

FEHÉR ISTVÁN

Il carattere pratico dell'ermeneutica quale filosofia
della *comunanza* (*esistenza comune/coesistenza*) (*Gemeinsamkeit*)
Comprendere, intesa, argomentare comunità

Il fenomeno ermeneutico, cui Gadamer ha dedicato gli sforzi di pensiero di tutta la vita e in particolare il suo capolavoro *Verità e metodo*, si definisce notoriamente in base alla convinzione, mutuata da Heidegger, che il comprendere non rappresenti soltanto, e non innanzitutto, un modo di conoscere accanto ad altri, ma anche un movimento fondamentale, un modo d'essere dell'uomo¹. Da questa visione ontologica del comprendere – e dall'idea altrettanto basilare che l'esserci umano sia essenzialmente caratterizzato dall'apertura verso l'altro, dal con-essere -l'ermeneutica riceve immediatamente un carattere pratico. “Comprendere significa anzitutto” scrive Gadamer “comprendersi vicendevolmente”, il che significa però trovare un'intesa e, dove questo è possibile, un accordo². “Il modello fondamentale di ogni intesa è il dialogo”³. In questa ampia prospettiva il comprendere pervade tutti i riferimenti mondani dell'uomo. Esso non entra in ballo solo quando facciamo scienza, e specialmente scienza dello spirito, confrontandoci con i testi della tradizione; il comprendere è già sempre in gioco non appena entriamo in relazione con le cose del nostro mondo e del nostro ambiente e con gli altri uomini.

Il comprendere non è quindi semplicemente un sapere, ma, altrettanto, un essere. Se si considera il comprendere come un sapere – e in ambiti ben

¹ Cfr. H.-G. Gadamer. *Prefazione alla seconda edizione tedesca*, in *Verità e metodo*, tr. it. e cura di G. Vattimo, Bompiani. Milano 1983. p. 8.

² H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*. cit., p. 218. Cfr. anche le pp. seguenti e p. 341.

³ H.-G. Gadamer, *Klassische und philosophie Hermeneutik*, in *Hermeneutik II; Wahrheit und Methode. Ergänzungen - Register, Gesammelte Werke*. Band 2. Mohr Siebeck, Tübingen 1986, p. 116.

delimitati ciò non è affatto ingiustificato –, si deve tener presente che esso, come sapere, non è un sapere generale (ovvero un sapere *del* generale) che potrebbe sussistere di per sé prescindendo da quelli che di volta in volta sono i suoi oggetti. Un sapere di questo tipo avrebbe poi evidentemente bisogno di essere applicato a oggetti o situazioni di volta in volta particolari. Gadamer ritiene al contrario, e lo sottolinea con vigore in molti passi, che “l’applicazione non è una parte accidentale e secondaria del fenomeno del comprendere, ma lo costituisce invece nella sua stessa essenza fin dall’inizio”⁴; “l’*applicatio* è un aspetto costitutivo del comprendere stesso”⁵.

Alla luce della consapevole rinuncia a una filosofia assoluta, nonché dell’accento posto da Gadamer sulla finitezza del comprendere, la pretesa di universalità dell’ermeneutica filosofica è apparsa un po’ sconcertante, dando luogo ad animate discussioni; successivamente quest’universalità è stata in qualche modo ancorata nella linguisticità⁶. Sebbene questa interpretazione non manchi di congruenza e sia ben attestabile sulla base di vari passi gadameriani, con egual diritto, o forse addirittura a miglior diritto, credo che si possa affermare che la suddetta universalità risiede nel carattere pratico dell’ermeneutica. A illustrare ciò potrebbe giovare la seguente affermazione di Gadamer: “L’universalità dell’ermeneutica dipende in ultimo dallo stabilire se il carattere teorico, trascendentale, dell’ermeneutica rimanga limitato alla sua validità all’interno della scienza o se essa esibisca anche i principi del *sensus communis* e con ciò il modo in cui ogni uso della scienza viene integrato nella coscienza pratica. L’ermeneutica – intesa in questo senso universale – conduce nei pressi della ‘filosofia pratica’”⁷. E altrove egli afferma inoltre: “La ‘filosofia pratica’ significa però anche qualcosa di più di un mero modello metodologico per le scienze ‘ermeneutiche’. Essa è in qualche modo la loro base concreta”⁸.

⁴ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 376.

⁵ H.-G. Gadamer, *Prefazione alla seconda edizione tedesca*, in *Verità e metodo*, cit., p. 11.

⁶ A tale proposito si vedano le considerazioni riassuntive di J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, pp. IX e ss., 155 e ss. La pretesa di universalità, ovvero l’universalismo dell’ermeneutica, è stata variamente discussa nei saggi del volume collettivo *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, e rimessa in questione anche in seguito. Ci limitiamo qui ad accennare a una considerazione particolarmente importante ai fini del nostro discorso: “Il carattere universalistico dell’ermeneutica” – che consisterebbe nella sua “tendenza alla integrazione totale” – è “l’esatto contrario di una rinnovata pretesa di assolutezza della filosofia” (R. Bubner, “La filosofia e il proprio tempo appreso col pensiero”, in Aa.Vv., *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, tr. it. di G. Tron, Queriniana, Brescia 1979, p. 233).

⁷ H.-G. Gadamer, *Klassische and philosophische Hermeneutik*, cit., p. 117.

⁸ H.-G. Gadamer, *Autosposizione*, in *Verità e metodo 2. Integrazioni*, tr. it. e cura di R. Dottori, Bompiani, Milano 1995, p. 485.

Il concetto di *sensus communis*, appena chiamato in causa, sarà ancora ripetutamente oggetto del mio discorso. Nel mio contributo vorrei soffermarmi su alcuni aspetti pratico-politici dell'ermeneutica di Gadamer e sostenere la tesi che il *proprium* dell'ermeneutica risiede non da ultimo nella sua dimensione pratico-politica, e che inoltre ermeneutica e democrazia non si escludono a vicenda, come è stato spesso affermato, ma che al contrario esistono buoni motivi per privilegiare, invece delle varie filosofie analitiche di orientamento argomentativo o procedenti in modo argomentativo, proprio l'ermeneutica filosofica in quanto filosofia della democrazia e del pluralismo. Queste tesi saranno sviluppate in tre passaggi.

Innanzitutto si enucleerà il carattere pratico dell'ermeneutica prendendo le mosse dal rapporto dialogico del comprendere e del concetto ad esso sotteso di *apertura*; in un *secondo* momento si tenterà di mettere meglio a fuoco questo carattere a partire dai concetti-guida umanistici; in *terzo e ultimo* luogo mi propongo di ricostruire, muovendo da una citazione gadameriana di Oetinger, il rapporto tra l'ermeneutica di Gadamer e le filosofie di tipo argomentativo, discussione in cui farò intervenire anche la critica hegeliana al *topos* kantiano del deposito.

I. Lo stesso Gadamer ha sottolineato che l'ermeneutica, in quanto permette il "raggiungimento di una comprensione di sé più vasta e profonda", equivale in fondo alla filosofia pratica⁹. La tesi che l'ermeneutica sia in grado di creare o istituire una comunità si può sviluppare partendo dalla seguente affermazione di Gadamer:

"Quando qualcuno ascolta qualcun altro o va a una conferenza" non dovrebbe "dimenticare tutte le pre-supposizioni sull'argomento di cui si tratta e tutte le proprie opinioni in proposito. Ciò che si richiede è semplicemente l'apertura alla opinione dell'altro o al contenuto del testo"¹⁰. Ai fini del nostro discorso, ciò che è importante, oltre e accanto a quanto viene qui detto dell'apertura, è soprattutto quell'"o"¹¹. Non esiste cioè chiaramente nessuna

⁹ "L'ermeneutica che io chiamo filosofica non si presenta affatto come un nuovo metodo di interpretazione. Essa sostanzialmente descrive soltanto ciò che sempre accade e accade soprattutto ovunque un'interpretazione persuade e riesce. Non si tratta affatto di una dottrina tecnica, di una *Kunstlehre* che pretenda di determinare come dovrebbe essere la comprensione. [...] La comprensione [...] implica sempre anche il raggiungimento di una comprensione di sé più vasta e profonda. Ma questo vuol dire che l'ermeneutica è filosofia e, in quanto filosofia, è filosofia pratica" (H.-G. Gadamer, *L'ermeneutica come filosofia pratica*, in *La ragione nell'età della scienza*, tr. it. di A. Fabris, il melangolo, Genova 1982, p. 88). Cfr. anche Id., *Klassische und philosophische Hermeneutik*, cit., p. 117.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 315-316 (corsivo nostro).

¹¹ Cfr. anche *ivi*, p. 219: "L'opinione dell'altro, del tu o del testo".

differenza di *principio* tra il modo in cui ci si rapporta a un pezzo del passato (a un testo) e il modo in cui ci si relaziona all'altro uomo. È tipico di Gadamer il sottolineare "l'apertura all'opinione dell'altro o del testo", così come la "disponibilità all'esperienza"¹². La "filosofia ermeneutica [...] insiste sul fatto che non c'è un principio più elevato di questo, cioè del tenersi aperto al dialogo", dice Gadamer altrove, aggiungendo: "Ciò significa però riconoscere sempre la ragione possibile dell'altro, anzi la superiorità del partner del dialogo"¹³. L'essenza della sua ermeneutica risiede nel fatto, come egli ha spesso ripetuto in conversazioni e discorsi, che l'altro potrebbe avere ragione¹⁴ – e l'altro può essere sia un testo sia un altro uomo. A un livello specificamente ermeneutico ciò significa che l'interprete non deve soltanto interpretare quanto più precisamente e fedelmente possibile un testo filosofico secondo il suo senso proprio. L'interprete, piuttosto, deve lasciar porre in questione – in conformità all'esigenza ermeneutica dell'apertura – i suoi propri parametri, e con ciò se stesso, da quel che di volta in volta il testo interpretato o l'altro uomo ha da dire: riguardo ai suoi criteri interpretativi e veritativi nel suo rapporto con il testo (o con l'altro) egli deve "lasciarsi incontrare" da esso¹⁵, lasciarsi 'ammaestrare'¹⁶. "Chi insegna", disse una volta Heidegger, "deve poter essere più docile (*belehrbarer*) dei discenti"¹⁷. L'in-

¹² *Ivi*, pp. 316, 418.

¹³ H.-G. Gadamer, *Autoesposizione*, cit., p. 490. Cfr. H.-H. Kögler, *Die Macht des Dialogs: Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Metzler, Stuttgart 1992, p. 120: "Il concetto gadameriano secondo cui la comprensione della verità accade attraverso una fusione di orizzonti tenta di prendere sul serio l'altro, non tenendolo lontano da sé' con un atteggiamento oggettivante o estetizzante, ma riferendosi, nella pretesa dell'altro di dire qualcosa di vero, al proprio tener per vero. *L'identificazione di comprensione e intesa nel senso di un accordo raggiunto* [...]"; p. 121: "Gadamer pretende [...], con il suo modello di comprensione, di aver procurato per primo all'altro, per così dire, ascolto nel foro del proprio tener per vero"; p. 124: "L'esporsi alla pretesa di verità dell'altro è un precetto morale".

¹⁴ Cfr. J. Grondin, *Die Weisheit des rechten Wortes. Ein Porträt Hans-Georg Gadamer's*, "Information Philosophie" 1994/5, p. 28; Id., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, cit., p. 160. Cfr. anche H.-G. Gadamer, *Autoesposizione*, cit., p. 490, e Id., *L'Europa e l'oikoumene*, in M. Heidegger-H.-G. Gadamer, *L'Europa e la filosofia*, tr. it. e cura di J. Bednarich, Marsilio, Venezia 1999, p. 50.

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 354. [Qui, come in altri casi, la traduzione è stata parzialmente modificata e resa più letterale per motivi di congruenza con il testo di Fehér. N.d.T.]

¹⁶ Questa era già la posizione di Heidegger: a tale riguardo cfr. ad es. *Il colloquio di "Der Spiegel" con Martin Heidegger*, in *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, a cura di G. Neske e L. Kettering, tr. it. di C. Tatasciore, Guida editori, Napoli 1992, p. 132. A proposito del rapporto tra imparare e insegnare cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1979, pp. 32-33.

¹⁷ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, vol. 1, tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, SugarCo, Milano 1978, p. 108.

tera critica di Gadamer allo storicismo si fonda sull'accusa secondo cui lo storicismo si chiuderebbe all'appello dell'altro, abbandonando così fin dall'inizio il fondamentale principio interumano dell'intesa ovvero della solidarietà¹⁸. Questa critica dello storicismo colpisce però proprio un presente che non solo non è più disposto a entrare in dialogo con il passato, a porre in questione attraverso di esso i suoi propri parametri¹⁹, ma giunge fino al punto da chiudersi anche ai propri contemporanei. "Si crede così poco all'esistenza di un senso in generale accessibile con la ragione, che l'intero passato, anzi, in definitiva, anche il pensiero dei contemporanei può essere compreso solo in modo 'storico'"²⁰. "Storico" equivale qui ad appartenente a un'altra classe, razza o a un'altra epoca²¹, laddove quel che si ha in comune con gli al-

¹⁸ Che l'intesa sia legata nel modo più stretto alla solidarietà è evidente (cfr. in proposito il volume *Dialogando con Gadamer. Ermeneutica, estetica, filosofia pratica*, a cura di C. Dutt, tr. it. di A. Pinotti, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, pp. 79-80). Le implicazioni teorico-scientifiche dell'ermeneutica del dialogo e dell'intesa proposta da Gadamer sono state elaborate, nell'ambito della recezione americana dell'opera di Gadamer, soprattutto da Rorty. Che l'unico senso sostenibile di "oggettività scientifica" possa essere scorto soltanto nell'"intesa" (*agreement*) era già stato da lui indicato nel suo libro più noto (cfr. R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, tr. it. di G. Millone e R. Salizzoni, Bompiani, Milano 1986, p. 257: "l'unica nozione di 'oggettività' che si può usare è quella di 'accordo' e non di 'rispecchiamento'"). Che la prassi scientifica, in quanto tale, con le sue tipiche pretese di oggettività ovvero di razionalità, sia in fondo da ricondurre a un modo di esistenza interumana, e quindi alla solidarietà, è un'idea che Rorty ha poi esposto anche in altri lavori. Cfr. ad es. *Science as Solidarity*, in R. Rorty, *Philosophical Papers I: Objectivism, Relativism and Truth*, Cambridge 1991, pp. 39 e ss.: "My rejection of the traditional notions of rationality can be summed up by saying that *the only sense in which science is exemplary is that it is a model of human solidarity*" (corsivo nostro). Egli ha sviluppato in seguito l'idea di solidarietà al di fuori dell'ambito teorico-scientifico nel più ampio dominio dell'esistenza sociale; cfr. ad es. *Solidarity*, in R. Rorty, *Contingency... La filosofia dopo la filosofia...* Rorty stabilisce però una distinzione tra scientificità, cioè ricerca della verità, e conversazione, ovvero "edificazione" (*Bildung*). che non è presente in modo così netto in Gadamer; si veda in proposito J.C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, Yale University Press, New Haven & London 1985, p. 210 nota, e il mio saggio *Sartre and Hermeneutics*, "Man and World. An International Philosophical Review" XXVIII (1995), pp. 79 e ss.

¹⁹ Cfr. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 418 "[...] la coscienza storica [...], quando legge 'storicamente' i suoi testi, ha già sempre fatto un atto preliminare di livellamento della tradizione, di maniera che i propri criteri conoscitivi non possano mai essere messi in discussione dalla tradizione stessa".

²⁰ *Ivi*, p. 323; cfr. anche p. 316.

²¹ Karl Popper, nel "*Positivismusstreit*", ha fornito *malgré soi* un esempio molto efficace di ciò raccontando di aver incontrato una volta a un convegno un antropologo che, non interessandosi minimamente di quello su cui si era discusso per parecchi giorni, aveva piuttosto osservato quanto accadeva (relazioni, discussioni, ecc.) come manifestazione di una "civiltà estranea", come una sorta di rituale, restando del tutto indifferente alla verità di ciò che era stato detto. La critica di Popper a questo atteggiamento "antropologico" può essere consi-

tri è troncato fin dall'inizio. Il presupposto è che in tutti i casi non possa trattarsi di un comprendere, ma, nella migliore delle ipotesi, di uno *spiegare*: conoscere un'azione non significa qui comprenderla, ma spiegarla come ad esempio un processo naturale, un indottrinamento, ecc.

La connessione tra l'atteggiarsi ermeneutico verso un pezzo del passato (un testo) e verso l'altro uomo diviene particolarmente chiara in relazione al "tu": "*l'apertura alla tradizione storica*", afferma Gadamer, "*trova una autentica corrispondenza nell'esperienza del tu*. Nel rapporto con gli altri [...] ciò che importa è esperire il tu davvero come tu, cioè saper ascoltare il suo appello e lasciare che ci parli. Questo esige apertura. Ma questa apertura, in definitiva, non è solo apertura a qualcuno da cui si vuol farsi dire qualcosa; bisogna dire invece che chi si mette in atteggiamento di ascolto è aperto in un modo più fondamentale. *Senza questa radicale apertura reciproca*", suona la conclusione, di massima importanza per noi, "*non sussiste alcun autentico legame umano*"²².

La tesi che l'elemento peculiare dell'ermeneutica risieda non da ultimo nella sua dimensione pratico-politica, ovvero che l'atteggiamento dell'apertura, basilare per l'ermeneutica filosofica, sia per essenza in grado di costituire una comunità, meglio, una democrazia (nella misura in cui essa rimanda da sé all'"autentico legame umano") dovrebbe apparire a questo punto sufficientemente plausibile. La possibilità di principio di formare una comunità risulta soprattutto dalla finitezza essenziale dell'uomo una finitezza cui l'ermeneutica non cerca di sottrarsi, ma che al contrario assume consapevolmente. Solo questa finitezza, secondo Heidegger, garantisce autenticità al singolo; e, a sua volta, l'autenticità costituisce per lui la precondizione di ogni possibile costituzione di una comunità – e non viceversa.

Lo stesso carattere di pluralità e di capacità di creare comunità è esibito – con alcuni peculiari mutamenti d'accento – dall'ermeneutica di Gadamer, in particolar modo nel senso del principio dell'apertura e cioè, sul piano della

derata autenticamente ermeneutica. Che qui esistano punti di contatto tra il suo "razionalismo critico" e l'ermeneutica è evidente, ma Popper non se ne rende affatto conto; altrove egli muove all'ermeneutica, quale presunto "psicologismo", le tipiche accuse (faintendimenti) positivistiche, laddove è proprio il tratto antipsicologista a essere comune a entrambe le correnti.

²² H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 417 (corsivo nostro). Si possono citare altre due frasi, che delimitano l'apertura (autentica) nei confronti del 'comprendere' (non genuino): "L'esser legati gli uni agli altri significa sempre, insieme, sapersi ascoltare reciprocamente. Quando due persone si comprendono, ciò non vuol dire che uno dei due 'comprende', cioè domina e trascende l'altro" (*ibidem*). Sull'analogia tra il rapporto con l'altro e quello con la tradizione storica, si veda anche *ivi*, p. 414: "Giacché anche la tradizione storica è qualcosa con cui siamo autenticamente in comunicazione come l'io con il tu".

filosofia politica, della tolleranza; una tolleranza che non resta puramente esteriore, come nella maggior parte delle filosofie politiche tradizionali ovvero di orientamento analitico, ma che scaturisce dal nucleo stesso dell'ermeneutica, il concetto ermeneutico di esperienza. Secondo tale concetto, "colui che chiamiamo uomo esperto" non è soltanto "uno che è diventato tale *attraverso* delle esperienze fatte, ma colui che è anche *aperto ad* altre esperienze". L'uomo esperto non è affatto uno che "sa già tutto e sa già tutto meglio"; egli si mostra piuttosto "*come radicalmente non dogmatico*"²³.

Che questa posizione radicalmente non dogmatica – e la connessa disponibilità per così dire 'apriori' all'*autocritica*²⁴ – costituisca una componente essenziale e imprescindibile di ogni costituzione sociale e statale, se non addirittura il loro fondamento, non abbisogna, credo, di ulteriori dimostrazioni²⁵.

II. Nel passo citato all'inizio Gadamer metteva in relazione l'universalità dell'ermeneutica con i "principi del *sensus communis*", e ciò mi riconduce alle parti introduttive della sua opera maggiore, in cui il concetto di *sensus communis* compare tra quelli che Gadamer chiama i concetti-guida umanistici. "Cultura" (*Bildung*), "*sensus communis*", "giudizio" e "gusto" costituiscono questi concetti-guida che, rispetto alla loro struttura e alla funzione che assolvono nella vita dell'uomo, esibiscono un carattere comune. Se si vuole definire in breve tale carattere comune a tutti questi concetti si può dire che essi, lungi dall'essere un sapere generale che abbisogna ancora di un'applicazione, rappresentano un sapere che è allo stesso tempo un essere (e cioè un essere divenuto) e che contiene già in se stesso l'applicazione. A Gadamer preme chiaramente, per parafrasare un'espressione di Nietzsche, un sapere per la vita, quindi un sapere che abbia la sua sede nella vita, e più precisa-

²³ *Ivi*, p. 411 (l'ultimo corsivo è nostro). Si veda anche *Dialogando con Gadamer. Ermeneutica, estetica, filosofia pratica*, cit., p. 34: "Chi è esperto non è dogmatico".

²⁴ Cfr. H.-G. Gadamer, *Klassische und philosophische Hermeneutik*, cit., p. 416: "L'ermeneutica è filosofia proprio perché non si lascia costringere nel ruolo di disciplina tecnica, che 'soltanto' comprende le opinioni di un altro. La riflessione ermeneutica, al contrario, racchiude in sé il fatto che in ogni comprendere qualcos'altro o qualcun altro avviene una *autocritica*. Chi comprende non pretende di assumere una posizione superiore, ma acconsente a che quella che presume essere la verità sia messa alla prova" (corsivo nostro).

²⁵ Ciò appare particolarmente significativo sullo sfondo dell'accusa di conservatorismo. Cfr. I. Habermas, *Su 'Verità e metodo' di Gadamer*, in *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit., pp. 62 e ss. (saggio apparso originariamente sulla "Philosophische Rundschau", Beiheft 5, 1967, e poi più volte ristampato); cfr. anche C. V. Bormann, *L'ambiguità dell'esperienza ermeneutica*, *ivi*, pp. 126 e ss.

mente nella vita in comune dell'uomo²⁶. L'importanza di questa prima parte dell'opera viene spesso misconosciuta o ignorata, e comunque mai presa correttamente in considerazione e apprezzata, sebbene in essa si tratti nientedimeno che di quella svolta ontologica dell'ermeneutica in conseguenza della quale – come abbiamo ricordato all'inizio – il concetto di comprensione viene trasformato, tramite un radicale mutamento di accento, da un modo di conoscere dell'uomo in uno dei suoi modi di essere, o addirittura nel suo modo d'essere o forma di attuazione fondamentale. In luogo di una fondazione di tipo gnoseologico delle scienze dello spirito, tipica dell'epoca passata, viene qui compiuto un riorientamento o una ricollocazione del concetto per esse centrale di comprensione, per cui si dimostra determinante il ricorso alla tradizione umanistica. Il senso del riferimento di Gadamer al discorso di Helmholtz del 1862, in cui le scienze dello spirito vengono delimitate rispetto a quelle della natura mediante una cosiddetta “induzione artistico-istintiva”²⁷, una “sorta di tatto”, non sta nel respingere la definizione di Helmholtz, ma proprio nel riprenderla e nel ridestare a nuova vita, attraverso approfondite analisi storico-concettuali, i concetti in essa contenuti nella loro presunta ovvietà, colmandoli di un nuovo significato. Quel tatto che è attivo nelle scienze dello spirito, esattamente come il tatto di cui parla Helmholtz, “non si riduce ad essere un sentimento e a restare inconscio, ma è insieme un modo di conoscenza e un modo di essere”²⁸. I concetti-guida umanistici, quindi, sono tali da rappresentare sia modi di conoscere sia modi di essere: “Ciò risulta più chiaro in base all'analisi [...] del concetto di *Bildung*”. “Non è solo un problema di comportamento o di azione, ma dell'essere divenuto”²⁹. Alla discussione dei concetti-guida umanistici viene premessa quella del concetto di cultura (*Bildung*), la cui funzione è servire alla nuova fondazione delle scienze dello spirito, in quanto l'elemento nuovo e ad esse pro-

²⁶ In *Verità e metodo* Gadamer non fa riferimento a questo proposito alla *Seconda considerazione inattuale* di Nietzsche. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, ma lo fa in un saggio successivo; cfr. H.-G. Gadamer, *L'universalità del problema ermeneutico* (1966), tr. it. a cura di U. Margiotta, in *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Torino 1973, p. 77: “Il famoso trattato di Nietzsche sull'utilità e il danno della storia per la vita ha rivelato la contraddizione esistente tra un [...] distacco storico e la diretta volontà creativa [...], ponendo al contempo in rilievo numerose conseguenze di quell'alessandrino indebolimento volitivo della creazione vivente che è tipico della scienza storica moderna”. In *Verità e metodo* Gadamer rimanda peraltro alla *Seconda considerazione inattuale* di Nietzsche, ma non in questo contesto, bensì quando parla del fenomeno del dimenticare e dell'autoestraniamiento della coscienza storica (cfr. pp. 38-39, 356).

²⁷ H.-G. Gadamer. *Verità e metodo*, cit., p. 27.

²⁸ *Ivi*, p. 39.

²⁹ *Ivi*, pp. 39-40.

prio: “Ciò che costituisce le scienze dello spirito come scienze si capisce più in base alla tradizione del concetto di cultura che in base all’idea di metodo della scienza moderna. E’ la *tradizione umanistica* quella a cui è necessario rifarsi”³⁰. “Il *concetto di cultura* [...] fu indubbiamente l’idea più importante del secolo XVIII, e proprio quest’idea costituisce l’elemento nel quale vivono le scienze dello spirito del secolo XIX, anche quando non sono capaci di giustificare dal punto di vista gnoseologico la propria posizione”³¹. Che le scienze dello spirito siano fondate nell’elemento della cultura significa che qui non si tratta meramente, come nelle scienze della natura, di conoscenze che, accumulate, servono a dominare la natura, mentre si rimane identici a se stessi, ma di conoscenze dalle quali si viene formati (*ge-bildet*), e ciò nel duplice senso per cui un uomo colto (*gebildet*) non ha solo conoscenze, ma, tramite esse, diviene al contempo un uomo mutato, o, appunto, un essere che è divenuto; “ciò che entra nella cultura scompare in essa risolvendosi, ma non come un semplice mezzo”³². Qui, come si è detto, si tratta tanto di un modo del conoscere quanto di un modo dell’essere. Se per Hegel la filosofia “ha nella cultura la condizione della sua esistenza”, Gadamer lo segue, rivendicando anzi questo concetto anche per le scienze dello spirito³³. Se per Hegel l’essenza formale della cultura consiste in un “innalzamento all’universalità”, Gadamer si affretta ad aggiungere: “Innalzamento all’universalità non è limitato alla cultura teorica e non significa in generale solo un comportamento teoretico in opposizione al comportamento pratico”³⁴.

Se da un lato i concetti-guida umanistici, per la loro stessa struttura, non rappresentano un sapere generale, ma piuttosto un sapere per così dire già sempre applicato, un sapere che include in sé l’applicazione, d’altra parte, proprio per questo loro carattere, essi sono ancorati in quella che di volta in volta è la vita della comunità. Ciò emerge molto chiaramente dalle ricostruzioni storico-concettuali di Gadamer, laddove occorre tener conto che in tali discettazioni storico-concettuali si esplicitano anche in parte il personale uso gadameriano del linguaggio e la sua posizione. Quel che Helmholtz “chiama senso artistico e tatto presuppone per Gadamer l’elemento della cultura; egli

³⁰ *Ivi*, p. 41.

³¹ *Ivi*, p. 31; cfr. anche pp. 37-38 e p. 41 (“Contro alle pretese esclusive di questa nuova scienza si proponeva con più impellente urgenza il problema se il concetto umanistico di cultura non contenesse una diversa e autonoma fonte di verità. Di fatto si vedrà che proprio dal sopravvivere del concetto umanistico della cultura trarranno vita, senza confessarselo, le scienze dello spirito del secolo XIX”).

³² *Ivi*, p. 34.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, pp. 34-35.

definisce il tatto “una certa sensibilità e finezza di percezione *per determinate situazioni*, e insieme una capacità di muoversi in esse senza possedere principi generali che ci guidino”³⁵. Ai fini del nostro discorso, accanto alla già menzionata mancanza di principi generali, è soprattutto importante questo *essere legati a una situazione* che rimanda alla presenza di un senso. L’universalità propria della cultura, sottolinea Gadamer, “non è quella del concetto o dell’intelletto”; “la coscienza colta ha piuttosto il carattere di un senso”; “essa e un *sensu generale*”³⁶.

È così preparato il passaggio al *sensus communis*, nella cui ricostruzione storico-concettuale emerge ancora più nettamente il carattere pratico-sociale. “Secondo Shaftesbury, gli umanisti intendevano per *sensus communis* il senso del bene comune, ma anche ciò che egli chiama ‘love of the community or society, natural affection, obligingness’”³⁷. “Secondo Bergson, il *bon sens*, come radice comune del pensare e del volere, è un *sens social*, che aiuta ad evitare sia gli errori degli scienziati dogmatici che cercano leggi sociali, sia quelli degli utopisti metafisici”³⁸. Se, come rileva Gadamer, il problema di Bergson è il “significato autonomo del *bon sens* per la vita”, ciò che qui emerge ancora una volta è la sua insistenza sull’importanza che questo sapere ha per la vita³⁹. Anche negli altri due concetti-guida umanistici il carattere pratico-politico è fortemente presente.

Nell’analisi del giudizio si incontra un concetto particolarmente importante per noi a questo riguardo, il concetto di *solidarietà*: “Tutti hanno sufficiente ‘senso comune’, cioè capacità di giudicare, perché si possa pretendere da loro che dimostrino un ‘senso del bene comune’, della *solidarietà* morale-civile, col giudicare giustamente sul giusto e l’ingiusto e col preoccuparsi dell’utilità di tutti”⁴⁰. Che il gusto, di contro alle visioni correnti e consuete, sia “originariamente piuttosto un concetto *morale* che estetico” e già sottolineato nel primo capoverso dell’analisi a esso dedicata⁴¹; successivamente viene esposta ed espressa dettagliatamente quella che alla fine Gadamer, riepilogando, chiama la “funzione di vincolo sociale” del concetto di gusto⁴². I concetti-guida umanistici hanno una struttura comune; in tutti questi casi si

³⁵ *Ivi*, pp. 38-39.

³⁶ *Ivi*, p. 40.

³⁷ *Ivi*, p. 48.

³⁸ *Ivi*, p. 50.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 56 (corsivo nostro). Nella illustrazione del *sensus communis* questo concetto compare già nel rimando a Shaftesbury (cfr. *ivi*, pp. 47-48), cfr. anche pp 368-369, nell’analisi della *phronesis*.

⁴¹ *Ivi*, p. 59.

⁴² *Ivi*, p. 65.

tratta di un sapere rivolto alla situazione concreta. Ma in questo modo abbiamo in realtà già conquistato il concetto di *phronesis*; quel concetto che viene assunto a posizione-chiave in un celebre capitolo intitolato "L'attualità ermeneutica di Aristotele"; e ci si potrebbe chiedere come mai esso non venga già sviluppato qui come quinto concetto-guida. La risposta potrebbe forse trovarsi nel fatto che tale concetto risale a un'epoca molto anteriore rispetto alla tradizione umanistica, e che esso non potrebbe adempiere al ruolo assegnatogli se fosse già sviluppato qui. Comunque sia, non è inessenziale che esso, malgrado ciò, compaia già in mezzo a questi concetti, e in particolare a proposito del concetto di *sensus communis*⁴³. Gadamer collega qui la *phronesis* al concetto del fattibile: e la posizione chiave che spetta all'interpretazione della *phronesis* nell'autocomprensione dell'intera ermeneutica elaborata in *Verità e metodo* si mostra non da ultimo nel fatto che Gadamer, nella *Prefazione alla seconda edizione*, in una sorta di auto-spiegazione dell'opera, riflettendo sul momento storico della sua composizione e delimitando le sue intenzioni di fondo rispetto a quelle di Heidegger, afferma retrospettivamente:

"Ciò che occorre per l'uomo non è soltanto il costante richiamo ai massimi problemi, ma anche *la sensibilità per il fattibile, il possibile, per ciò che è giusto qui ed ora*"⁴⁴. Qui diviene chiaro che non solo nell'opera stessa si tratta di *phronesis*, che la *phronesis* non costituisce semplicemente un tema dell'opera (per quanto centrale), ma che l'intero libro si concepisce come opera della *phronesis*. Se questa interpretazione è corretta, il sapere pratico è all'opera nell'opera stessa, molto prima che si arrivi al capitolo sulla *phronesis*. Il libro *Verità e metodo* si dimostra così nel suo complesso un'azione *pratico-politica*.

Tutti quei caratteri che erano tipici dei concetti-guida umanistici, ora, in questo capitolo successivo, vengono per così dire riepilogati nel concetto di *phronesis*. "Il sapersi di cui Aristotele parla", afferma Gadamer, "si definisce appunto per il fatto che comporta la piena applicazione e dispiega il proprio sapere nella immediatezza della situazione data"⁴⁵. Si tratta qui di una ragione e di un sapere "che non sono staccati da un essere divenuto, bensì sono determinati da questo essere e determinanti per lui"⁴⁶. Il rapporto tra la *phronesis* analizzata in questi termini e l'ermeneutica emerge dal fatto che "anche il

⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 44 e ss.

⁴⁴ H.-G. Gadamer, *Prefazione alla seconda edizione*, in *Verità e metodo*, cit., p. 17 (corsivo nostro). In relazione al fattibile cfr. anche Id., *Praktisches Wissen*, in *Griechische Philosophie I*, Gesammelte Werke, Band 5, Mohr Siebeck, Tübingen 1985, pp. 244 e ss.

⁴⁵ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, p. 374. Esso è, come si era già affermato in precedenza, "orientato alla situazione concreta" (*ivi*, p. 44).

⁴⁶ *Ivi*, p. 363.

*problema ermeneutico si distacca palesemente dal problema di un sapere puro, separato dall'essere*⁴⁷

Ma torniamo ai concetti-guida umanistici. Nelle analisi dedicate al *sensus communis* Gadamer rimanda alla filosofia scozzese del *common sense*, e sottolinea come in Thomas Reid vengano criticate “le esagerazioni della speculazione filosofica” (e quindi il sapere distaccato del generale), ma, insieme a questo, sia “mantenuto il riferimento del *common sense* alla *society*: ‘They serve to direct us in the common affairs of life, where our reasoning faculty would leave us in the dark’⁴⁸. Il *sensus communis*, che, come rileva Gadamer, “non significa solo quella capacità generale che tutti possiedono, ma è anche il senso che fonda la comunità”⁴⁹ viene qui delimitato rispetto ai *common affairs of life*, le occasioni sociali (pubbliche) della vita, cui esso appartiene intimamente, contro l’argomentare nel senso del ragionare (*our reasoning faculty*). Anche altrove Gadamer muove delle obiezioni nei confronti del mero argomentare, delle prove stringenti, della dimostrazione⁵⁰, ma ai fini del nostro discorso si rivelano particolarmente interessanti alcuni riferimenti al pietista svevo Oetinger. A partire da essi si tenterà, in un ultimo passaggio, di ricostruire il rapporto tra l’ermeneutica e le filosofie di orientamento argomentativo, e in tale discussione si cercherà anche di inserire, a scopo esplicativo, la trattazione che Hegel fa dell’esempio kantiano del “deposito”.

III. “Il *sensus communis* ha da fare con cose palesi a tutti”, afferma Oetinger in un brano per noi significativo citato da Gadamer, [...] che tengono unita tutta una società, che toccano sia verità e affermazioni, sia le disposizioni e le forme in cui le affermazioni vengono colte e comprese”... “I padri, anche senza dimostrazioni, sono già mossi a prendersi cura dei loro figli: l’amore non dimostra, ma trascina il cuore, spesso contro la ragione, verso l’oggetto amato”⁵¹. Si delinea qui una chiara contrapposizione: da un lato il *sensus communis* e dall’altro il provare, ovvero il dimostrare. Il primo può tenere unita un’intera società e racchiude in sé, oltre che verità e affermazioni, anche disposizioni; il secondo ne è incapace – o in questo contesto si rivela addirittura distruttivo. L’incapacità, infatti, è un concetto meramente negativo, e può sempre capovolgersi nel positivo. L’incapacità di tenere unita una

⁴⁷ *Ivi*, p. 365 (il corsivo è nel testo).

⁴⁸ *Ivi*, p. 49.

⁴⁹ *Ivi*, p. 44 (corsivo nostro). Cfr. anche p. 45: per Vico “il *sensus communis* è un senso per il giusto e per il bene comune, che vive in tutti gli uomini. che si acquista nel vivere comune e che viene determinato attraverso gli ordinamenti e gli scopi della vita sociale”.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 40, 51, 61, 63.

⁵¹ *Ivi*, p. 51.

società può anche racchiudere in sé la capacità di distruggere una società, un vivere comune. Il brano di Oetinger riportato da Gadamer mi sembra lasciare aperte entrambe le interpretazioni. Nella vita in comune di una società, il dimostrare, il provare sono nel migliore dei casi irrilevanti, anzi entro certi limiti risultano adeguati o perlomeno inoffensivi; solo se tendono a oltrepassare i confini a loro propri possono agire su di essa in modo distruttivo. Ogni vivere in società contiene infatti già sempre tradizioni, costumi, disposizioni che resistono in linea di principio al tentativo di assoggettarli a una dimostrazione o prova logicamente sufficiente, sottraendosi a un pieno rischiaramento, a una totale trasparenza e verificabilità. Se la portata della dimostrazione rigorosa viene sopravvalutata oltre misura ed estesa all'ambito della società, ciò può condurre a conseguenze distruttive.

“I padri, anche senza dimostrazioni, sono già mossi a prendersi cura dei loro figli: l'amore non dimostra”, scrive Oetinger nel passo appena ricordato, cui vorrei aggiungere a integrazione una citazione da Herder: “La madre non ama il suo bambino perché è amabile, ma perché è una parte vivente del suo sé, il figlio del suo cuore, l'impronta della sua natura”⁵². Il pensiero di Oetinger, come quello di Herder, si può comprendere nel modo seguente: a una considerazione più attenta non sono dimostrazioni, argomenti o ragioni a muovere i padri e le madri ad amare i loro figli o a prendersene cura. Se infatti tali argomenti non fossero convincenti, se le dimostrazioni non risultassero stringenti, ciò implicherebbe che padri e madri dovrebbero rinunciare ad amare i loro figli come prima. Quando si arriva all'argomentare, non esistono argomenti contro i quali non si possano mettere in campo argomenti opposti altrettanto validi, e questo stato di cose condurrebbe a una situazione di *epoché*, di indecisione, laddove però la vita e le sue disposizioni, come ad esempio l'amore, non si possono semplicemente sospendere (il che era già stato capito da Cartesio, che ha parlato per questo di una “morale provvisoria”⁵³).

Questo punto può essere illustrato e insieme essere forse reso più evidente tramite la critica di Hegel al *topos* kantiano del “deposito”. L'argomento kantiano del “deposito” è esposto nella *Critica della ragion pratica*, in relazione allo sforzo di mostrare come le “massime come leggi pratiche universali” possano essere pensate solo se esse “contengono il motivo determinante della volontà, non secondo la materia, ma semplicemente secondo la forma”⁵⁴. Se “ognuno può negare di avere un deposito, la cui consegna nessuno può pro-

⁵² J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784), in *Herders Werke in fünf Bänden*, Berlin und Weimar 1978, Band 4, p. 176.

⁵³ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, a cura di A. Canini, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 68.

⁵⁴ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Capra riveduta da E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 33-34.

vare”, argomenta Kant, un “tale principio, come legge, distruggerebbe se stesso, perché farebbe sì che non vi sarebbe più alcun deposito”⁵⁵. Hegel si è più volte confrontato con la filosofia morale di Kant; nel saggio giovanile sul diritto naturale aveva già osservato criticamente a tale riguardo: “e se appunto non ci fosse alcun deposito, dove starebbe la contraddizione?”⁵⁶. Cose come il deposito, o la proprietà, sembra alludere Hegel, sono, per usare il linguaggio di Oetinger, disposizioni che caratterizzano o tengono unita una società; ma è certamente possibile immaginare senza contraddizione società – e ne sono senz’altro esistite – prive di simili disposizioni. La “dimostrazione” di Hegel nella *Fenomenologia* ha una forza espressiva ancora maggiore. Nella discussione della “ragione esaminatrice delle leggi” Hegel giunge, attraverso la sua prediletta citazione dell’*Antigone*, alla conclusione che tutto ciò che si può dire delle leggi è: “Esse sono”. E poi prosegue:

Se chiedo del loro nascimento e le limito al punto della loro origine, io son già oltre di loro; ché io sono ormai l’universale, ma esse il condizionato e limitato. Se debbono *legittimarsi* al mio sguardo, io ho già smosso il loro incontrollabile esser-per-sé e le considero come qualcosa che per me forse è vero, forse non vero. La disposizione etica consiste appunto nell’insistere fermamente su ciò che è il giusto e nell’astenersi dal muoverlo, dal sommuoverlo e dal derivarlo”.

A questo punto Hegel torna ancora una volta sull’esempio kantiano del deposito:

Poniamo che si depositi qualcosa presso di me; esso è la proprietà di un altro, ed io lo riconosco *perché è così*, e mi serbo irremovibile in tale comportamento. [...] Che qualcosa *sia* la proprietà di un altro, questo è il principio *fondamentale*; su ciò io non ho *da far tanti ragionamenti*; e non ho né da ricercare né da farmi ricordare pensieri, connessioni e considerazioni di ogni sorta [...]; mentre comincio a esaminare, m’incammino già per una via non etica⁵⁷.

Già nel saggio sul diritto naturale si dice a tale proposito che, nella misura in cui ci si accosta alla questione tramite il dimostrare, il ragionare, l’esaminare, si è “non etici”⁵⁸. Non nel come dell’argomentare – nel fatto che le ragioni

⁵⁵ *Ivi*, p. 34.

⁵⁶ G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. v. H. Brockard, H. Buchner, Hamburg 1983, p. 116.

⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia della spirito*, vol. 1, tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1984, pp. 360-361 (l’ultimo corsivo è nostro).

⁵⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts...*, cit., p. 117.

o gli argomenti non siano abbastanza validi o abbastanza stringenti –, ma nell'argomentare *tout court* – *nel fatto che* si argomenti (si ragioni) – sta l'errore di fondo di questa posizione. La critica di Hegel a Kant al riguardo non sta semplicemente nel rilevare che gli argomenti di Kant contro il negare un deposito non sono esenti da contraddizioni o non sono sufficientemente stringenti; la sua critica si basa al contrario sulla convinzione fondamentale che su questo punto non possono esserci affatto buoni argomenti, ovvero che l'errore di fondo consiste appunto nel voler argomentare, nel cercare argomenti, perché tramite l'argomentare l'"incrollabile esser-per-sé" che si intendeva difendere viene appunto "smosso", e la questione viene ormai considerata "come qualcosa che per me forse è vero, forse non vero". Per evitare equivoci, va subito osservato che in Hegel non si tratta di una 'parola definitiva', ma di una convinzione. Che possano darsi situazioni che rappresentano vincoli sociali (come ad esempio il deposito e, allo stesso modo, l'amore dei genitori per i figli) e in cui l'argomentare sia del tutto inutile e inadeguato, viene beninteso mostrato ancora con l'aiuto di un *argomento*, anzi, direi, di un argomento particolarmente acuto; tale da richiedere la nostra partecipazione, da avanzare la pretesa di convincerci, da poter e dover essere preso in considerazione, tale da voler essere compreso – in questo modo la riflessione (processo dimostrativo) di Hegel si distingue ora da una nuda 'parola definitiva' o da un divieto, ossia da qualcosa che si potrebbe definire una posizione veteroconservativa (che rinuncia semplicemente alla filosofia, che la respinge). In Hegel, non meno che in Kant, si tratta di un'autocritica della ragione – un'autocritica in cui i suoi propri limiti (nel nostro caso: i limiti dell'argomentare, del dimostrare) non vengono posti dall'esterno, da istanze estranee, ma vengono posti (o più precisamente: appresi ed esperiti) da essa stessa⁵⁹.

⁵⁹ Un'altra connessione tra Gadamer e Hegel si può scorgere nel fatto che anche Hegel ha tentato di reagire al discredito dei pregiudizi. Nella *postilla* al § 82 dell'*Enciclopedia* egli afferma infatti, in relazione al "momento speculativo o positivo-razionale" caratteristico della sua filosofia: "Il modo empiricamente generale di sapere ciò che è razionale è innanzitutto quello del *pregiudizio* e del presupposto" (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, hrsg. E. Moldenhauer, K.M. Michei, Frankfurt/Main 1970, Bd. 8, p. 177). La locuzione tipicamente sminuente di Hegel "modo empiricamente generale" ("di sapere ciò che è razionale") è naturalmente significativa e presuppone la sua metafisica speculativa dell'infinito: se si prescinde da ciò e non viene prospettato un altro possibile modo "di sapere ciò che è razionale" – se cioè si respinge l'autoconoscenza della ragione assoluta che si realizza nel sapere assoluto della filosofia – la formulazione di Hegel potrebbe intendersi nel senso che ciò che pretende di divenire razionale dev'essere innanzitutto ("empiricamente") già dato o essere già divenuto accessibile nella forma del pregiudizio e del presupposto, altrimenti non diverrebbe mai razionale. Il punto di partenza è quindi costituito dal pregiudizio, e può essere sollevato al ra-

* * *

Mi avvio verso la conclusione. Il riferimento di Gadamer a Oetinger nel corso della sua ricostruzione del *sensus communis*, come prova del fatto che per l'amore, così come per la vita sociale in generale, non occorrono né prove né argomenti, mi sembra – insieme alle sue analisi storico-problematiche dei concetti-guida umanistici – rendere plausibile l'interpretazione che una dimensione di importanza non certo trascurabile dell'ermeneutica filosofica risieda appunto nella sua dimensione pratico-politica. L'insistenza sul “lasciar valere l'altro rispetto a se stesso”⁶⁰, il sottolineare che ogni Io e ogni Tu “sono già sempre preceduti da un'intesa”, che “il fenomeno generale della vita” è costituito dal noi-siamo, “che tutti noi siamo”⁶¹ e che quindi viene prima di ogni singolo essere-io o essere-tu, conferiscono all'ermeneutica un eminente carattere pratico – e la nostra ipotesi non appare troppo azzardata, se, a questo proposito, in un saggio recente Gadamer parla di “significato politico” mondiale del comprendere⁶².

Ma se “non esiste principio superiore a questo, tenersi aperti al dialogo”, se il prendere parte a un dialogo aperto può essere concepito come il modello della coesistenza umana (“di un autentico legame umano”), e quindi come il modello di una comunità⁶³, e se “condurre un dialogo esige che non si sottovalutino le ragioni dell'interlocutore”⁶⁴, l'argomentare, in ultima istanza, non appare un buon modello per l'esistenza sociale. In questo contesto Gadamer respinge anche esplicitamente l’“arte di riuscire vincitori nelle discussioni”⁶⁵. L'apertura – sia quella nei confronti della tradizione storica sia quel-

zionale solo ciò che in precedenza è divenuto accessibile come pregiudizio. In questo senso anche in Hegel i pregiudizi non possono essere eliminati definitivamente. Come in Gadamer ogni comprendere, anche in Hegel ogni razionale rimane necessariamente *legato ai pregiudizi*: e in questo senso non sarebbe a mio avviso scorretto parlare anche in Hegel di una *riabilitazione dei pregiudizi*.

⁶⁰ H.-G. Gadamer, *Semantica ed ermeneutica*, in *Verità e metodo 2*, cit., p. 134.

⁶¹ H.-G. Gadamer, *L'universalità del problema ermeneutico*, in *Verità e metodo 2*, cit., p. 215.

⁶² H.-G. Gadamer, *Voin Wort zum Begriff* (1995), in *Gadamers Lesebach*, hrsg. von J. Grondin, Mohr Siebeck, Tübingen 1997, p. 108.

⁶³ Cfr. H.-G. Gadamer, *GW 2*, p. 155: “Il comprendere e l'intesa” sono la “forma di attuazione dell'umana vita sociale”; e quest'ultima viene definita “una comunità dialogica”.

⁶⁴ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 424 (corsivo nostro).

⁶⁵ *Ibidem*. Gadamer così prosegue: “Anzi, è possibile che colui che esercita l'arte [...] del domandare e del cercare la verità, sembri poi inferiore, nelle discussioni, agli occhi degli astanti. [...] L'arte del domandare è [...] l'arte di condurre un vero dialogo”. Cfr. anche quanto afferma in *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*, in *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. Gesammelte Werke, Band 8, Mohr Siebeck, Tübingen 1993, p. 437: “In ogni caso

la verso i propri contemporanei – costituisce, molto più dell'*argomentare*, la base di una “società aperta” nel senso in cui la intendeva Popper. L'argomentare divide infatti la comunità in vincitori e vinti e può offrire quindi, nel migliore dei casi, il modello di una comunità determinata, ossia di una comunità temporaneamente disposta in un atteggiamento “*combattivo*”: prescindendo dal fatto che in un simile atteggiamento non può mai assolutamente venire ad espressione la “cosa stessa” (ciò che qui importa è appunto la vittoria, la cosa ha tutt'al più un ruolo strumentale⁶⁶), ci si può chiedere se il ridurre i rapporti interumani alla lotta, alla contesa, alla competizione, alla concorrenza non equivalga a semplificarli e a impoverirli. In una recensione, discutendo alcuni saggi etici di Ernst Tugendhat, Gadamer ha preso posizione in modo estremamente critico rispetto al tentativo di questo autore di mettere in campo una fondazione della morale quale alternativa alla “violenza”; ciò significherebbe “spingere all'estremo l'illuminismo” – “come se tra gli uomini non ci fosse altro che contesa e opposizione”, “come se il ricono-

si dà una definizione troppo ristretta della razionalità se la si caratterizza tramite il concetto di argomentazione”.

⁶⁶ L'atteggiamento tipico di colui che argomenta è quello di cui Gadamer parla a proposito di chi ritiene più facile domandare piuttosto che rispondere: chi non cerca “di penetrare l'essenza della cosa, ma solo di aver ragione” (H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 419). Il modo in cui agisce sui rapporti interumani quella forma inautentica dell'argomentare costituita dall'eristica è stato rilevato efficacemente da Gadamer già nella sua tesi per l'abilitazione. Qui “manca l'autentico rapporto con l'altro nell'essere per la cosa. Dalla confutazione l'altro, invece che a riprendere la parola in maniera più vera, *deve venire indotto direttamente al silenzio*. Appartiene alla natura di questo confutare per il gusto di confutare la tendenza a contraddire, come insostenibili, tutte e singole le tesi, una pretesa perfettamente in sintonia con l'altra di essere in grado di parlare di tutto. [...] Il motivo di questa tendenza a nascondere [la cosa] sta anche qui nell'ambizione del confutante di apparire sapiente. Questa è l'eristica” (H.-G. Gadamer, *Etica dialettica di Platone. Interpretazioni fenomenologiche del Filebo*, in *Studi platonici I*, a cura di G. Moretto, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 43-44 corsivi nostri). Che in relazione alla tradizione filosofica il metodo argomentativo rappresenti un certo chiudersi nei confronti della cosa stessa e quindi anche nei confronti della trasmissione storica, Gadamer lo ha mostrato nella sua critica a questo metodo: “Si potrà arrivare a un aumento di chiarezza analizzando le argomentazioni che incontriamo in un dialogo platonico con mezzi logici, o mostrando delle incoerenze, colmando dei salti, smascherando delle conclusioni errate. Ma si impara con questo a leggere Platone? A fare delle sue domande delle domande proprie? Si riesce con ciò a imparare da lui, invece di confermare semplicemente a se stessi la propria superiorità? Quanto vale per Platone vale anche, *mutatis mutandis*, per tutta la filosofia. Platone lo ha descritto molto bene, una volta per tutte, io credo, nella *Settima Lettera*: i mezzi del filosofare non sono la filosofia stessa. La semplice consequenzialità logica non è ancora tutto. Non che la logica non abbia la propria evidente validità. Ma la tematizzazione dell'elemento logico limita l'orizzonte problematico alla verificabilità formale, e distorce con ciò l'apertura al mondo che avviene nella nostra esperienza linguisticamente articolata” (Id., *Autoesposizione*, in *Verità e metodo 2*, cit., p. 492).

scimento dell'autorità e la *solidarietà* su di esso fondata [...] non fosse altro che una carenza di illuminismo!"⁶⁷. La convinzione "che l'altro potrebbe avere ragione", che, come Gadamer afferma in un saggio recente, "la *solidarietà* è il presupposto fondamentale a partire dal quale è possibile sviluppare insieme convinzioni comuni, rappresenta più di ogni argomentare o di ogni apriori di una comunità ideale di comunicazione l'apriori di una comunità effettiva (e autentica)"⁶⁹.

Non l'argomentare o il dimostrare – ma la solidarietà (e una solidarietà tale da avere dinanzi agli occhi il "fenomeno generale della vita, [...] il noi-siamo, che tutti noi siamo", cui essa tenta di dar conto all'interno dei limiti ad essa possibili): così si potrebbe a questo punto condensare in modo forse non inadeguato il motto dell'ermeneutica filosofica⁷⁰.

L'ermeneutica come filosofia, in questa prospettiva, più che una dottrina o una teoria sull'universo è un atteggiamento – atteggiamento sia nei con-

⁶⁷ H.-G. Gadamer, *Ethos und Ethik*, in *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*, Gesammelte Werke, Band 3, Mohr Siebeck, Tübingen 1987, pp. 358 e ss. (corsivo nostro). Cfr. la lettera di Gadamer a Richard Bernstein del 1° giugno 1982, pubblicata in appendice a R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983, p. 264: "Se tra gli uomini, a qualunque società o cultura o classe o razza appartengano, non ci fossero più punti di *solidarietà*, soltanto l'ingegnere sociale o il tiranno, cioè la violenza anonima o quella diretta, potrebbero costituire comunità. Ma siamo davvero arrivati a questo punto? O ci arriveremo mai?"

⁶⁸ H.-G. Gadamer, *Vom Wort zum Begriff Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie* (1995), in *Gadamers Lesebuch*, cit., p. 109.

⁶⁹ I caratteri dell'argomentare, o addirittura dell'eristica, come è rappresentata quale forma inautentica del parlare nello scritto gadameriano sull'etica dialettica di Platone (cfr. *supra*, nota 66), sono rintracciabili in modo riassuntivo nell'(auto-)caratterizzazione distanziata di Richard Rorty della filosofia analitica e della sua posizione di fondo. Secondo Rorty il filosofo analitico "dovrebbe essere capace di costruire la migliore argomentazione *possibile* su *qualsiasi* concezione, foss'anche la più sbagliata. L'ideale della capacità filosofica è vedere l'intero universo delle asserzioni possibili in tutti i loro reciproci rapporti di inferenza, e quindi essere capace di costruire, o di criticare, qualsiasi argomento" (R. Rorty, *La filosofia oggi in America*, in *Conseguenze del pragmatismo*, tr. it. di F. Elefante, Feltrinelli, Milano 1986, p. 218). E più avanti aggiunge: "Forse il più appropriato modello del filosofo analitico è ora l'avvocato" (*ivi*, p. 220). I filosofi analitici "identificano la capacità filosofica con l'abilità argomentativa" (p. 223); e il modo di procedere tipico di un avvocato è "fornire un argomento per qualsiasi cosa il nostro cliente abbia deciso di fare, fare in modo che la causa prescelta appaia la migliore" (p. 221).

⁷⁰ Cfr. H.-G. Gadamer, *Linguaggio e comprensione*, in *Verità e metodo 2*, cit., p. 155: "È questo che costituisce la vera e propria realtà della comunicazione umana. che cioè il dialogo non cerchi di imporre l'opinione dell'uno contro l'opinione dell'altro, o non aggiunga l'opinione dell'uno all'opinione dell'altro come se si trattasse di un'addizione. Il dialogo trasmuta entrambi. [...] Quella comunanza, che è talmente comune da non essere la mia opinione e la tua opinione, quanto piuttosto la comune interpretazione del mondo, rende anzitutto possibile la *solidarietà morale e sociale*" (corsivo nostro).

fronti della tradizione, cioè dei testi del passato che devono sempre di nuovo essere compresi e interpretati, sia nei confronti degli altri uomini. L'ermeneutica cerca di rendere giustizia al testo di volta in volta interpretato e alla persona che di volta in volta ci sta di fronte, ed è per questo sempre disposta per principio a esporre se stessa all'altro, a lasciarsi da lui porre in questione. Intesa in tal modo, come un atteggiamento di giustizia sempre alla ricerca della verità e non irrigidito ostinatamente su se stesso, l'ermeneutica – molto al di là della sua rilevanza teorico-scientifica – è una forma di esistenza e, soprattutto, di co-esistenza. Essa acquista così un carattere pratico nel senso che questo termine ha in Kant, il quale aveva sottolineato che l'autentico filosofo è il filosofo pratico, che può riferire le sue conoscenze anche a fini determinati, eminentemente morali. “Il filosofo pratico”, affermava Kant, “il maestro di saggezza attraverso la dottrina e l'esempio, è l'autentico filosofo. La filosofia è infatti l'idea di una saggezza completa, che ci indica i fini ultimi della ragione umana”⁷¹. L'analisi gadameriana dell'esperienza come *phronesis*, come “sapere del particolare”⁷², che cerca di realizzare nella vita in co-

⁷¹ I. Kant, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, hrsg. von G.B. Jäsche, in *Schriften zur Metaphysik und Logik*, 2 (= Werkausgabe, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1974, Band 6), p. 447. Si veda anche Id., *Critica della ragion pura*, tr. it. di, p. : “si è sempre inteso anche presso gli antichi con il nome di filosofo innanzitutto e soprattutto il moralista”.

⁷² H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 374. Si tratta di un sapere di tipo peculiare che, come afferma Gadamer, racchiude già in sé l'esperienza. Non ha cioè “qui alcun senso fare la distinzione tra esperienza e sapere, che si fa invece opportunamente per la *techné*. Il sapere morale infatti comporta di per se stesso un tipo di esperienza e anzi, come avremo ancora occasione di vedere, questa è forse la forma fondamentale di esperienza, rispetto a cui ogni altra esperienza rappresenta già uno ‘snaturamento’” (*ibidem*; corsivo nostro). Qui Gadamer rimanda, come specifica anche in nota, alla successiva discussione ermeneutica, situata dopo circa 38 pagine, del concetto di esperienza. Ciò mostra come i due concetti siano intimamente connessi, come cioè al concetto ermeneutico di esperienza sia sottesa proprio l'analisi ermeneutica (e cioè qui: richiamentesi all'esperienza proprio perché fondantesi nell'esperienza) ad esso precedente della *phronesis*. Si tratta di un circolo ermeneutico; il fenomeno della *phronesis* offre a Gadamer il punto di partenza e il modello del suo concetto di esperienza. (Sembra del resto che l'idea di *phronesis* sia stata una delle prime idee dell'opera maggiore; essa risale agli anni Trenta; si veda il saggio gadameriano del 1930 *Praktisches Wissen*, in *Gesammelte Werke*, Band 5, cit., pp. 243 e ss.). Il ruolo centrale dell'interpretazione della *phronesis* per l'autocomprensione dell'intera ermeneutica elaborata in *Verità e metodo* è sottolineato da G. Figal nel suo saggio *Verstehen als geschichtliche Phronesis*, “Internationale Zeitschrift für Philosophie” I, 1992, Heft 1, pp. 26 e ss. Questo carattere autoriflessivo dell'interpretazione della *phronesis*, e la sua ripercussione sull'intera opera, lo si può scorgere particolarmente bene dove Gadamer, verso la fine della *Prefazione alla seconda edizione*, in una sorta di autoesplicazione e “apologia” dell'opera, riflettendo sul momento storico della sua composizione e delimitando le sue intenzioni di fondo nei confronti di quelle di Heidegger, afferma retrospettivamente: “Ciò che occorre per l'uomo non è soltanto il costante richiamo ai massimi

mune il bene richiesto ogni volta dalla singola situazione, potrebbe essere intesa addirittura come un commento a questa concezione kantiana.

Il concetto di una comunità ermeneutica, i cui membri stiano reciprocamente in un rapporto dialogico, in cui la politica venga concepita e praticata “non come mera tecnica per la conservazione della vita o del dominio”, ma come sapere pratico, come *phronesis* al servizio “della migliore forma di vita possibile”⁷³ – il concetto di una simile comunità non mi sembra solo un’alternativa sensata alla seducente utopia di una società dalla libertà realizzata (un’utopia che poi nella prassi tendeva a essere realizzata nella forma opposta, a essere trasformata nel suo contrario), ma è appunto per questo, cioè in forza della contrapposizione, anche e proprio un *concetto successore* di quella. Proprio in ciò mi pare stia l’odierna attualità dell’ermeneutica su un piano pratico-politico, in particolare in quei paesi in cui ha regnato una filosofia dalla forte impronta marxistica, che oggi non è sostituita da più feconde correnti di pensiero, ma minaccia di essere dissolta dalla non-filosofia, nemica dello spirito, di una economia di mercato senza freni e dalle relative relazioni interumane, troppo lontane dalla solidarietà umana⁷⁴.

(Traduzione dal tedesco di Giuliana Gregorio)

problemi, ma anche *la sensibilità per il fattibile, il possibile, per ciò che è giusto qui ed ora*” (H.-G. Gadamer, *Prefazione alla seconda edizione*, in *Verità e metodo*, cit., p. 17; corsivo nostro). Qui diviene chiaro come l’intero libro si comprenda come opera della *phronesis*. Il carattere fondamentale del concetto di esperienza per l’intera opera maggiore è stato nel frattempo confermato dallo stesso Gadamer: si veda *Dialogando con Gadamer. Ermeneutica, estetica, filosofia pratica*, cit., pp. 34 e ss., dove Gadamer afferma di ritenere il capitolo sul concetto di esperienza “la parte centrale di tutto il libro”.

⁷³ F. Volpi, *Praktische Klugheit im Nihilismus der Technik: Hermeneutik, praktische Philosophie, Neoaristotelismus*, “Internationale Zeitschrift für Philosophie”, I, 1992, Heft 1, p. 18. Si veda anche *ivi*, p. 20: “Il merito dell’ermeneutica è [...] di aver risvegliato una coscienza critica nei confronti della comprensione dell’agire etico e politico propria della modernità. In ciò essa ha contemporaneamente tentato, contro questa comprensione, ovvero come correzione rispetto ad essa, [...] di ridare al sapere relativo all’agire una forza di orientamento pratica”.

⁷⁴ Questo dissolvimento può inoltre accadere mediante il mantenimento di tratti essenziali della vecchia posizione base. L’undicesima tesi marxiana su Feuerbach suonava: “I filosofi hanno solo *interpretato* il mondo in maniere diverse; ora si tratta di *cambiarlo*” – chiaramente in direzione del comunismo. Poiché tale direzione si è nel frattempo dimostrata un vicolo cieco, ora la direzione del cambiamento può essere sostituita da un’altra, dal liberalismo, ma l’atteggiamento di fondo rimane immutato e inattaccato. In realtà in ciò il primato del cambiamento del mondo di contro all’interpretazione del mondo viene mantenuto come prima, proprio come quello della filosofia concepita come cambiamento del mondo (cioè come politica) di contro alla filosofia che si autointende come un’interpretazione del mondo. Con ciò la direzione del cambiamento del mondo rimane altrettanto indiscussa e indiscuti-

bile, sottratta al dialogo (perché questo sarebbe proprio “interpretazione del mondo”). Se in precedenza alcuni concetti (per esempio quello di “proprietà privata”) venivano considerati tabù in modo irriflesso, mentre altri (per esempio quello di “proprietà statale”) venivano divinizzati in modo altrettanto irriflesso, ora può aver luogo un semplice mutamento di posto; il bene effettivo della comunità o anche dell’efficienza economica con ciò non viene però preso in considerazione. Caratteri essenziali dello stesso atteggiamento di fondo, come la razionalità e la posizione illuministico-tecnico-strumentale, il persistente disprezzo verso i beni etici o in generale “spirituali”, la pretesa di un sapere assoluto (il cui contenuto non è più fornito dal comunismo, ma dal liberalismo) e con ciò la presunzione crescente, l’arroganza, l’incapacità di consenso e di compromesso, la posizione dominante della politica concepita come lotta per il potere su tutti gli altri ambiti della società, e in particolare su quello della cultura, ecc. possono restare immutati, cioè uguali al passato. Se si considera che una società di assolutamente uguali non è possibile, non per questo bisogna già dare il primato assoluto all’ineguaglianza. Se l’economia di mercato non può, come si è a lungo pensato, venire eliminata, non è necessario che essa sia introdotta in modo sfrenato in tutti gli ambiti della società. Realizzare “la sensibilità per il fattibile, per il possibile qui e ora”, invece che l’entusiasmo fanatico, le idee astratte (siano quelle del comunismo o del liberalismo): nell’ambito politico proprio in questa teoria potrebbe essere scorta l’attualità dell’ermeneutica.

