di M. Di Serio, in «Sophia», 5, 2002, pp. 81-86

Figal G., *Fenomenologia della cultura. «Verità e metodo» a quarant'anni di distanza*, trad. it. di D. Di Cesare, in D. Di Cesare (a cura di), «*L'essere, che può essere compreso, è linguaggio*». *Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, il Melangolo, Genova 2001, pp. 103-108

Figal G., *The Doing of the Thing itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language*, in R. J. Dostal (a cura di), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 102-125

Figal G., *Gadamer im Kontext. Zur Gestalt und Perspektiven philosophischer Hermeneutik*, in M. Wischke – M. Hofer (a cura di), *Gadamer Verstehen / Understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp. 141-156

Figal G., *La totalizzazione della filosofia pratica. Riflessioni sul rapporto fra etica ed ermeneutica a partire dal «Natorp-Bericht»*, Appendice a M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e Gottinga (1922)*, trad. it. di A. P. Ruoppo, Guida, Napoli 2005, pp. 133-152

Filippi F., *Socrate nell'età dell'ermeneutica. Rilettura del pensiero socratico alla luce dell'ontologia ermeneutica di H. G. Gadamer*, Guerini, Milano 2003

Fornero G. – Tassinari S. (a cura di), *Le filosofie del Novecento*, 2 volumi, Bruno Mondadori, Milano 2002

Forti S. (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004

Forti S., *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Bruno Mondadori, Milano 2006

Foster M. R., *Gadamer and Practical Philosophy. The Hermeneutics of Moral Confidence*, Scholars Press, Atlanta 1991

Foucault M., *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Antologia. L'impazienza della libertà*, a cura di V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 219-233

Franzini E., *Gadamer e la fenomenologia*, in M. Gardini – G. Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 193-210

Früchtl J., *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil. Eine Rehabilitierung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996

Galimberti U., *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, EST, Milano 1996

Galimberti U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2000

Galimberti U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2005

Gamble A., *Fine della politica?*, trad. it. di S. Andreassi, il Mulino, Bologna 2002

Gardini M., *Verbum: il linguaggio tra evento e riflessione in Gadamer*, in M. Gardini – G. Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 115-132

Geertz C., *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, trad. it. di A. Michler e M. Santoro, il Mulino, Bologna 1999

Gentili C., *Ermeneutica e metodica. Studi sulla metodologia del comprendere*, Marietti, Genova 1996

Gessa Kurotschka V., *Etica*, Guida, Napoli 2006

Giddens A., *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, trad. it. di M. Guani, il Mulino, Bologna 1994

Gjesdal K., *Against the Myth of Aesthetic Presence: A Defense of Gadamer's Critique of Aesthetic Consciousness*, in «The Journal of the British Society for Phenomenology», 36/ 3, 2005, pp. 293-310

Glover J., *Humanity. Una storia morale del ventesimo secolo*, trad. it. di C. Salmeggi, il Saggiatore, Milano 2002

Greisch J., *Le phénomène du jeu et les enjeux ontologiques de l'herméneutique*, in «Revue Internationale de Philosophie», 3, 2000, pp. 447-468

Griffero T., *Dal sentire al (credere di) sapere. Gadamer e i paradossi del senso comune*, in M. Gardini – G. Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 47-74

Grondin J., *Sulla composizione di «Verità e metodo»*, trad. it. di L. Bagetto, in «Rivista di estetica», 36, 1990, pp. 3-21

Grondin J., *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, Beltz-Athenäum, Weinheim 1994

Grondin J., *Gadamer on Humanism*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago 1997, pp. 157-170

Grondin J., *Hans-Georg Gadamer e il mondo francese*, trad. it. di G. Girgenti, in AA.VV., *Incontri con Hans-Georg Gadamer*, Bompiani, Milano 2000, pp. 116-126

Grondin J., *Einführung zu Gadamer*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000

Grondin J., *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001

Grondin J., *Gadamer's Basic Understanding of Understanding*, R. J. Dostal (a cura di), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 36-51

Grondin J., *Gadamer. Una biografia*, trad. it. di G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2004

Grossner C., *La filosofia del pregiudizio: Hans-Georg Gadamer*, in Id. (a cura di), *I filosofi tedeschi contemporanei tra neomarxismo, ermeneutica e razionalismo critico*, trad. it. di F. Volpi, Città Nuova, Roma 1980, pp. 73-86

Habermas J., *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, trad. it. di G. Tron, Queriniana, Brescia 1979, pp. 131-167

Habermas J., *Il pensiero post-metafisico*, trad. it. di M. Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991

Habermas J., *Profili politico-filosofici: Heidegger, Gehlen, Jaspers, Bloch, Adorno, Löwith, Arendt, Benjamin, Scholem, Gadamer, Horkheimer, Marcuse*, trad. it. di L. Ceppa, Guerini, Milano 2000

Habermas J., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, trad. it. di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002

Habermas J., *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, trad. it. di Em. e El. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 2003

Habermas J., «Anch'io sono un pezzo di natura». *Adorno sull'intreccio di ragione e natura. Riflessioni sul rapporto tra libertà e indisponibilità*, trad. it. di L. Ceppa, in M. Ferrari – A. Venturelli (a cura di), *Theodor Wiesengrund Adorno. La ricezione di un maestro conteso*, Olschki, Firenze 2005, pp. 227-253

Habermas J., *La condizione intersoggettiva*, trad. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2007

Hammermeister K., *Hans-Georg Gadamer*, Beck, München 1999

Hance A., *The Hermeneutic Significance of the Sensus Communis*, in «International Philosophical Quarterly», 2, 1997, pp. 133-148

Harvey D., *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente*, trad. it. di M. Viezzi, Net, Milano 2002

Heidegger M., *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976

- Heidegger M., *Tempo ed essere*, trad. it. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1987
- Heidegger M., *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1990
- Heidegger M., *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991
- Heidegger M., *Il principio di ragione*, trad. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, Adelphi, Milano 1991
- Heidegger M., *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, trad. it. di G. Auletta, Guida, Napoli 1992
- Heidegger M., *Nietzsche*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994
- Heidegger M., *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994
- Heidegger M., *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1997
- Heidegger M., *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e Gottinga (1922)*, trad. it. di A. P. Ruoppo, Guida, Napoli 2005
- Hobsbawm E. J., *Il secolo breve. 1914-1991*, trad. it. di B. Lotti, BUR, Milano 2003
- Höffe O., *Immanuel Kant*, trad. it. di S. Carboncini e P. Rubini, il Mulino, Bologna 2002
- Horkheimer M. – Adorno Th. W., *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1997
- Horkheimer M., *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, trad. it. di E. Vaccari Spagnol, Einaudi, Torino 2000
- Hösle V., *Filosofia della crisi ecologica*, trad. it. di P. Scibelli, Einaudi, Torino 1992

Hoy D. C., *Post-Cartesian Interpretation: Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago 1997, pp. 111-128

Husserl E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, EST, Milano 1997

Jonas H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it. di P. Rinaudo, Einaudi, Torino 1993

Jonas H., *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, trad. it. di P. Becchi e A. Benussi, Einaudi, Torino 1997

Jung M., *L'ermeneutica*, trad. it. di P. Kobau, il Mulino, Bologna 2002

Keuth H., *Zur Kritik am Anspruch einer universellen Hermeneutik*, in B. Kanitscheider – F. J. Wetz (a cura di), *Hermeneutik und Naturalismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1998, pp. 63-82

Kelly M., *Gadamer, Foucault and Habermas on Ethical Critique*, in L. K. Schmidt (a cura di), *The Specter of Relativism. Truth, Dialogue and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston 1995, pp. 224-235

Kelly M., *A Critique of Gadamer's Aesthetics*, in B. Krajewski (a cura di), *Gadamer's Repercussions*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2004, pp. 103-120

Kuhn Th. S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. it. di A. Carugo, Einaudi, Torino 1999

Kumar K., *Le nuove teorie del mondo contemporaneo. Dalla società post-industriale alla società post-moderna*, trad. it. di P. Palminiello, Einaudi, Torino 2000

Kusch M., *Language as Calculus VS. Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1989

Lawn C., *Wittgenstein and Gadamer. Towards a Post-Analytic Philosophy of Language*, Continuum, London-New York 2004

Lee H. Y., *Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit des Verstehens. Eine Untersuchung zur Wesensstruktur und Grundlage der hermeneutischen Erfahrung bei H. G. Gadamer*, Lang, Frankfurt a. M.-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien 2004

Liessmann K. P., *Die Sollbruchstelle. Die Destruktion des ästhetischen Bewußtseins und die Stellung der Kunst in Hans-Georg Gadamer's «Wahrheit und Methode»*, in M. Wischke – M. Hofer (a cura di), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp. 211-232

Löwith K., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it. di F. Tedeschi Negri, EST, Milano 1998

Löwith K., *Il nichilismo europeo*, trad. it. di F. Ferraresi, Laterza, Roma-Bari 1999

Löwith K., *Saggi su Heidegger*, trad. it. di C. Cases e A. Mazzone, SE, Milano 2006

MacIntyre A., *Nietzsche o Aristotele?*, in G. Borradori (a cura di), *Conversazioni americane*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 169-187

MacIntyre A., *On Not Having the Last Word: Thoughts on our Debts to Gadamer*, in J. Malpas – U. Arnsward – J. Kertscher (a cura di), *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, The MIT Press, Cambridge-London 2002, pp. 157-172

Madison G. B., *Hermeneutics' Claim to Universality*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago 1997, pp. 349-365

Maj B., *Heimat: la cultura tedesca contemporanea*, Carocci, Roma 2001

Maldonado T., *Modernità: ricostruire la nave in mare aperto*, in C. Galli (a cura di), *Logiche e crisi della modernità*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 11-21

Malpas J., *Gadamer, Davidson, and the Ground of Understanding*, in J. Malpas – U. Arnsward – J. Kertscher (a cura di), *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, The MIT Press, Cambridge-London 2002, pp. 195-216

Mantzavinos C., *Naturalistische Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006

Marcuse H., *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, Einaudi, Torino 1999

Martinelli A., *La modernizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2006

Martinelli R., *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, il Mulino, Bologna 2004

Martini M. L., *Gadamer e la filosofia ermeneutica*, Introduzione a H. G. Gadamer, *Filosofia ermeneutica*, a cura di M. L. Martini, La Nuova Italia, Firenze 1999, pp. XI-LV

Matteucci G., *Processi formativi e ontologia dell'arte*, in M. Gardini – G. Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 133-156

McDowell J., *Mente e mondo*, trad. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999

McDowell J., *Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism*, in J. Malpas – U. Arnsward – J. Kertscher (a cura di), *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, The MIT Press, Cambridge-London 2002, pp. 173-193

Michon P., *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer*, Vrin, Paris 2000

Milano G., *Bioetica. Dalla A alla Z*, Feltrinelli, Milano 1997

Misgeld D., *Modernity and Hermeneutics: a Critical-Theoretical Rejoinder*, in H. J. Silverman (a cura di), *Gadamer and Hermeneutics: Science, Culture, Literature*, Routledge, New York-London 1991, pp. 163-177

Misgeld D., *Poetry, Dialogue, and Negotiation: Liberal Culture and Conservative Politics in Hans-Georg Gadamer's Thought*, in K. Wright (a cura di), *Festival of Interpretations. Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, State University of New York Press, Albany 1990, pp. 161-181

Moda A., *Lettura di «Verità e metodo» di Gadamer*, Utet, Torino 2000,

Montani P., *Arte e verità dall'antichità alla filosofia contemporanea. Un'introduzione all'estetica*, Laterza, Roma-Bari 2002

Mori M., *Libertà, necessità, determinismo*, il Mulino, Bologna 2001

Mura G., *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova, Roma 1997

Murphy J. P., *Il pragmatismo*, trad. it. di A. Pagnini, il Mulino, Bologna 1997

Nacci M., *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Laterza, Roma-Bari 2000

Nagel Th., *Questioni mortali*, trad. it. di A. Besussi, il Saggiatore, Milano 1988

Oldroyd D., *Storia della filosofia della scienza. Da Platone a Popper e oltre*, trad. it. di L. Sosio, EST, Milano 1998

Palmer R. E., *Moving beyond Modernity: The Contribution of Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, in I. M. Fehér (a cura di), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Winter, Heidelberg 2003, pp. 159-174

Papa F., *Razionalizzazione distruttiva*, Guida, Napoli 1990

Petrucciani S., *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000

Pellicani L., *Modernizzazione e secolarizzazione*, il Saggiatore, Milano 1997

Picardi E., *La verità nell'interpretazione. Alcune osservazioni su Gadamer e Davidson*, in M. Gardini – G. Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, Quodlibet, Macerata 2004, pp. 275-286

Pirni A., *Filosofia pratica e sfera pubblica. Percorsi a confronto: Hoffe, Geertz, O'Neill, Gadamer, Taylor*, Diabasis, Reggio Emilia 2005

Poggi G., *Incontro con Max Weber*, il Mulino, Bologna 2004

Popper K., *Autointerpretazione filosofica e polemica contro i dialettici*, in C. Grossner (a cura di), *I filosofi tedeschi contemporanei tra neomarxismo, ermeneutica e razionalismo critico*, trad. it. di F. Volpi, Città Nuova, Roma 1980, pp. 345-358

Putnam H., *Ragione, verità e storia*, trad. it. di A. N. Radicati di Brozolo, il Saggiatore, Milano 1994

Qualizza G., *Il gioco in Gadamer tra rischio e simmetria*, in «Fenomenologia e società», 15/1, 1992, pp. 149-166

Riedel M., *Comprensione dell'essere e senso del fattibile. Heidegger e Gadamer ovvero della via ermeneutica alla filosofia pratica*, trad. it. di N. De Domenico, in N. De Domenico – A. Escher Di Stefano – G. Puglisi (a cura di), *Ermeneutica e filosofia pratica*, Marsilio, Venezia 1990, pp. 317-346

Ripanti G., *Gadamer*, Milella, Lecce 1999

Risser J., *Philosophical Hermeneutics and the Question of the Community*, in C. E. Scott – J. Sallis (a cura di), *Interrogating the Tradition. Hermeneutics and the History of Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2000, pp. 19-35

Rodi F., «*Conoscenza del conosciuto*». *Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, trad. it. di A. Marini e G. Matteucci, Angeli, Milano 1996

Rodi F., *Problemi della comprensione interculturale. Alcune domande critiche alla filosofia ermeneutica*, in M. Gardini – G. Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, 2003, pp. 15-30

Rohls J., *Storia dell'etica*, trad. it. di P. Kobau, il Mulino, Bologna 1995

Rorty R., *La filosofia e lo specchio della natura*, trad. it. di G. Millone e R. Salizzoni, Bompiani, Milano 1992

Rorty R., «*L'essere, che può essere compreso, è linguaggio*». *Per Hans-Georg Gadamer in occasione del suo centesimo compleanno*, trad. it. di D. Di Cesare, in D. Di Cesare (a cura di), «*L'essere, che può essere compreso, è linguaggio*». *Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, il Melangolo, Genova 2001, pp. 45-59

Ruggenini M., *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 225-264

Russ J., *L'etica contemporanea*, trad. it. di A. Pasquali, il Mulino, Bologna 1997

Safranski R., *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, trad. it. di N. Curcio, TEA, Milano 2001

Scheibler I., *Gadamer: between Heidegger and Habermas*, Rowman & Littlefield, Lanham-Oxford 2000

Schnädelbach H., *Fare filosofia dopo Heidegger e Adorno*, trad. it. di A. Rossi, in L. Cortella – M. Ruggenini – A. Bellan (a cura di), *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli, Roma 2005, pp. 183-204

Schönherr-Mann H. M., *Ethik des Verstehens. Perspektiven der Interpretation*, in Id. (a cura di), *Hermeneutik als Ethik*, Fink, München 2004, pp. 181-205

Schulz W., *Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamer*, in R. Bubner – K. Cramer, R. Wiehl (a cura di), *Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*, Mohr Siebeck, Tübingen 1970, vol. 1, pp. 305-316

Singer P., *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, trad. it. di S. Rini, il Saggiatore, Milano 1996

Singer P., *La vita come si dovrebbe*, trad. it. di E. Ferreri, S. Montes, S. Rini, S. Romano, il Saggiatore, Milano 2001

Singer P., *One World. L'etica della globalizzazione*, trad. it. di P. Cavalieri, Einaudi, Torino 2003

Smith P. C., *Hermeneutics and Human Finitude. Toward a Theory of Ethical Understanding*, Fordham University Press, New York 1991

Smith P. C., *Phronesis, the Individual, and the Community. Divergent Appropriations of Aristotle's Ethical Discernment in Heidegger's and Gadamer's Hermeneutics*, in M. Wischke – M. Hofer (a cura di), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp. 169-185

Sonderegger R., *Für eine Ästhetik des Spiels. Hermeneutik, Dekonstruktion und der Eigensinn der Kunst*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000

Sonderegger R., *Gadamer Wahrheitsbegriffe*, in M. Wischke – M. Hofer (a cura di), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp. 248-267

Spaemann R., *Persone. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”*, trad. it. di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2005

Stolzenberg J., *Hermeneutik der praktischen Vernunft. Hans-Georg Gadamer interpretiert Martin Heideggers Aristoteles-Interpretation*, in G. Figal – H. H. Gander (a cura di), «*Dimensionen des Hermeneutischen*». *Heidegger und Gadamer*, Kolstermann, Frankfurt a. M. 2005, pp. 133-152

Stueber K. R., *Understanding Truth and Objectivity: A Dialogue between Donald Davidson and Hans-Georg Gadamer*, in B. R. Wachterhauser (a cura di), *Hermeneutics and Truth*, Northwestern University Press, Evanston 1994, pp. 172-189

Sullivan R. R., *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*, Pennsylvania State University Press, University Park 1989

Sullivan R. R., *Gadamer's Early and Distinctively Political Hermeneutics*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago 1997, pp. 237-255

Taylor C., *Hegel e la società moderna*, trad. it. di A. La Porta, il Mulino, Bologna 1984

Taylor C., *Gli immaginari sociali moderni*, trad. it. di P. Costa, Meltemi, Roma 2005

Taylor C., *Il disagio della modernità*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 2006

Taylor C., *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas – C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 9-62

Teichert D., *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis: Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Hans-Georg Gadammers*, Metzler, Stuttgart 1991

Theunissen M., *Ermeneutica filosofica come appropriazione fenomenologia della tradizione*, trad. it. di D. Di Cesare, in D. Di Cesare (a cura di), «*L'essere, che può essere compreso, è linguaggio*». *Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, il Melangolo, Genova 2001, pp. 68-93

Tietz U., *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*, Junius, Hamburg 1999

Touraine A., *Critica della modernità. L'epoca moderna tra soggetto e ragione*, trad. it. di F. Sircana, il Saggiatore, Milano 1993

Traverso E., *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, il Mulino, Bologna 2004

Tugendhat E., *Problemi di etica*, trad. it. di A. M. Marietti, Einaudi, Torino 1987

Vasilache A., *Interkulturelles Verstehen nach Gadamer und Foucault*, Campus, Frankfurt a. M.-New York 2003

Vattimo G., *Poesia e ontologia*, Mursia, Milano 1967

Vattimo G., *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano 1980

Vattimo G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1998

Vattimo G., *Storia di una virgola. Gadamer e il senso dell'essere*, in «Iride», 30, 2000, pp. 323-334

Vattimo G., *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2002

Vercellone F. – Bertinetto A. – Garelli G., *Storia dell'estetica moderna e contemporanea*, il Mulino, Bologna 2003

Verene D. P., *Gadamer and Vico on Sensus Communis and the Tradition of Human Knowledge*, in L. E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago 1997, pp. 137-153

Volpi F., *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci, Abano Terme 1980, pp. 11-97

Volpi F., *Che cosa significa neoaristotelismo? La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità*, in E. Berti (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988, pp. 111-136

Volpi F., *Praktische Klugheit im Nihilismus der Technik: Hermeneutik, praktische Philosophie, Neoaristotelismus*, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1, 1992, pp. 5-23

Volpi F., *Ermeneutica e filosofia pratica*, in «Filosofia politica», 3, 1998, pp. 363-386

Volpi F., *Che cosa significa "filosofia pratica"? Per una storia del concetto*, in «Paradigmi», 57, 2001, pp. 587-597

Volpi F., *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2005

Wachterhauser B., *Getting it right: Relativism, Realism and Truth*, in R. J. Dostal (a cura di), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 52-78

Warnke G., *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, Polity Press, Oxford 1987

Warnke G., *Walzer, Rawls, and Gadamer: Hermeneutics and Political Theory*, in K. Wright (a cura di), (a cura di), *Festival of Interpretations. Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, State University of New York Press, Albany 1990, pp. 136-160

Warnke G., *Hermeneutics, Ethics, and Politics*, in R. J. Dostal (a cura di), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp.

79-101

Warnke G., *Literature, Law, and Morality*, in B. Krajewski (a cura di), *Gadamer's Repercussions*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2004, pp. 82-102

Weber M., *Sociologia delle religioni*, trad. it. di C. Sebastiani, Utet, Torino 1976

Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. di A. M. Marietti, Fabbri, Milano 1996

Weber M., *La scienza come professione – La politica come professione*, trad. it. di P. Rossi e F. Tuccaro, Mondadori, Milano 2006

Weberman D., *Is Hermeneutics Really Universal despite the Heterogeneity of its Objects?*, in M. Wischke – M. Hofer (a cura di), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp. 35-56

Weinsheimer J., *Charity militant: Gadamer, Davidson, and Post-critical Hermeneutics*, in «Revue Internationale de Philosophie», 3, 2000, pp. 405-422

Wetz F. J., *Husserl*, trad. it. di V. Ghiron, il Mulino, Bologna 2003

Zuckert C. H., *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1996

