



“Una volta accettata la consapevolezza che anche fra gli esseri umani più vicini continuano a esistere distanze infinite, si può evolvere una meravigliosa vita fianco a fianco, se quegli esseri riescono a amare questa distanza tra loro, che rende possibile a ciascuno dei due di vedere l’altro, nella sua interezza, stagiato contro il cielo.”

Rainer Maria Rilke, *Lettere*

Ad Elena ed alla vita che verrà,  
perché se è vero che si impara soffrendo,  
è la gioia a svelare il mondo.

# INDICE

INTRODUZIONE.....	5
CAPITOLO I.....	20
ALL'ORIGINE DELL'ERMENEUTICA. GLI ANNI MARBURGHESI	
1) Chaos e kosmos .....	20
2) Marburgo negli anni Venti .....	40
3) Incontro con Heidegger (1923) .....	57
4) Equilibrio tra fenomenologia e filologia (1925-1927) .....	76
CAPITOLO II.....	97
GADAMER E IL <i>FILEBO</i> . L' <i>ETICA DIALETTICA</i> DI PLATONE	
1) La scelta del Filebo. Un lavoro incompiuto .....	97
2) Il comprendere e gli stati affettivi .....	113
3) Fenomenologia del piacere.....	139
4) La dialettica e la misura.....	174
CAPITOLO III.....	207
LA MISURA GRECA. ELOGIO DEL "FINITO".	
1) L'idea del Bene tra Platone e Aristotele .....	207
2) Platone risocratizzato?.....	236
3) Phrònesis e métrion .....	263
4) L'amicizia degli antichi.....	293
CAPITOLO IV.....	321
LA "MISURA" COME FORMA LOGICA DEL SAPERE ERMENEUTICO	
1) La dialettica e la verità della parola.....	321
2) La misura e il metodo .....	353
3) Gadamer ed il pensare in utopie: lineamenti di un rinascimento umanista. ....	383
APPENDICE.....	408
Dove si nasconde la bellezza?	
BIBLIOGRAFIA .....	433

## INTRODUZIONE

Questa non è una tesi d'antichistica e tuttavia non c'è un capitolo in cui non si parli di Platone. Forse Hans Georg Gadamer, che non ha esitato a riconoscersi "platonico", potrebbe reputarsi soddisfatto, ma il motivo originario del mio interesse non era, a dire il vero, un'indagine sull'interpretazione gadameriana del *Filebo*.

A poco più di cinquant'anni dalla pubblicazione di *Verità e metodo*<sup>1</sup>, e a distanza di ormai trent'anni dal periodo in cui l'ermeneutica, in quanto "scepsi contro ogni dogmatismo"<sup>2</sup>, sembrava diventata la nuova *koiné* filosofica dell'Occidente, intendevo mettere in gioco un'eredità più nascosta<sup>3</sup> nel pensiero di Gadamer; volevo, cioè, capire da dove scaturissero l'apertura dialogica della sua ermeneutica ed il suo accordare all'intesa un primato originario ed irrevocabile. In particolare, avevo intenzione di scavare alla radice dell'"improbabilità" del dialogo di Gadamer con Derrida, che mi aveva occupato qualche anno prima, convinta che vi si celasse qualcosa di molto particolare, da ricondurre, probabilmente, alle origini stesse del modo in cui Gadamer concepisce il suo sapere ermeneutico. Come sempre, si comprende diversamente se si pongono domande differenti all'*interpretandum*. Così, anziché chiedere, in modo certamente prematuro e per il quale non ero per niente preparata, quanto l'universale gadameriano potesse essere un buon "econo della violenza", ho cercato di inseguire gli stimoli provocati

---

<sup>1</sup> H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1986.

<sup>2</sup> Come si legge nelle premessa del convegno su "*L'Universale ermeneutico*", [G. Nicolaci - L. Samonà ( a cura di), *L'universale ermeneutico*, Tilgher, Genova 2003]: "La proposta teorica di Gadamer, da lui stesso caratterizzata come una «scepsi contro ogni dogmatismo» – anche contro quello, improntato alla neutralità, proprio della scienza, e perfino contro quello, nascostamente guidato da un criterio «oggettivistico» della verità, proprio di un facile scetticismo – scommette su un'universalità dell'esperienza ermeneutica capace di produrre una svolta ontologica nello stesso concetto di verità e universalità. Il pluralismo e il dialogo, non più intesi come un limite ma come una risorsa preziosa del pensiero che cerca unità e comunicazione, sono gli elementi sui quali si costruisce o va a fondo la svolta ontologica dell'ermeneutica.", G. Nicolaci - L. Samonà ( a cura di), *L'universale ermeneutico*, cit., pag.6

<sup>3</sup> Come ricorda Di Cesare, infatti, l'ermeneutica gadameriana "non è stata messa seriamente in difficoltà da nessun attacco quanto lo è stata invece dall'accoglienza che le è stata riservata", Donatella Di Cesare, *Gadamer*, Il Mulino, Bologna 2007, pag. 258.

dalla lettura del saggio del 1993, *L'Europa e l'oikouménè*<sup>4</sup>, in cui Gadamer sostiene che tra i più impellenti compiti che l'umanità deve assolvere per non distruggere sé stessa ci sia la riabilitazione di quel doppio misurare di cui parlava Platone nel *Politico*, 283 e<sup>5</sup>. Questo mi ha indotto a cercare di capire cosa fosse quella misura platonica<sup>6</sup> cui alludeva Gadamer e per quali ragioni il filosofo tedesco avesse attribuito a quell'intuizione dell'Ateniense la capacità di salvaguardare l'equilibrio dell'intero cosmo. Il mio interesse principale, infatti, era diventato, mio malgrado, più politico che teoretico, cosicché accolsi lo stimolo, presente soprattutto nei saggi successivi a *Verità e metodo*, a pensare la comunità come il solo orizzonte entro cui sia possibile l'esistenza del singolo. La critica al concetto di "isolamento" di Gadamer e l'enfasi riposta dalla sua ermeneutica sulla dialogica come unico accesso alla verità non sono però che l'effetto di un percorso che fin dai primi anni '20 ha posto il filosofo tedesco sulle tracce di Platone e di Aristotele. Il pensiero greco offre, infatti, a Gadamer tutti gli elementi per concepire il gioco dialettico tra

---

<sup>4</sup> "Non c'è soltanto il fatto che con una misura si affrontino le cose e s'impari a dominarle con l'aiuto di questi valori misurati- spiega Gadamer-. C'è ancora un'altra misura, un certo Qualcosa, per esempio ciò che si esprime nel sentirsi bene, o perché si chiami qualcosa bello (in francese lo si chiama *je ne sais quoi*). Così Platone giunge alla distinzione di due specie di misura. Oggi si legge il tutto con nostalgia. Allora, all'inizio del cammino della sorte dell'Occidente si è pensato dunque a entrambe le specie di misura. Entrambe le cose sono state descritte da Platone nel loro uguale peso, il misurare e il senso della misura. Entrambe le cose rientrano in modo inseparabile nella prassi della vita." H.G.Gadamer, *L'Europa e l'oikouménè*, in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, Bompiani, Milano, 2006, pp. 549-551.

<sup>5</sup> Cfr., *Infra*, capitolo IV.

<sup>6</sup> "Nel linguaggio quotidiano *mètron* indica insieme *l'azione del misurare e il suo risultato*, ciò che, se possibile e realizzato, seda ogni discussione sull'essere maggiore o minore di qualcosa (cfr. *Eutyphr.* 7c4-5). Alla misurazione, operazione capace, essa sola, di sanare tali conflitti, è competente l'anima razionale (*Resp.* 603 a 1-5) ed è tale competenza alla misurazione a fondare poi l'esattezza, chiarezza e saldezza riconosciute a primi requisiti di scientificità delle stesse arti (*Phil.* 56 a 3-7 e b4-6). Nella competenza alla misurazione si mostra poi la disponibilità dell'anima a purificare il proprio organo conoscitivo e porsi così nelle condizioni migliori per osservare il proprio oggetto.[] Entro tale primo nodo linguistico è indagato anche il riferimento di Platone alla teoria dell'*homo mensura*: il senso in cui l'uomo di Protagora sarebbe "misura di tutte le cose" è quello generico di "criterio" (*Theat.* 178b 2-7) e Platone accoglie il dettato dell'Abderita, quale in origine fosse, come espressione di una teoria etica ed ontologica di stampo relativista (*Crat.* 385 e 4-386 a 4). Il nesso già colto misurare/ giudicare si specifica ora come criterio di giudizio o come colui stesso cui il giudizio sia affidato (*kritès*), e non più in vista solo di una neutra conoscenza (definizione per misurazione del più e meno), ma rispetto all'efficacia di un'azione pratica (capacità di far passare dal meno al più). Chi sa misurare, nella ricezione platonica, è non solo giudice e bastevole a sé per l'azione (*Theat.* 169 a 1-5), ma anche depositario di opinioni che l'autorevole matematico Teodoro dice "signore" (*kuriàs*, *Theat.* 179 b8) e, contro lo stesso Protagora, è l'esperto (*sophòs*) capace, lui solo, di distinguere il vero dal falso. Anche il discorso (*lògos*) è passibile di essere più o meno (più o meno lungo ed esatto) ed è perciò anch'esso oggetto di misurazione: i due passi della Repubblica (V 450 b 5 e 450 b 6-c1) che pongono il problema della misura per il *lògos* consentono di completare il campo semantico del *mètron*." Milena Bontempi, *L'icona e la città. Il lessico della misura nei dialoghi di Platone*, Vita e Pensiero, 2009 pp.6-7 Bontempi dedica alla misura nel Filebo il capitolo "misura in «azione» (*metron, emmetros, symmetros, asymmetros, symmetria, metro, ametria*)", pp. 73-108 e il capitolo V, *La giusta misura: Politico e Filebo (to metron, to emmetron, metriotes, emmetria, ametria)*, pp.133-170.

particolare ed universale nell'ottica di una vitale partecipazione, che impedisce l'abuso sia del singolo nel considerarsi privo di legami, irrelato, fuori dal *misto*, sia dell'*ethos* (famiglia, società, tradizione stessa) nel divenire un contenitore rigido, dogmatico, incapace di reagire con fluidità alle differenze della molteplicità con cui entra, volta per volta e diversamente, in relazione. L'intesa non è perciò un primato ontologico, ma l'esito di un processo faticoso, in cui gradualmente si cercano affinità tra le posizioni contrarie entro uno spazio salvaguardato dal comune riferimento ad un terzo, il *lógos*, che, in qualche modo, rimane "condiviso" nella distanza. L'accordo iniziale resta per Gadamer *originario*, poiché ci si trova già immersi in una storia umana, in un linguaggio di provenienza antichissima, che è vano ipotizzare di poter possedere ed è altrettanto superfluo immaginare possa concludersi, saturando la sua spinta costitutiva ad autosuperarsi senza lasciare a nessuno la possibilità di detenerne il possesso. Il gioco linguistico che ricomprende tutti non è, perciò, qualcosa che si debba scegliere di giocare, ma ciò nel quale ci troviamo *gettati* dalla nascita ed entro cui soltanto è possibile per l'uomo fare esperienza. Esso costituisce il vincolo originario tra singolo e comunità e può dirsi che questo Gadamer l'abbia imparato già a 28 anni, nel suo lavoro d'abilitazione con Heidegger, *Etica dialettica. Interpretazioni fenomenologiche del Filebo*<sup>7</sup>, a cui questa ricerca dedica molta attenzione.

La mia tesi è, infatti, che il sapere ermeneutico gadameriano si costituisce intorno ad un concetto di "misura", la cui importanza ontologica, estetica, etica e politica affiora soprattutto nell'*Etica dialettica* e poi in alcuni importanti studi sui Greci che precedono e seguono l'opera del '60. Questo lavoro prende, così, le mosse dall'ipotesi che, sebbene non esistano saggi di Gadamer specifici intorno al concetto di "misura" - così

---

<sup>7</sup> Pubblicata nel 1931, dal titolo *Platos dialektische Ethik*, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1931, tradotta in *Etica dialettica. Interpretazioni fenomenologiche del Filebo*, in H.G.Gadamer, *Studi platonici*, trad. it. di G. Moretto, Marietti, Casale Monferrato 1983 -1984, vol. 1, pp. 3-184.

come non ne esistono intorno al tema della finitezza che, pure, attraversa tutta la sua ermeneutica che è certamente *un'ermeneutica della finitezza*<sup>8</sup> - sia possibile rintracciare nella misura quel filo conduttore mediante cui intendere un po' meglio cosa fosse quell'ermeneutica che Heidegger sosteneva essere "la cosa di Gadamer"<sup>9</sup>.

Non desideravo, ovviamente, "sfidare" la centralità di *Verità e metodo*<sup>10</sup>, anche se limitarsi alla lettura di quest'ultima rischia di cristallizzare un'immagine di Gadamer come bravo umanista capace di interessarsi delle sorti delle *Geisteswissenschaften*, rivendicando il carattere particolare di *evento* che spetta alla verità dell'arte, della storia e della filosofia, di cui può farsi soltanto *esperienza*, senza ricorrere agli strumenti metodici propri delle *scienze della natura*, dal cui modello oggettivante Gadamer si sforza di affrancare la tradizione occidentale.

Il rischio che poi si corre isolando un singolo testo come *Verità e Metodo* senza cercare di conoscere "l'altro Gadamer", non è soltanto quello, messo in rilievo da Pöggeler<sup>11</sup>, di maturare "l'idea di trovarsi davanti ad un aristotelico", idea che verrebbe smentita dall'ammissione stessa di Gadamer intorno alla centralità riservata a Platone nei suoi studi<sup>12</sup>; ma anche quello di ignorare il debito fondamentale che per l'elaborazione complessiva del suo modo di concepire la filosofia, Gadamer contrae

---

<sup>8</sup> Cfr. D.Di Cesare, *Ermeneutica della finitezza*, Guerini e Associati 2004.

<sup>9</sup> Cfr. Lettera di Martin Heidegger a Otto Pöggeler del 5/1/1973, menzionata in Otto Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, 1983 [8], p.395, in cui Heidegger scrive: "La «filosofia ermeneutica» è la cosa di Gadamer".

<sup>10</sup> Di essa si discute, infatti, soprattutto nell'ultimo capitolo.

<sup>11</sup> "Se si legge *Verità e metodo*, almeno fino all'inizio della terza parte sull'essere e il linguaggio, si può senz'altro supporre di avere a che fare con un aristotelico.[...] Gli studi del settimo volume dei *Gesammelte Werke* [...] mostrano piuttosto un Gadamer platonico", O.Pöggeler, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Freiburg-München, Alber 1994, p.497.

<sup>12</sup> "Ma al centro dei miei studi restò Platone", H.G.Gadamer, *Verità e metodo 2*, p. 466. Mentre per P.Fruchon Gadamer è un platonico a tutti gli effetti (cfr. P.Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, les Éditions du Cerf, Paris 1994), per alcuni interpreti, come F.Renaud e P.Christopher Smith, Gadamer avrebbe una posizione ambivalente nei confronti di Platone, al punto da poter essere considerato solo un mezzo-platonico (cfr. P.Christopher Smith, *Plato as Impulse and Obstacle in Gadamer's Development of a Hermeneutical Theory*, in *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge, New York and London 1991, pp.23-41). Cfr. anche Catherine H.Zuckert, *Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy*, in *The Cambridge Companion to Gadamer*, ed. By Robert J.Dostal, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 201-224.



dallo Heidegger degli inizi, i cui corsi nell'opera del '60 non potevano neppure essere citati, perché ancora non pubblicati<sup>13</sup>.

Certamente in *Verità e Metodo* Gadamer si mantiene fedele all'impegno heideggeriano nel voler scardinare ogni metafisica della soggettività, radicalizzando l'apertura del "ci" del *Dasein* e superando, al tempo stesso, il relativismo storicista, così da delineare una specie di ontologia della storicità e della finitezza della coscienza. Ma il prezzo poi pagato dal successo dell'opera del '60, potrebbe essere stato quello di un certo misconoscimento – e alla fine di un appiattimento - delle condizioni alle quali una tale fedeltà viene conquistata e mantenuta. Come si vedrà, infatti, non la parola, ma il concetto stesso di "ermeneutica" manterrebbe in Gadamer, assai più che in Heidegger, la sua matrice greca. L'originalità del contributo teorico del primo nascerebbe, infatti, proprio dagli studi della filosofia greca - giudicati da Gadamer stesso "la parte migliore e più originale" della sua attività filosofica e capaci di costituire "la migliore illustrazione" delle sue idee nel campo della filosofia ermeneutica<sup>14</sup> - e dal decisivo interesse a che non scomparisse, soverchiato dal crescere impetuoso della tecnica, quel fitto tessuto connettivo della cultura occidentale, che fin da ragazzo Gadamer iniziò a coltivare con passione. Ho cercato, quindi, di rafforzare l'idea di una *continuità* dell'interesse di Gadamer per i Greci, interesse che precede l'incontro con Heidegger e, pur nella ricchezza di strade percorse dall'opera gadameriana, non verrà spezzato nemmeno dalla necessità del filosofo tedesco di confrontarsi con

---

<sup>13</sup> Soltanto quando usciranno i primi corsi, Gadamer scriverà la raccolta *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1987, tornando diverse volte a discutere degli inizi heideggeriani anche in molti saggi contenuti in GW10, tr.it., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op.cit., sezione *Sguardo retrospettivo su Heidegger*, pp.2-163. Come Gadamer scrive nella prefazione ai *Sentieri*: "Gli studi su Heidegger contenuti nella presente raccolta - si tratta di saggi, conferenze, discorsi - hanno visto la luce nel corso degli ultimi 25 anni e sono già stati pubblicati separatamente. Il fatto che tutti questi lavori siano di data relativamente recente non significa che io non abbia cercato di seguire fin dall'inizio gli impulsi filosofici di Heidegger, nei limiti delle mie possibilità e nella misura della mia adesione. Grazie a questo impulso, che ho ricevuto da Heidegger fin dalla mia giovinezza, ho potuto disporre di un criterio al quale dovevo imparare a corrispondere. Era necessario raggiungere quella distanza che presuppone la conquista di una propria posizione, fino ad essere in grado di separare il mio procedere con Heidegger sui sentieri di Heidegger dalla mia ricerca di un autonomo sentiero, per poter infine presentare il sentiero del pensare heideggeriano come tale." H.G.Gadamer, *Prefazione* Id, *I sentieri di Heidegger*, cit., pag. XIX

<sup>14</sup> H.G.Gadamer, *Prefazione all'edizione italiana*, in Id., *Studi platonici*, 2 voll., trad. it. di G. Moretto, Marietti, Casale Monferrato 1983 -1984vol. 1, pag. XI.

le altre numerose questioni che nasceranno sulla scia della diffusione planetaria di *Verità e metodo*, che di greco avevano, apparentemente, ben poco. Nei Greci, infatti, Gadamer reperisce un paradigma alternativo al trionfo della modernità, che sappia soddisfare il “bisogno di unità della ragione”<sup>15</sup>, che si vedrà come per lui risponda ad un *naturale* desiderio di armonia ed equilibrio<sup>16</sup>.

Già in *Verità e metodo*, Gadamer fa riferimento alla misura (*Maß*) come condizione stessa della cultura, dicendo: “chi si abbandona alla particolarità non è colto: così, per esempio, colui che si lascia andare alla propria cieca ira senza *misura* né proporzione”<sup>17</sup> e, com’è noto, si ispirerà al modello dell’etica aristotelica<sup>18</sup> per la costituzione dello stesso sapere ermeneutico, che, non sostenuto da un metodo scientifico, è proprio nella ricerca di un regolo ideale e flessibile, come quello di Lesbo, che può legittimare la sua più intima “verità”.

Elaborato in suolo greco e considerabile quasi come l’essenza stessa della cultura umanistica, questo *atteggiamento* di Gadamer parrebbe rendere ambigua<sup>19</sup> la stessa ermeneutica, ma forse solo fintantoché non si sia

---

<sup>15</sup> “Un tale bisogno- scrive Gadamer- non si acquieta neppure al cospetto di Argo dai cento occhi, per usare la bella immagine usata da Hegel per indicare l’opera d’arte, perché in essa non vi è alcun punto che non ci guardi. [Cfr. *Estetica*, I, a cura di N.Merker, Feltrinelli, Milano, 1978, p. 205]. Sempre permane per l’uomo il compito di un *accordo con se stesso*, un compito che non può essere eluso in nessuna esperienza umana e tanto meno nelle esperienze dell’arte” H.G.Gadamer, *La ragione nell’età della scienza*, il nuovo Melangolo, Genova 1999, p.46, corsivo nostro.

<sup>16</sup> Proprio perché “l’*organismo* e la *vita* non possono essere misurati”, l’immagine dell’equilibrio torna più volte nei saggi che compongono la raccolta “Dove si nasconde la salute”, che ci sembra spieghi bene l’intero procedere gadameriano. “La salute non è precisamente un sentirsi, ma un esserci, un essere nel mondo, un essere insieme agli altri uomini ed essere occupati attivamente e gioiosamente dai compiti particolari della vita. È però nelle esperienze contrarie che viene alla luce ciò che è nascosto. Ma che cosa rimane se si fanno tutte le misurazioni e tuttavia si deve sottoporre a un esame critico ciò che viene misurato, perché i valori standard nel caso singolo possono condurre fuori strada? [...] il modo più chiaro per raffigurare la salute consiste nel concepirla come uno stato di equilibrio. L’equilibrio è come un’assenza di gravità, in quanto i pesi si annullano reciprocamente. Il disturbo dell’equilibrio può essere eliminato solo per mezzo di un contrappeso. Tuttavia ogni tentativo di compensare il disturbo attraverso un contrappeso, comporta il pericolo di una nuova perdita di equilibrio in senso opposto. Basta ricordarsi che cosa è successo quando si è saliti per la prima volta su una bicicletta. Con quale spreco di forze ci si aggrappava al manubrio, pronti a controsterzare se il mezzo si inclinava, per poi trovarsi immancabilmente a terra sull’altro lato. Il mantenimento dell’equilibrio risulta perciò un esempio altamente istruttivo per la nostra tematica, poiché indica la pericolosità di ogni intervento. Fare troppo rappresenta sempre una minaccia. Esiste un bel passo tratto dalle *Elegie duinesi* di Rilke: «Dove quel ch’era sempre troppo poco inconcepibilmente si tramuta-, salta in un troppo, vuoto». Questa è un’ottima descrizione di come vada perduto un equilibrio a causa di una forzatura o un’azione inadeguata. “ H.G.Gadamer, *Dove si nasconde la salute*, Raffaello Cortina editore, Milano 1994, pp.122-123.

<sup>17</sup> H.G.Gadamer, *Verità e metodo*, op.cit., pag. 49.

<sup>18</sup> Cfr. *L’eredità dell’europa*, p.24

<sup>19</sup> Cfr. von Bormann, “L’ambiguità dell’esperienza ermeneutica”, in Karl O Apel. - Hans G Gadamer. - Jürgen Habermas, *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, op.cit., pp. 95-130. Cfr. anche i lavori di E.Betti, O.Becker, J.

osservato a sufficienza da dove nasca e come si sviluppi questa particolare forma del sapere ermeneutico. Il mio lavoro cercherà di far vedere, dunque, quanto la “misura” (il *métrion*) potrebbe rappresentare l’indicazione formale” che spetta seguire a chiunque voglia entrare nel circolo ermeneutico e porsi in esso nella “giusta maniera”.

Questo concetto affonda in radici greche, platoniche per un verso ed aristoteliche per un altro, si ispira a capisaldi dell’umanesimo, appunta sul senso dello spirito oggettivo hegeliano l’obiettivo specifico intorno a cui modellarsi, ma, concependo il distacco da ciò che appartiene al proprio sé come fattore essenziale perché il dialogo possa essere promosso anche in tempi babelici e pericolosi per la stessa sopravvivenza dell’umanità, riesce ad interpretare la finitezza in modo coerentemente heideggeriano, rimarcandone però il lato “positivo”, grazie all’integrazione della necessità di mediazione con quel “senso per la misura” (*métrion*) di cui Platone parlava nel *Politico*. Heidegger è un tassello indispensabile, dunque, nella ricca composizione dell’ermeneutica gadameriana, ma non unico e schiacciante, come dimostra il fatto che il sapere ermeneutico di Gadamer si mantenga in una dimensione orizzontale, così da attraversare l’era della scienza in un modo profondamente greco e “misurato”, come verrà suggerito a conclusione della tesi. Ciò che accade in un’esperienza ermeneutica autentica, infatti, è proprio una trasformazione profonda, che nell’esperienza estetica Gadamer chiama “*Verwandlung ins Gebilde*” (trasmutazione in forma), che rende capaci di cogliere una volta di più la *misura* della nostra finitezza, nei limiti della quale è, tuttavia, possibile custodire una particolare forma di infinito.

Trovando nel linguaggio un terreno solo apparentemente fermo, giacché non può dirsi fondato da nessuno, l’ermeneutica gadameriana riesce ad indicare la salvezza che può, volta per volta, esperirsi nella *Sprache*.

---

Möller e W.Pannenberg che fin dall’inizio della *Wirkungsgeschichte* di *Verità e Metodo* evidenziano i limiti di “inesattezza” dell’ermeneutica gadameriana.

Questa è, in ultima analisi, la sola casa in cui è possibile ancora oggi abitare insieme e che è bene tentare di rendere accogliente per presenti ed assenti, fantasmi e viventi, occidentali e non occidentali, sfumando le distanze irriducibili e sforzandosi di attenuare l'*Unheimlichkeit* che, anche se non potrà mai essere eliminata completamente, può perdere la centralità che ha assunto nella fase di "ecumenico spaesamento" vissuto dall'età contemporanea.

Più dell'essere e più della parola, Gadamer intende così studiare il ponte tra esse, il che vuol dire che non sarà mai né pienamente heideggeriano, né unicamente filologo, ma autenticamente *ermeneuta*, colui che rende evidente il legame dei vocaboli con la storia delle stratificazioni di significati assunti nei secoli addietro ed al tempo stesso si prepara a mediare con una nuova, differente versione della parola-concetto, da consegnare a chi interrogherà ancora la parola, entro il chiaroscuro della sua verità. Il compito dell'ermeneuta si riassume, infatti, nella decisione di intrattenersi nelle pieghe più oscure come in quelle più limpide della vita, in assenza, sempre e comunque, di un fondamento possibile che non sia la parola. Quella parola che, pronunciata, già non è più mia, né forse lo è mai stata, perché arriva sempre da lontano ed a me non resta che "salvarla" e ricrearla per chi, malgrado la fuga degli Dei, avrà cura di cercare varchi per ricostruire un tempo per noi, non stancandosi di coltivare misura, pienezza dell'essere e dello stare insieme in amicizia, che, come insegnano le stesse origini della tradizione occidentale, è in fondo la sola alternativa concessa a quel destino di violenza e povertà che, in assenza di parole altrui da custodire e su cui vigilare, troppo spesso viene assaporato quasi come un martirio ineluttabile, da quanti, vanamente e stoltamente, si illudono di non aver alcun *desiderio* della verità dell'altro.

"Non possiamo mai dire tutto ciò che potremmo dire", quindi, non solo per via della nostra finitezza, ma perché bisogna aver cura di contenersi

accogliendo la prospettiva dell'altro, fare in modo che si affermi in quel processo linguistico che trasmuta entrambi, quando, se condotto sul modello socratico-platonico, può davvero far pervenire ad un'intesa, che non significa affatto essere d'accordo, ma avere compreso il punto di vista dell'altro ed accettarlo nella sua piena e pari validità; significa, cioè, diventare un po' meno finiti ed un po' più universali, capaci di allargare il proprio sguardo, contemplando anche ciò che non era previsto e dove non saremmo mai potuti giungere da soli.

Il dialogo platonico diventa così l'emblema del dialogo ininterrotto che, travalicando distanze storiche di secoli, si presenta come un gioco serio, che riesce ad attuarsi anche nell'età contemporanea, a condizione che l'interprete si mostri disposto a riconoscere di non essere misura di tutte le cose e, perciò, rinunci alla tendenza obiettivante che, predeterminando con categorie moderne ciò che proviene da quello che rimane l'*alterità* per eccellenza, ossia il mondo greco, finisce con il fagocitarlo.

Esso rappresenta la vera sfida per ogni filosofo, quella che fa dire a Jean-Marie Clément, nelle sue Epistole : *Qui nous délivrera des Grecs et des Romains?* Chi potrà smorzare il peso che per ogni occidentale, consciamente o meno, costituisce quell'eredità che, come scriveva René Char, non ha nessun testamento? Di questo *peso*, che qualcuno vorrebbe sciogliere non misurandosi più con i testi greci o credendo di "appropriarsi" una volta e per tutte delle questioni poste dagli antichi, senza restare aperti ad un perenne dialogo con essi, Gadamer ha la straordinaria abilità di mostrare l'aspetto positivo, capace di orientare nell'*Ab-grund* dell'esistenza.

La tesi si articola in quattro capitoli. Nei primi due, viene indagato il legame inestricabile che Gadamer mantiene con l'interpretazione particolare del *Filebo* platonico, che gli consentirà tanto di assumere una particolare concezione di dialettica che soltanto qui, grazie alla

legittimazione ontologica del carattere di mescolanza di determinato ed indeterminato che connota tutto ciò che è, può essere interpretata in strettissima connessione con la dialogica, quanto di leggere Aristotele e Platone a partire dalla loro comune matrice socratica.

Il primo capitolo, “Alle origini dell’ermeneutica. Gli anni marburghesi”, mi è stato necessario per tentare di ricostruire lo sfondo entro cui Gadamer elabora *l’Etica dialettica*, così da sottolineare la genesi del suo interesse per il *Filebo* e dare risalto alla ricchezza della sua formazione. Ho cercato di evidenziare l’attitudine del giovane Gadamer di mediare gli insegnamenti dei suoi tanti maestri (Hönigswald, Natorp, Hartmann, Friedländer e naturalmente Heidegger), così da trasformare il caos degli impulsi concettuali e letterari che animavano la vita marburghese di una gioventù profondamente disorientata dalla prima guerra mondiale, in un nuovo *kósmos*, per la costituzione del quale Heidegger svolge un ruolo determinante, ma non totalizzante. Ciò che, infatti, Gadamer scopre nei Greci, grazie soprattutto al talento fenomenale di Heidegger, sarà talmente vincolante da impedirgli di scorgere in essi soltanto il principio di una dimenticanza dell’essere.

Il secondo capitolo, “Gadamer ed il *Filebo*. L’Etica dialettica” si sofferma sulle *Interpretazioni fenomenologiche del Filebo*, cercando di far cogliere nella “pienezza dell’essere” prospettata nel dialogo platonico la premessa fondamentale della “misura” gadameriana, che dunque, prima ancora che essere metodologica, è sicuramente ontologica. Intendo mostrare come *l’Etica dialettica* sia un lavoro che certamente omaggia il procedere fenomenologico heideggeriano e, tuttavia, già qui possa intuirsi il motivo di quell’”autentica deviazione”( *echten Abweichung*)<sup>20</sup> da Heidegger che Gadamer dichiarerà d’aver compiuto in seguito, distaccandosi dall’interpretazione dei Greci del maestro.

---

<sup>20</sup> H.G.Gadamer, *Autocritica*, in *Verità e metodo* 2, p 504 (GW2, p. 12).

La concezione del rapporto tra identità e differenza nel senso di un'opposizione vitale ed inaggrabile, avanzata nel *Sofista*, viene infatti superata nel *Filebo*, perché è la stessa realtà ad essere mista e costringere alla "mescolanza" degli opposti. Ciò consente all'Ateniese di pensare, per Gadamer, ad una dialettica *inclusiva*, che individuare un incremento d'essere proprio nel superamento dell'*heteron* così da rimarcare il ruolo positivo riservato alla differenza.

Sottolineando come l'attività contenitiva ed autolimitante della ragione riguardi ogni ambito umano, scientifico, tecnico e pratico, Gadamer presenta, dunque, una "ragione" greca decisamente non violenta, perché motivata e sostenuta dall'opposizione costituita dall'alterità nell'avvicinarsi indefinitamente al *pragma*, senza potere uscire mai "vittoriosa", certa d'averlo guadagnato incontrovertibilmente.

Un altro punto cruciale che segnala il debito profondo che Gadamer contrae dal *Filebo* è che qui Platone contraddistingue l'*agathon* attraverso i caratteri ontologici di misura, bellezza e verità, perché essi soltanto sono capaci di mantenere il *Dasein* in uno stato di quasi impassibilità, che esclude ogni eccesso. L'Esserci non si comprende meglio, dunque, nell'*Angst* heideggeriana, che risulterebbe una violenta (fuor di *misura*) modificazione del *Dasein* di fronte alla percezione dell'abisso; né è la "noia profonda", di cui Heidegger aveva parlato nel corso coevo<sup>21</sup> alla stesura dell'*Etica dialettica*, a dischiudere al *Dasein* l'Essere. Al contrario, è nella "gioia per" che il *Dasein* ha possibilità di aprirsi all'Essere, manifestando così d'aver inteso il senso della *Sorge* nel *piacere della*

---

<sup>21</sup> Lo stato d'animo fondamentale dell'esser-ci in cui questi può "essere-afferrato" e filosofare è per Heidegger la noia, i cui momenti strutturali sono: *L'essere-lasciati-vuoti* e *l'essere-tenuti-in-sospeso*: "Questo stato d'animo stesso non può essere uno qualsiasi, bensì deve pervadere il nostro esser-ci nel fondo della sua essenza. Un tale stato d'animo fondamentale non può essere constatabile come qualcosa cui ci richiamiamo, in quanto sussistente e sul quale ci poniamo come su qualcosa di fisso, bensì deve venir destato, destato nel senso di lasciato-essere-sveglio. Questo stato d'animo emerge solamente se non gli siamo contrari, ma gli diamo spazio e libertà. Gli diamo libertà, se lo accogliamo in modo giusto, lasciando per così dire che sorga e si avvicini a noi, così come ogni attesa autentica (per esempio come il rapporto umano tra due persone) non è un'attesa che si mantiene nella lontananza, bensì una possibilità nella quale l'uno può essere verso l'altro che l'attende, più vicino di quanto non sia qualora si trovi nelle sue immediate vicinanze. E' nel senso di questa attesa che uno stato d'animo fondamentale del nostro esser-ci deve avvicinarsi. Perciò possiamo incontrare questo stato d'animo fondamentale del nostro esser-ci sempre e soltanto in una domanda, in un atteggiamento interrogativo." M.Heidegger, **I concetti fondamentali della filosofia antica**, Adelphi 2000.

*conoscenza* che svela il mondo, intensificando la possibilità che l'uomo si rifugi lì dove l'essere del bene è più manifesto: nel bello.

Il terzo capitolo, “La misura greca. Elogio del finito”, cerca di approfondire la lettura unitaria che Gadamer si sforza di dare di Platone ed Aristotele per quanto riguarda *L'idea del Bene*, titolo di un saggio del '78 che porta a compimento ciò che nella tesi di abilitazione non era stato approfondito a sufficienza. Dopo aver indugiato sulla complessa interpretazione, non esente da critiche, che Gadamer elabora di Platone grazie a molteplici stimoli, tra i quali risaltano in particolar modo quello di Friedländer e di Hegel<sup>22</sup>, mi dedico al particolare modo di declinare l'interesse heideggeriano per Aristotele da parte di Gadamer (cfr.paragrafo *Phrònesis e metrion*). Cerco, quindi, di far vedere come Gadamer riesca a scorgere una decisiva prossimità tra sapere pratico e sapere ermeneutico, miranti ad una unità di teoria e prassi, per via della tensione ad un *métrion*, quel *prépon* “che può essere determinato soltanto in concreto” perché, non essendo un ente, varia di continuo e richiede, volta per volta, una differente determinazione. Dopo aver discusso la ripresa del modello aristotelico in *Verità e metodo* ed aver fatto riferimento ai saggi in cui si discute di questa particolare flessibilità etica aristotelico-gadameriana, che è nucleo centrale del sapere ermeneutico, il capitolo termina con un'analisi del ruolo centrale che assume la *philia* nell'interpretazione gadameriana dei Greci e, conseguentemente, della differente visione della temporalità che Gadamer ebbe rispetto ad Heidegger, sottolineando la possibilità di pensare ad un “tempo pieno”, perché condiviso, che garantirebbe un accesso particolare, trascurato in seguito da Heidegger, alla fecondità teoretica inerente alla prassi stessa. L'ultimo capitolo, “La misura come forma logica del sapere ermeneutico”, che riprende volutamente il titolo dell'intera ricerca, affronta la questione della storicità dell'ermeneutica e del ruolo del

---

<sup>22</sup> Cfr., *Infra*, cap.II, § 3.



linguaggio, mettendo in evidenza un certo modo di valorizzare lo statuto ontologico della parola, che marca una profonda distanza di Gadamer sia da Platone, che da Heidegger che da Hegel. Nel secondo paragrafo – “La misura e il metodo” – faccio più esplicito riferimento a *Verità e Metodo*, cogliendo, insieme ai nessi esistenti tra gli elementi acquisiti da Gadamer nei suoi studi sui Greci, una specifica direzione dell’indagine che va oltre la dialettica platonica per ritornare alla dimensione dell’esperienza, vero cuore del pensiero gadameriano. È qui che emerge un particolare *métrion*, alternativo al metodo della modernità. Il capitolo si conclude indulgiando su quella vocazione comunitaria e politica dell’ermeneutica, che, lungi dall’essere meramente conservatrice, spinge l’Europa a percorrere un’*anámnēsis* delle sue origini, profondamente radicate nella *philia* e nella ricerca di *misura* greche, per indirizzarla verso un “pensiero ecumenico”.

Un “nuovo rinascimento umanista” sarebbe, perciò, agli occhi di Gadamer, una possibile strada da percorrere per cercare di risanare la frattura provocata dalla modernità, recuperando, così, quel “doppio misurare” greco, di cui si è parlato all’inizio. Quella che emerge è una maniera di filosofare che comporta una fatica costante, e, fedele alla dialogica socratica, rimane strutturalmente aperta al domandare estenuante e sempre insoddisfatto di sé, che ha contraddistinto il venire all’essere della filosofia occidentale, senza declinare mai dalla responsabilità di rivolgersi all’intero ed esprimere un desiderio di protezione *di e da* esso.

Dovrebbe quindi, in conclusione, disegnarsi il profilo di un pensatore che è riuscito a criticare l’unilateralità del “misurare della scienza”, in modo da esortare ad un ritorno dell’equilibrio, di un senso della “giusta misura”.

Quanto all’interesse per questo tipo d’insegnamento, che ispira anche questa tesi, dà testimonianza un breve scritto che pubblico in appendice,

dal titolo “Dove si nasconde la bellezza?”, che riprende, modificandolo, quello di una celebre raccolta di saggi gadameriani sulla salute.

### *Ringraziamenti.*

In tedesco *denken* (pensare) e *danken* (ringraziare) sono verbi molto simili. Ogni volta che si pensa a qualcuno, si ammette in fondo un debito di riconoscenza, una gratitudine, impossibile da mettere in trama, per tutto ciò che ci ha insegnato la persona a cui pensiamo. Nessuna celebrazione del ricordo degli assenti può, infatti, sottrarsi alla consapevolezza che dietro ogni pensiero triste si nasconde una gioia profonda per quel vincolo che rivivrà sempre, finché si penserà ringraziando a chi è andato via troppo presto o chi conosciamo soltanto attraverso le sue opere, eppure continua ad essere presente, annullando ogni distanza. Questo, naturalmente, vale anche per i vivi, dai quali si contrae un debito infinito di riconoscenza, che nessuna parola potrà testimoniare a sufficienza<sup>23</sup>, specie se lasciata sulla carta di una tesi presto dimenticata come questa. Tuttavia, non posso fare a meno di ricordare quanto questo lavoro sia stato possibile solo in una “comunità” di ricerca, grazie al conforto dei colleghi ed all’aiuto dei professori Giuseppe Nicolaci, Leonardo Samonà ed Andrea Le Moli, i quali si sono rivelati indispensabili per l’incoraggiamento a superare il “negativo” e per la disponibilità straordinaria ed illimitata pazienza mostrata nel lavorare con

---

<sup>23</sup> Come dice Gadamer “la gratitudine non è un rapporto di scambio, così come la riconoscenza non è l’oggetto di un calcolo[...]. La riconoscenza non significa niente di determinato, che si può indicare o calcolare. Ce lo indica il modo di dire, quando diciamo : «ti sono infinitamente grato». [...]Si resta per così dire memori di essere grati, o di dovere qualcosa a qualcuno. E tuttavia è qualcosa che cresce da sola in noi, sia che si sia riconoscenti a qualcuno, sia che si sia grati per qualcosa. È come con l’esercito in fuga, che cresce con colui che fuggendo si ferma, e cresce anche con tutti gli altri. Si mette in moto un processo di aggregazione. In ciò è compreso qualcosa che noi non possiamo articolare, proprio come nella gratitudine, e che consiste nel fatto che nella rispettiva situazione concreta si può solo far sentire all’altro la propria gratitudine.”, H.G.Gadamer, *Ringraziare e ricordare*, in *La responsabilità del pensare*, pp. 235-236.

me, suggerendomi articoli e volumi utili alla ricerca<sup>24</sup>, anche in vista di un seminario sull'*Etica dialettica*, che ha avuto luogo nel marzo 2010.

La più grande testimonianza di gratitudine sarebbe stata riuscire a rendere di nuovo vivo quel colloquio ininterrotto e fonte di sempre nuove suggestioni, ma è stato purtroppo impossibile tratteggiare qui tutti gli innumerevoli e molto fecondi spunti che sono sorti nel nostro discutere insieme con Platone, con Gadamer e con i suoi molteplici maestri.

Per questo, non resta che continuare a dialogare.

---

<sup>24</sup>Alcuni dei quali ancora inediti, come l'articolo A. Le Moli *Platone e la logica dell'essere. Logica e metafisica nelle interpretazioni neokantiane dei Dialoghi* in *Logica e Metafisica*, a cura di G. Roccaro, Palermo 2010, pp. 45-63.

## CAPITOLO I

### ALL'ORIGINE DELL'ERMENEUTICA. GLI ANNI MARBURGHESI

*S'impara da coloro i quali imparano da qualcuno. E la capacità di giudizio trova sempre il suo limite nel giudizio dell'Altro, nella sua capacità di giudizio e ne viene arricchita. È questa l'anima dell'ermeneutica. (H.G.Gadamer, Maestri e allievi)*

*"Marburgo- nulla forse in seguito mi è mancato più di questa cerchia di amici e della sua forma di vita"*  
(H.G.Gadamer, Ricordi marburghesi)

*"Insomma, Heidegger a lezione era semplicemente fenomenale[...].  
Non ho più visto un talento filosofico pari al suo."*

#### 1) Chaos e kosmos

Ammesso che esista qualche certezza, probabilmente nessuna si è mai costituita distante dal dubbio, quasi come fosse un'ancora di salvezza concepita dogmaticamente, tanto salda da non potere essere mai messa in discussione. Eppure è accaduto soltanto nel Novecento che molte delle convinzioni più profonde del mondo occidentale siano andate simultaneamente in crisi, segnando "l'apogeo e la crisi del moderno"<sup>1</sup> ed

---

<sup>1</sup> Per approfondire il quadro denso di prospettive complesse e profonde decostruzioni che, da Proust a Freud, hanno punteggiato il secolo scorso, rimandiamo, tra i tanti, a Remo Bodei, *La filosofia del Novecento*, Roma, Donzelli, 1997.

Basti qui ricordare come l'austriaco Stefan Zweig descriva ne "Il mondo di Ieri" il *nuovo ritmo* con cui si inaugura il Novecento e che, da allora, sembra avere conosciuto una progressiva, inarrestabile accelerazione: "Non fu un secolo di passioni quello in cui io nacqui e fui educato. Era un mondo ordinato, con chiare stratificazioni e comodi passaggi, era un mondo senza fretta. Il ritmo della nuova velocità non si era ancora propagato dalle macchine, dall'automobile, dal telefono, dalla radio e dall'aeroplano fino all'uomo : *il tempo e l'età avevano altre misure*. Si viveva più comodamente e se io tento di rievocare nella loro precisa immagine le figure degli adulti che circondarono la mia infanzia, constato con stupore che moltissimi fra di essi erano precocemente corpulenti[...] Camminavano lenti, parlavano pacati e discutendo si accarezzavano le barbe ben curate e spesso già volte al grigio[...] La fretta non solo era considerata inelegante, ma era in realtà superflua, giacché in quel saldo mondo borghese, con le sue innumerevoli cautele e previdenze, non accadeva mai nulla di improvviso e se catastrofi si verificavano lontano, alla periferia del mondo, nulla penetrava attraverso la parete ben imbottita della vita

inaugurando un'epoca che, poiché si vuole fuggire da ogni facile etichettizzazione e prevenire, per altro, il rischio consistente di scivolare in ambiti sociologici che poco hanno a che vedere con la filosofia, non si cerca qui di definire in alcun modo, se non come "contemporanea".

Forse il caos non è condizione sufficiente perché si generi la "stella danzante"<sup>2</sup>, ma certamente il secolo scorso, *inaugurato* con la morte di Nietzsche, è stato lo scenario in cui si sono susseguiti molteplici tentativi di dar voce a quella forte esigenza di rinascita che gli incisivi cambiamenti socio-politici dell'Europa e del mondo intero hanno impresso anche sulla filosofia, costringendola ad una continua ridefinizione, o sarebbe meglio dire "sperimentazione", della sua più intima essenza.

Tra le più feconde ricerche del secolo scorso si può certamente elencare anche l'ermeneutica, che, come dice Donatella Di Cesare, "come poche altre correnti contemporanee [...] ha esercitato un influsso che va ben oltre i confini della filosofia e la cui vastità e profondità sono difficilmente valutabili. Dall'estetica alla critica letteraria, dalla teologia alla

---

«sicura», Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern*, ed.it., *Il mondo di ieri*, traduzione di Lavinia Mazzuchetti, Mondadori, Milano 1946.

<sup>2</sup> "Man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können". "Bisogna avere ancora un caos dentro di sé per partorire una stella danzante". (*Prologo*, 5; Montinari 1972).

Gadamer dice di sé di essere "tra i pochi che non si infatuano mai di Nietzsche", [cfr. A.Gnoli-F.Volpi, *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani Milano 2010, p. 73.] pur riconoscendo il limite di questa distanza. Si legga ciò che scrive C. Angelino, curatore del volumetto H. Georg Gadamer, *Il dramma di Zarathustra*, il melangolo, Genova 1991: "Di fronte allo spettro della fine, più volte annunciata a partire dal prologo, Zarathustra confessa il proprio disperato amore per la vita, per l'eternità e, anziché intonare il canto dell'eterno ritorno, che i suoi animali hanno cantato per guarirlo dalla malattia mortale che lo attanaglia, confessa di amare la vita più della sua sapienza e si abbandona, in compagnia della vita, a un pianto sommesso e senza speranza. In questo insanabile contrasto tra vita e sapienza Gadamer coglie il dramma di Zarathustra- e vi scorge la tragedia del suo creatore: Nietzsche. La coscienza della finitezza rappresenta del resto il «presupposto» dell'Ermeneutica filosofica di Gadamer; un presupposto contro cui il pensiero nietzschiano ha lottato fino all'esaurimento delle sue forze, fino al tentativo di annientare la coscienza di sé nell'ultima (e salvifica) metamorfosi dello spirito: nella figura del bambino che esprime il proprio "io sono", affrancato dalla signoria del tempo e della storia, nell'innocenza, nell'oblio e nel gioco; un pensiero impensabile quest'ultimo per Gadamer, dal momento che comporta l'abbandono dell'autocoscienza. L'Ermeneutica filosofica gadameriana che trae la sua ragion d'essere dalla certezza che l'Essenziale è già accaduto e appartiene al passato, è una filosofia del crepuscolo, della sera incipiente, che vuole salvare dalla distruzione e dalla morte la civiltà umana e i suoi valori, in primis le opere della poesia e del pensiero: una filosofia votata al culto dell'autocoscienza e della memoria, a serbare e a custodire i «monumenti del passato» per comprenderli e interpretarli in un colloquio ermeneutico senza fine e, ancor più, senza esiti speculativi. Un pensiero siffatto non può perciò che esprimere diffidenza per lo «spirito libero» di Nietzsche, per il demone della trasgressione che lo anima e che lo porta a distruggere con l'ausilio del «martello» ogni eredità della storia umana, nell'attesa di una nuova aurora della vita e del pensiero". Cfr. H. Georg Gadamer, *Il dramma di Zarathustra*, pp. 13-15

giurisprudenza, dalla sociologia alla psichiatria, non c'è quasi settore delle cosiddette *humanities* in cui manchi un sostrato ermeneutico”<sup>3</sup>.

Il nome di Hans Georg Gadamer (Marburgo, 11 febbraio 1900 - Heidelberg, 13 marzo 2002) è quasi impronunciabile senza un immediato riferimento all'ermeneutica, tratteggiata nel 1960 in *Verità e Metodo*, ma la cui “migliore illustrazione”, come sottolinea lo stesso Gadamer nel 1982, si trova negli studi del filosofo tedesco sulla filosofia greca<sup>4</sup>. A questi, considerati da Gadamer la “parte più originale” del suo pensiero, il filosofo dedica ben tre dei dieci volumi dei *Gesammelte Werke*, la cui pubblicazione comincia nel 1985 proprio con il quinto di essi, *Griechische Philosophie I*<sup>5</sup>.

Se l'intenzione della mia ricerca è indagare la “presenza nascosta di ciò che permane”<sup>6</sup> del sapere ermeneutico concepito da Gadamer, in modo da cercare di *comprendere* come sia scaturita la sua idea di ermeneutica, allora diventa indispensabile sforzarsi di fare luce sul collegamento di quest'ultima con gli studi gadameriani sui Greci, a cominciare dal primo lavoro pubblicato nel 1931 con il titolo “L'etica dialettica di Platone. Interpretazioni fenomenologiche del Filebo.”<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> D.Di Cesare, *Gadamer*, Il melangolo, Bologna 2007, pag. 9.

<sup>4</sup> “Colgo l'occasione per dire un paio di parole sul motivo per cui considero i miei studi sulla filosofia greca come la parte migliore e più originale della mia attività filosofica. Essi non sono tali soltanto perché costituiscono la migliore illustrazione delle mie idee nel campo della filosofia ermeneutica. In effetti, queste ultime sono sorte dall'esercizio ermeneutico delle mie interpretazioni filosofiche, dalle quali traggono la loro legittimazione ultima. Non intendo affatto contestare una cosa tanto evidente. Ora l'ermeneutica, in quanto arte del comprendere, appare, sotto tale aspetto, limitata ogni volta dalla tradizione, cui uno in quanto interprete appartiene. Ma si tratta davvero di una limitazione?”. H.G.Gadamer, *Prefazione all'edizione italiana*, pag. XI, in H.G.Gadamer, *Studi platonici*, Cfr. più avanti.

<sup>5</sup> Dopo un impegno decennale, nel 1995 è uscita presso l'editore J.C.B. Mohr (P. Siebeck) di Tubinga, l'edizione dei *Gesammelte Werke*, in dieci volumi, tre dei quali sono interamente dedicati alla filosofia greca. Curata dallo stesso Gadamer, G.B. Demarta ricorda come il progetto di questa edizione abbia tratto origine “dal desiderio di riunire e rendere accessibili nella loro integralità gli studi dedicati nell'arco di decenni alla filosofia greca, studi che Gadamer non ha mai cessato d'indicare come il nucleo più originale e fecondo della sua eredità di pensiero”. Giovanni Battista Demarta, *Introduzione all'edizione italiana. Il disagio ermeneutico della modernità*, pp. V-XXVI, ivi p. V, in H.G. Gadamer *Ermeneutica, uno sguardo retrospettivo*, a cura di G.B.Demarta, Bompiani, Milano 2006.

<sup>6</sup> H.G.Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1986, pag. 25. *Gesammelte Werke* Bd.1.*Hermeneutik. Wahrheit und Methode*, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck)Tübingen, 1986. Pubblicata in Germania nel 1960 ed in Italia nel 1972 con un'introduzione dello stesso traduttore, Gianni Vattimo, presso Fabbri editori Milano e poi per Bompiani nel 1983, con poche correzioni di Vincenzo Cicero ed alcune integrazioni (la *Prefazione alla seconda ed.tedesca del 1965* ed all'edizione italiana del 1972, oltre il *Poscritto alla terza edizione del 1972*, tradotto da Riccardo Dottori e presente in *Verità e metodo 2*, Bompiani Milano 1995, pp. 3-31), *Verità e metodo* conosce subito una vasta risonanza a livello internazionale. L'edizione a cui ci riferiamo è quella Bompiani, Milano 2000, che accoglie anche l'introduzione di G.Reale, *La presenza di Platone in “Verità e metodo” di Hans-Georg Gadamer*, pp.VII-XXIV.

<sup>7</sup> Si tratta della tesi di libera docenza conseguita a Marburgo nel 1928 con Heidegger, contenuta in H.G.Gadamer, *Gesammelte Werke, Band 5, Griechische Philosophie I*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1985, pp.3-163; tr. it.

L'obiettivo più specifico di questo capitolo è, perciò, chiarire il quadro entro cui emerge l'*Etica dialettica*, opera che, come si vedrà, assumerà un peso decisivo per la presente trattazione<sup>8</sup>.

Volgere lo sguardo indietro, verso le origini della "filosofia ermeneutica" che Heidegger sosteneva negli anni Settanta essere "la cosa di Gadamer"<sup>9</sup>, non significa indugiare sulla biografia del filosofo tedesco per offrirne una ricostruzione puntuale, sulla scia dell'operazione effettuata da Jean Grondin<sup>10</sup>.

---

in H.G.Gadamer, *Studi Platonici*, vol. 1, pp. 3-181

Presentata come *Interpretation des platonischen Philebos*. Habilitationsschrift, Marburg 1928, uscita in forma rielaborata nel 1931, *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (Feliz Meiner Verlag, Leipzig 1931); tr. it. in H.G.Gadamer, *Etica dialettica di Platone. Interpretazioni fenomenologiche del Filebo*, in Id., *Studi Platonici*, tr.it. G.Moretto, 2 voll., Marietti, Genova 1984, vol. 1, pp. 3-184.

<sup>8</sup> "Il concetto di dialogo è onnipresente in tutto il corpus di Gadamer. Curiosamente, la questione di come Gadamer abbia sempre avuto in mente la stessa nozione quando ha sviluppato questa categoria dai suoi primi ai suoi ultimi lavori è stata raramente considerata dalla letteratura critica. Questo articolo affronta questa questione suggerendo come Gadamer modifichi e approfondisca la sua comprensione del dialogo dalla sua tesi di abilitazione sull'etica dialettica fino a *Verità e metodo*." Claude Thérien, *Gadamer et la phénoménologie du dialogue*, in Laval théologique et philosophique, vol. 53, n.1, 1997, p. 167-180, reperibile su : <http://id.erudit.org/iderudit/401047ar>.

<sup>9</sup> Lettera di Martin Heidegger a Otto Pöggeler del 5-1-1973, menzionata in Otto Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, 1983 [8], p. 395, in cui, come riportato nella biografia scritta da J. Grondin, "il tardo Heidegger, respingendo anche troppo volentieri i suoi inizi giovanili, ha ammesso di sé: «La "filosofia ermeneutica" è la cosa di Gadamer». Cfr. J.Grondin, *Gadamer. Una biografia.*, Bompiani, Milano 2004, p. 6.

<sup>10</sup> Nel suo *Gadamer*, Donatella Di Cesare, raccontando della fama gadameriana giunta tardi e che ebbe dimensioni mondiali a partire dagli anni settanta, si sofferma a discutere di ciò che accadeva nell'ufficio che Gadamer aveva conservato all'Istituto di Filosofia di Heidelberg, dove "si avvicendavano fotografi, giornalisti, colleghi e studenti da tutto il mondo. A stento Gadamer riusciva a fare fronte a tutti quegli impegni a cui non voleva rinunciare, convinto del valore di un confronto con i giovani che in effetti venivano in gran numero ad incontrarlo. Ma è anche vero che aveva assunto il ruolo della locomotiva, come lui stesso ammetteva, e che finiva talvolta per accogliere, pur se contrariato, le richieste più bizzarre dei tanti postulanti che carpando un'intervista, una dedica o anche solo una firma speravano di condividere un po' di quella notorietà." Ed in nota aggiunge "La pubblicazione della biografia di Grondin fu uno degli episodi che più lo amareggiarono", D.Di Cesare, *Gadamer*, op. cit., p. 51. Si segnala, inoltre, l'intervista con Antonio Gnoli e Franco Volpi, in cui Gadamer stesso si pronuncia sul lavoro di Grondin così: "Un lavoro preciso e ben documentato, di tutto rispetto, ma pieno di indiscrezioni che avrei preferito non vedere stampate. Ahimè, io stesso ho avuto l'imprudenza di raccontargliele...". *Hans Georg Gadamer: Vi racconto questo secolo aggrappato al Titanic*, in «La Repubblica», 2.9.1999. Cfr. le riserve di Giovanni Battista Demarta, nell'introduzione all'edizione italiana dal titolo: *Hans-Georg Gadamer: profilo di un conciliatore emerso dagli abissi del Novecento*, in J. Grondin, *Gadamer. Una biografia.*, op. cit. pp VII-XIV. "Il sospetto filosofico nei confronti della biografia, ed ancor più dell'autobiografia come storia delle «illusioni private», priva di rilevanza essenziale per la comprensione del cosiddetto "accadere storico" nelle sue connessioni, che viene tematizzato notoriamente già in *Verità e metodo* [cfr. anche H.G.Gadamer, *Verità e metodo 2* Bompiani, Milano 1996, pag.283], compenetrava del resto già la stesura delle annotazioni autobiografiche di Gadamer, offerte non certo per cavalcare lo strumento biografico ai fini di una riabilitazione della «sogettività» in materia di compenetrazione del mondo storico. In virtù anche della modestia che contraddistingueva la signorilità di Gadamer, l'intento non era quello di autoproporsi, sulla scorta della peculiarità ed intensità della propria «esperienza vissuta» quale interprete privilegiato del proprio tempo, bensì quello di retrocedere sullo sfondo (*de nobis ipsis silemus...*) nelle vesti quasi epigonali di semplice testimone dei grandi incontri (con protagonisti e destini di tutta la filosofia tedesca contemporanea) che hanno costellato la sua *Bildungsgeschichte*, nel semplice desiderio di voler «descrivere per l'uno o l'altro dei lettori com'erano gli uomini dei quali egli conosce questo o quel libro». (cfr. H.G.Gadamer, *Prefazione all'edizione italiana*, in Id., H.G.Gadamer, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero: uno sguardo retrospettivo*, Queriniana, Brescia 1980, p. 8). Ciò che preme Grondin, invece, è, a parer di Demarta, "giungere a stabilire se tale esistenza abbia frapposto politicamente una resistenza all'«inuman» o meno, finendo inevitabilmente «con l'intrecciare il filo della sua scansione narrativa con il contrappunto esemplare (ovviamente nella sua negatività etico-politica) rappresentato dalla figura di Martin Heidegger», rispetto alla quale la razionalità dialogica proposta da Gadamer risulterebbe vincente. Eppure, "di fronte alla silenziosa invocazione proveniente dall'abissalità dell'olocausto", anche il comportamento di Gadamer, "così improntato ad una costante distanza liberale da qualsiasi fanatismo ideologico ed accecamento totalizzante"

L'intento di queste pagine è, piuttosto, mettere in luce l'importanza decisiva giocata da *tutte le alterità* nella costituzione del pensiero gadameriano, sottolineando come il filosofo tedesco abbia rielaborato in modo originale gli impulsi offerti dalle principali correnti filosofiche con cui si confronta all'inizio della sua formazione, ossia il neokantismo e la fenomenologia, e lasciando emergere, al tempo stesso, il ruolo chiave assunto nella formazione gadameriana da alcune figure di indubbio spessore.

Pur imparando da tutti, infatti, Gadamer si dimostra capace fin dall'inizio di accogliere dell'alterità solamente ciò che risulta *compatibile* con il bisogno avvertito di un nuovo equilibrio, fino a trovare un punto di riferimento fondamentale nel prezioso connubio Platone-Heidegger, che, sebbene si arricchirà in seguito grazie ad un approfondimento del pensiero di Hegel, costituirà il filo conduttore che, a partire da questi anni, il filosofo tedesco non abbandonerà mai<sup>11</sup>.

---

si rivela fatalmente insufficiente. Cfr. Demarta, *Hans-Georg Gadamer: profilo di un conciliatore emerso dagli abissi del Novecento*, pp. XI-XII. Cfr. anche dello stesso autore la "Postilla filosofica sul biografico", J. Grondin, *Gadamer. Una biografia.*, op. cit. pp. XV-XXII, in cui Demarta polemizza sulla scelta di Grondin di "tentare di risalire ad una sorta di variabile ultima che, a partire dal medesimo concorso di circostanze ha separato i cammini di Gadamer e Heidegger dapprima nella sfera dell'agire politico, ed in seguito nell'articolazione di un possibile attraversamento pensante di quella tragedia sotto il profilo della situazione storica dell'Occidente". Sulla questione della "biografia" nell'ermeneutica, cfr. A.Tigano, *Autobiografia e tradizione in Hans Georg Gadamer. La questione dell'Esserci nella postmodernità*, Sciascia editore, Caltanissetta-Roma 2009. L'autrice sostiene che "In Gadamer la prospettiva dei pronomi personali io/tu diventa un universale linguistico", A.Tigano, *Autobiografia e tradizione in Hans Georg Gadamer. La questione dell'Esserci nella postmodernità*, p.16

<sup>11</sup> Cfr. H.G.-Gadamer, *Gesammelte Werke Band 10-Hermeneutik im Rückblick*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995, tradotto in H.-G. Gadamer, *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, curato e tradotto da G.B. Demarta per Bompiani il Pensiero Occidentale, Milano 2006, in cui la prima parte è interamente dedicata ad Heidegger. "Il rapporto con Heidegger è il filo conduttore decisivo- secondo Demarta,- del proposito autointerpretativo di Gadamer, in virtù del quale lo «sguardo retrospettivo» sull'ermeneutica si risolve principalmente in quello rivolto a Heidegger e al debito contratto con lui dalla "svolta ermeneutica" della filosofia anche qui rievocata e rivendicata." G.B.Demarta, *Introduzione all'edizione italiana. Il disagio ermeneutico della modernità*, in H.G.Gadamer, *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op.cit., pp. V-XXVI, pag. XI

Malgrado avesse già pubblicato nel 1983 la raccolta *I sentieri di Heidegger*, che raccoglieva saggi che vanno dal 1960 al 1981, in questo volume vengono infatti raccolti alcuni scritti in onore di Heidegger concepiti negli anni 1985-1989, "che scandiscono l'ultima fase «supplementare» del confronto diretto con Heidegger, verso il quale Gadamer non cessa di dichiarare il suo debito di pensiero".

A questi si aggiungono due recensioni su W.Marx e A. MacIntyre che affrontano la questione dell'etica e tre che sono accomunati dal ritorno agli "inizi" di Heidegger. Cfr. *Gibt es auf Erden ein Maß?* (w.Marx) 1984, e *Ethos und Ethik* (MacIntyre)1985 in *GW*, bd.3, *Neure Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger*, 1987, Mohr, Tübingen, pp.333-349 e .350-374; *Heidegger e la fine della filosofia* [1989] e *Sull'incompetenza politica della filosofia* del 1988 contenuti in H.G.Gadamer, *La responsabilità del pensare*, tr.it. R.Dottori, pp. 215-230 e pp.42-47; oltre alle numerose interviste ed agli ultimi colloqui come H.G.Gadamer, *L'ultimo Dio: un dialogo filosofico con Riccardo Dottori*, Meltemi, Roma 2002, nel 2001 con Silvio Vietta, [*Im Gespräch*, W.Fink, München, 2002], tr.it., H.G.Gadamer-Silvio Vietta, *A colloquio. Frammenti di memoria di un grande saggio*, tr.it.di Roberto Rizzo, ed. Marietti, Genova 2007.

Come mai Gadamer si confronta di nuovo con Heidegger? Perché la nuova base testuale della *Gesamtausgabe* di Heidegger, come scrive De Marta, per Gadamer "non ha rappresentato soltanto uno degli eventi filosofici più rilevanti dell'ultimo quarto del Novecento, ma la possibilità di ritrovare depositati in questi scritti proprio gli



Nel discorso di ringraziamento per il conferimento del “Karl Jaspers-Preis” il 15 giugno 1986 all’Università di Heidelberg, intitolato “Maestri e allievi”, è Gadamer stesso a voler discutere “di ciò che significhino gli altri per il divenire di un singolo”<sup>12</sup>.

Se, infatti, “l’umanità della nostra esistenza (*die Menschlichkeit unserer Existenz*) dipende da fino a che punto siamo capaci d’imparare a vedere i limiti (*Grenzen*) che, nella nostra essenza (*Wesen*), abbiamo nei confronti degli altri”, l’anima dell’ermeneutica (*die Seele der Hermeneutik*) consiste proprio nella disposizione all’ascolto<sup>13</sup>, realizzabile unicamente quando si oppone resistenza alla “prigionia dell’io”<sup>14</sup>. Riuscire a contenere le spinte all’affermazione della propria opinione si configura, cioè, come uno sforzo vero e proprio, teso a reprimere “l’aspirazione all’ostinazione e all’ambizione di catturare ogni impulso spirituale”<sup>15</sup>, così da obliare sé stessi e lasciare spazio all’opinione dell’altro.

È quanto Gadamer, fedele al principio dialogico su cui, pertanto, si incentrerà la sua ermeneutica e, dunque, sempre disponibile a concedere interviste, ribadirà, in termini ancora più espliciti, qualche anno dopo:

---

impulsi che aveva tratto direttamente nella frequentazione dei corsi e dei seminari di Heidegger, e che in *Essere e tempo* avevano subito, a suo avviso, una cristallizzazione inaspettata e quasi regressiva. Lo sguardo retrospettivo su Heidegger del capitolo I è rivolto quindi esclusivamente, e ciò riserva delle implicazioni che vanno oltre l’aspetto biografico, agli «inizi» friburghesi e marburghesi, allo Heidegger dell’«ermeneutica della fatticità» che con le sue «interpretazioni fenomenologiche» di Aristotele ha dischiuso a Gadamer, secondo la sua autointerpretazione, la via maestra della *phronesis*, di quel «sapere pratico» che custodisce in sé nel contempo la provenienza ormai nota e l’avvenire ancora incerto dell’ermeneutica filosofica (o filosofia ermeneutica) in quanto filosofia pratica.” G.B.Demarta, *Introduzione all’edizione italiana. Il disagio ermeneutico della modernità*, in H.G.Gadamer, *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op.cit., pp. V-XXVI, pag X.

*I sentieri di Heidegger* è dunque il libro che Gadamer non ha mai terminato di scrivere. Basti pensare- come osserva Grondin in *Gadamer. Una biografia*, cit., pag. 452- che dei saggi dedicati al confronto con le tre “H” della filosofia otto-novecentesca (Hegel, Husserl, Heidegger) soltanto cinque vertano sul confronto con Hegel, tre siano dedicati ad Husserl e ben venti ad Heidegger. Sul rapporto tra Gadamer ed Heidegger si veda J.Gronidin, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001.

<sup>12</sup> H.G.Gadamer, *Maestri e allievi*, in Id., *Ermeneutica uno sguardo retrospettivo*, a cura di Giovanni Battista Demarta, Bompiani, Milano 2006, pp. 650-659, pag. 651. Prima pubblicazione con il sottotitolo *Dankrede Hans-Georg Gadamer nach Verleihung des Karl-Jaspers-Preis*, in “Rhein-Neckar-Zeitung”, 2/163, 19-20 luglio 1986, p. 15. Ripubblicato, con il presente titolo, in *Das Erbe Europas: Beiträge*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989, pp. 158-165. Prima trad. it. di Flavio Cuniberto, *Maestri e allievi* in H.G.G., *L’eredità dell’Europa*, pp. 129-135.

<sup>13</sup> “Noi tutti siamo uditorio (*Hörerschaft*), dobbiamo imparare ad ascoltare, per questa o per quella via, a opporre resistenza alla propria prigionia dell’Io, all’aspirazione a catturare qualsiasi impulso spirituale nell’ostinazione e nella spinta alla validità”, H.G.Gadamer, *Maestri e allievi*, in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, pag. 653. La *dimensione acroamatica* dell’ermeneutica è stata sottolineata da molti autori. Cfr. ad es. M. Riedel, in *La Controversia ermeneutica*. A cura di Giuseppe Nicolaci. Editoriale Jaca Book, 1989.

<sup>14</sup> H.G.Gadamer, *Ermeneutica uno sguardo retrospettivo*, op. cit., pag.651

<sup>15</sup> *Ibidem*, traduzione nostra leggermente variata.

“L’arte dell’ermeneutica è l’arte di lasciarsi dire, e con ciò involontariamente ci si accorge che si avanza una pretesa. È quella pretesa della quale aveva parlato Kant nel sottolineare il concetto di rispetto per l’altro: tale rispetto è una *sorta di rifiuto di quella smisurata autostima*, che costringe ed insegna a non considerare l’altro come se stesso; è anche il precetto cristiano dell’amore: «Ama il prossimo tuo come te stesso». In entrambi i casi è implicita l’esistenza di un elemento comune nel quale soltanto la lingua ottiene una piena realtà. La possibilità che la lingua possa questo è ciò di cui mi sono sempre occupato”<sup>16</sup>.

Certamente si tratta di un’operazione non immediata, forse, per certi versi, persino *innaturale*, se la si considera contraria al principio di autoconservazione. Tuttavia, Gadamer imparò faticosamente a farla sua e, celebrato insistentemente come il “filosofo del dialogo”, può dirsi che si sia impegnato a testimoniarla per tutta la sua lunga esistenza.

Quanto le convinzioni del filosofo anziano espresse sopra non siano perciò solamente alla base del suo “proposito appassionato” (*leidenschaftliche Anliege*) di trasmettere ad altri conoscenza e giudizio<sup>17</sup>, ma anche il frutto - di cui Gadamer è ben cosciente- del suo lungo apprendistato, punteggiato da molteplici incontri filosofici di notevole rilievo<sup>18</sup>, lo dimostra anche la fitta produzione dedicata al ricordo dei tanti maestri e compagni<sup>19</sup> che resero unico il cammino del pensiero gadameriano.

---

<sup>16</sup> Intervista disponibile su : <http://www.emsf.rai.it/biografie/anagrafico.asp?d=168#links> , H.G. Gadamer, *Il metodo dell’ermeneutica*, 27-11-1991, corsivo mio.

<sup>17</sup> H.G.Gadamer, *Maestri e allievi* in Id, *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op.cit., p.651

<sup>18</sup> “Ciò a cui alludo così in generale lo vorrei condurre dinanzi agli occhi con l’esempio di me stesso. Mi pare ovvio oggi, come l’ho fatto anche nella mia autobiografia, pensare alle figure che nel corso della mia vita rappresentarono una tale *funzione dell’Altro (Funktion des Anderen)* che s’impara ad ascoltare.”, *Ibidem*, pag. 651.

<sup>19</sup> Per la bibliografia completa ed in continuo aggiornamento si veda: [http://www.ms.kuki.tus.ac.jp/KMSLab/makita/gdmhp/gdmhp\\_d.html](http://www.ms.kuki.tus.ac.jp/KMSLab/makita/gdmhp/gdmhp_d.html). Nel caso della “biografia” gadameriana, oltre al già citato Grondin, cfr. H.G.Gadamer volume autobiografico *Philosophische Lehrjahre: Eine Rückschau*, V.Lostermann, Frankfurt/M.1977, tradotto da Giovanni Moretto, H.G.Gadamer, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, Queriniana, Brescia ed il capitolo V *Philosophische Begegnungen*, “Incontri filosofici” (pp.735-867), in H.G.Gadamer, *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op.cit. Qui sono raccolti, come fossero dei bozzetti, le parole di Gadamer sui principali incontri che costellarono la sua biografia : Paul Natorp; Max Scheler; Rudolf Bultmann; Karl Jaspers; Hans Lipps; Paul Friedländer; Erich Frank; Gerhard Krüger; Karl Löwith; Thrasyboulos Georgiades; Fritz Kaufmann; Emilio Betti; Bruno Snell. Cfr.quanto dice Girgenti nel recente articolo contenuto in *Paradigmi* “Paul Friedländer e Paul Natorp maestri di Gadamer”: “Accanto a questo e parallelamente allo scritto, tuttavia stanno sempre i ricordi personali di tutti coloro che hanno conosciuto

La famiglia di Gadamer nel 1902 si trasferì da Marburgo a Breslavia, dove Gadamer trascorse un'infanzia che, nella lettura di Grondin, sembra essere stata solitaria e triste<sup>20</sup>, contrassegnata da una rigidissima educazione di stampo prussiano che il padre, noto professore di Chimica e poi rettore dell'Università di Marburgo, avrebbe imposto al figlio, non accettando la sua propensione per il mondo umanistico.

Nel 1991, alla richiesta di tracciare un breve profilo della sua biografia intellettuale, l'anziano Gadamer risponde mettendo in evidenza il "conflitto" tra filosofia e scienza che, respirato fin dall'infanzia, costituirà il filo rosso delle sue riflessioni successive:

“La mia nascita filosofica è stata alquanto *travagliata*; sono figlio di uno scienziato convinto che i filosofi, in genere, non avessero niente a che fare con la scienza, che fossero dei chiacchieroni: *tuttavia mi ha lasciato libero*, anche se per tutta la vita è stato scontento per la mia scelta.”<sup>21</sup>

---

Gadamer, il quale, soprattutto nelle conversazioni conviviali, amava sempre rammemorare e narrare gli anni della sua gioventù e dei suoi incontri filosofici [...]. *Philosophische Begegnungen* è il titolo che Gadamer ha voluto dare alla suddetta ultima sezione del suo decimo volume, quasi a ribadire come suo testamento l'importanza del dialogo e della conversazione orale, ed è anche il titolo che Günter Figal ha dato alla raccolta celebrativa per il centenario del 2000: *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer* [...]. Si tratta di uno sguardo retrospettivo che è al contempo un'autocritica di Gadamer nei confronti del suo debito verso Heidegger, chiaramente misconosciuto come suo «unico» maestro, e un'apertura verso una pluralità di debiti, ampliata a Edmund Husserl, Nicolai Hartmann, Ernst Robert Curtius, Eugen Fink, Karl Reinhardt, Wolfgang Schadewaldt e Helmut Kuhn. Ma è anche un bell'esempio della peculiare capacità di Gadamer di configurare, con qualche accento e anche con gustosi aneddoti, un perfetto ritratto filosofico dei grandi pensatori del Novecento.” G.Girgenti, *Paul Friedländer e Paul Natorp maestri di Gadamer*, in *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, n. 2, 2008, pp.44-45.

<sup>20</sup> In quella che sembrava una “gioventù triste e piena di stenti”, a Gadamer fu comunque risparmiata l'esperienza del fronte, “una rarità per un tedesco della sua classe di nascita”. Cfr. J.Grondin, *Gadamer, una biografia*, op. cit., pp.66. Senza voler insistere nell'aneddotica che condisce le pagine di Grondin, la peculiarità della giovinezza gadameriana che tenta di creare un *kosmos* nel caos esistenziale, sociale e politico della sua formazione, ritengo che potrebbe però essere intravista nel ricordo di un episodio banale, in cui pare condensarsi il significato dell'*equilibrio*, quale mistero che si compie nel riuscire ad andare in bicicletta. “Trascorrevo una giovinezza molto solitaria, e per tenermi occupato mi è stata regalata una bicicletta, ma ho dovuto imparare tutto da solo ad andarci. Nel nostro giardino si trovava una piccola collina, e quindi ho provato ad imparare da solo ad andare in bicicletta, ci sono salito sopra e così, dopo alcuni tentativi falliti, ho fatto la grande esperienza: ho continuato a girare senza sosta, fino a quando per i crampi non riuscivo più a reggere il manubrio! Improvvisamente la cosa era riuscita come da sola. Da quel momento vedo in quell'esempio ciò che anche il politico sa e che è il suo compito: deve creare situazioni di equilibrio, se in generale vuole governare e raggiungere degli obiettivi” (H.G.Gadamer, *Vom Wort zum Begriff: Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie* ( conferenza del 1994 a Bamberg, in *Menschliche Endlichkeit und Kompensation*, Bamberger Hegelwochen 1994, von Odo Marquard-HGG-Hans Michael Baumgartner-Walther Ch.Zimmerli, Verlag Fränkischer Tag, Bamberg 1995, pp. 111-124, p. 120).

<sup>21</sup> Cfr. H.G.Gadamer, *Autobiografia intellettuale* del 20/1/1991 dal sito <http://www.emsf.rai.it/biografie/anagrafico.asp?d=168#links>, corsivo mio. Gadamer prosegue: “Iniziai i miei studi durante la Prima Guerra mondiale: il mio primo professore fu il neokantiano Richard Hönlwald; all'epoca studiavo anche sanscrito e seguivo delle lezioni sul Corano. Ebbi i miei primi modesti successi e mi accorsi che tali esiti derivavano dai miei interessi.“ I ricordi della prima guerra mondiale, cominciata quando Gadamer aveva tredici anni, sono raccontati da Grondin: “Quando la guerra è scoppiata, anche Hans-Georg, come la maggior parte dei tedeschi, è stato colto da ardore patriottico, e come la stragrande maggioranza la considerava una «guerra di difesa». Le virtù militari [...] potevano ora andare in scena in concreto. Alla notizia dello scoppio della guerra, il giovane Hans-Georg ha esclamato: «Oh! Che bello!»; al che suo padre ha replicato seccamente. «Non sai di che cosa stai parlando». [Cfr. *Die Vielfalt Europas: Erbe und Zukunft*, «alla fine lo scoppio della Prima Guerra

Numerosi sono i luoghi in cui Gadamer sottolinea quanto sia stata imponente la figura del padre, il quale, “refrattario a ogni sapere libresco, nonostante conoscesse molto bene Orazio”, aveva cercato perciò, nelle più varie maniere, di spingerlo a coltivare le scienze naturali, mostrandosi “molto deluso per il suo insuccesso”<sup>22</sup>.

Il padre, infatti, “disapprovava con profonda convinzione” le inclinazioni del figlio “per la letteratura e il teatro, come in genere per tutte le arti che non danno da vivere.” Del resto- come osserva il filosofo tedesco nella sua autobiografia-“neppure io sapevo che cosa avrei dovuto studiare. Era fuori discussione soltanto una cosa, che si sarebbe comunque trattato di «scienze umane»”<sup>23</sup>.

Nello sfondo politico incerto della Germania post-guglielmina entro cui si muoveva la gioventù di allora<sup>24</sup>, il senso di disorientamento generale rendeva lo studio “come l’inizio di una lunga odissea”<sup>25</sup>, entro cui cercare faticosamente dei punti di riferimento.

Così, quando lasciò la scuola del Santo Spirito per iniziare gli studi universitari, nella primavera del 1918, Gadamer si descrive come un ragazzo “tutt’altro che precoce, un ragazzo timido, maldestro, chiuso in se stesso. *Niente faceva pensare alla «filosofia»*- amavo Shakespeare e i classici, sia greci che tedeschi, e in particolare la lirica, ma durante il periodo scolastico non ho letto né Schopenhauer né Nietzsche”<sup>26</sup>.

---

Mondiale, il mio entusiastico ardore giovanile e la serietà di mio padre che mi appariva estremamente strana].”, J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., pag.62.

<sup>22</sup>“Poiché, che io mi fossi messo con «professori delle chiacchiere», era chiaro fin dall’inizio del mio studio. Egli mi lasciò fare, in verità, ma fu per tutto il corso della sua vita molto scontento di me” , H.G.Gadamer, *Autoesposizione*, in Id., *Verità e metodo 2*, op.cit., pag. 457.

<sup>23</sup> H.G.Gadamer, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero: uno sguardo retrospettivo*, Queriniana, Brescia 1980, p. 11

<sup>24</sup> “Il crollo dell’impero, la fondazione della nuova repubblica e la debolezza di questa repubblica di Weimar costituivano lo sfondo del bisogno, addirittura sfrenato, di orientamento che assillava la gioventù di allora. *La Germania di quel tempo era così poco preparata alla democrazia quanto il mondo di oggi alla propria perfezione tecnica*” , in H. G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., pag. 14, corsivo nostro.

<sup>25</sup> H.G.Gadamer, *Autoesposizione*, in Id., *Verità e metodo 2*, op.cit., pag. 458, corsivo nostro.

<sup>26</sup> H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., pag. 11, corsivo nostro. Cfr. anche l’*Autoesposizione* del 1975: “Quando nel 1918 con la maturità classica lasciai il Liceo del Santo Spirito di Breslau e, ancora nell’ultimo anno della guerra mondiale, cominciai a guardarmi intorno all’Università di Breslau, non era affatto deciso che avrei preso la mia strada nel campo della filosofia.” , in H.G.Gadamer, *Verità e metodo 2*, op.cit., pag. 47.

“Il timido diciottenne che incominciava a guardarsi attorno nell’università, contando sulle sue sole forze, all’inizio non poteva non sentirsi perplesso-racconta Gadamer- finendo inevitabilmente per disperdersi. Piluccai un po’ di tutto germanistica (Th. Siebs) e romanistica (A. Hikla), storia (Holtzmann, Ziekursch) e storia dell’arte (Patzak), musicologia (Max Schneider), sanscrito (O. Schraeder), islamistica (Praetorius). *Ma non, purtroppo, filologia classica.*”<sup>27</sup>

Se il caos va inteso anche come apertura infinita di possibilità, sarebbe giusto notare che Gadamer abbia comunque sottolineato come non si trattasse, naturalmente, di maturare rapidi, quanto superficiali approcci alle materie umanistiche, crogiolandosi nell’assenza di un “metodo” rigoroso capace di sostenerle. Al contrario, l’insistenza con cui Gadamer delinea la criticità di quel particolare momento storico che non era capace di offrire strumenti concettuali adeguati per resistere nella cerchia dei “letterati”, sembra rinviare al bisogno profondamente avvertito in quegli anni di trovare un orientamento più stabile.

Molte cose attiravano, molte cose si volevano gustare, e se alla fine furono i miei interessi per la letteratura, la storia e la storia dell’arte che predominarono, ciò non fu tanto la scelta di abbandonare una cosa e abbracciarne un’altra, quanto *il cammino di un lento penetrare nella disciplina del lavoro*. Nella confusione che la prima guerra mondiale, e la sua fine, aveva portato sulla scena tedesca, non era più possibile l’inserimento pacifico nella continuità di una tradizione. *Così già questo disorientamento divenne l’impulso per il questionare filosofico*. [...]. Noi, che allora eravamo giovani, cercavamo un nuovo orientamento in un mondo disorientato. Ed eravamo praticamente limitati alla sola scena tedesca, in cui l’amarezza e volontà di rinnovamento, povertà e mancanza di prospettive da un lato, e l’intatta volontà di vivere della giovinezza dall’altro, lottavano tra loro<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, p. 11, corsivo mio. “Insegnava filologia Wilhelm Kroll, un narratore affascinante e spiritoso, che io ammiravo molto, un amico dei miei genitori. Egli si interessava a me e ha difeso come anni dopo farà anche il fisico Clemens Schaefer, che era egli stesso un mezzo filologo - l’indirizzo dei miei interessi contro il parere di mio padre”. *Ibide*. Sarà soltanto in seguito, a partire dal 1925, come si vedrà nell’ultimo paragrafo di questo capitolo, che Gadamer colmerà, sotto la guida di Friedländer, le sue lacune filologiche.

<sup>28</sup> H.G.Gadamer, *Autoesposizione*, in Id., *Verità e metodo 2*, op.cit., pag. 457, corsivo mio.

Di fronte al progresso inarrestabile delle scienze della natura- basti pensare alla teoria della relatività di Einstein- “nel campo ideologicamente condizionato della letteratura e delle scienze dello spirito regnava una vera atmosfera catastrofica, che si andava propagando e che portò alla *rottura con la tradizione*”<sup>29</sup>.

Più volte Gadamer si soffermerà a ricordare “il significato che la catastrofe rappresentata dallo scoppio e dallo svolgimento della prima guerra mondiale ha avuto per la coscienza culturale dell’umanità europea”. Si legga questo brano, tratto da un saggio del 1981 in cui Gadamer ricostruisce le ragioni della rinascita kierkegaardiana in opposizione ad Hegel:

La fede nel progresso propria di una società borghese rammollita da un lungo periodo di pace, una società il cui ottimismo culturale aveva dominato l’età liberale, crollò nelle tempeste di una guerra che alla fine risultò essere completamente diversa da tutte le precedenti. Non furono infatti il valore dei singoli o il genio militare a decidere degli eventi bellici, ma la competizione fra le industrie pesanti delle singole nazioni belligeranti. Gli orrori delle «battaglie materiali», nelle quali fu devastata la natura innocente, campi e foreste, villaggi e città, alla fine non lasciarono spazio, per l’uomo in trincea e nel rifugio, a nessun altro pensiero se non a quello cui allora diede voce Carl Zuckmayer: « Un giorno, quando tutto sarà finito». Le proporzioni di questo folle avvenimento superarono la capacità di comprensione della gioventù di allora. Sospinti nella battaglia con l’entusiasmo di un idealismo pronto al sacrificio, i giovani si accorsero ovunque che le antiche forme della rispettabilità cavalleresca, sebbene crudele e sanguinaria, non trovavano più alcuno spazio. Ciò che rimaneva era un evento insensato e irrealistico- e al tempo stesso fondato sull’irrealtà della sovraeccitazione nazionalistica, che era riuscita a sbaragliare anche l’Internazionale del movimento operaio. Non c’era quindi nulla da meravigliarsi che in quegli anni le menti più significative si domandassero: cosa c’è di falso in questa fede nella scienza, in questa fede nell’umanizzazione e nell’incivilimento del mondo; cosa c’è di falso nella fede nel presunto sviluppo della società verso il progresso e la libertà?

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, corsivo mio.

È naturale che questa profonda crisi della cultura, che aleggiava sulla civiltà europea, dovesse trovare anche una sua espressione filosofica; ed è naturale che questo accadesse specialmente in Germania, il cui sovvertimento e il cui collasso erano l'espressione più evidente e più catastrofica dell'assurdità generale. Ciò che prevalse e che tolse alla filosofia accademica tutta la sua credibilità fu *la critica all'idealismo che dominava la cultura del tempo, basato innanzitutto sulla sopravvivenza della filosofia kantiana nell'ambito universitario*. La coscienza di una completa mancanza di orientamento dominava la situazione spirituale degli anni intorno al 1918, durante i quali io stesso cominciai a guardarmi attorno.<sup>30</sup>

A svegliare il giovane studente, suggerendogli “come al mondo non esistessero solo il valore, la potenza e la disciplina prussiani”<sup>31</sup>, hanno contribuito in modo fortissimo le letture de *Il tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler<sup>32</sup>, “romanzo di scienza e fantasia storico-mondiale, «ammirato e molto criticato» - che era in fondo la condensazione di una diffusa sensazione storico-politica, così come un proprio impulso alla messa in discussione della fede nel progresso dell'età moderna, e dei suoi orgogliosi ideali produttivi”<sup>33</sup>, delle *Considerazioni di un impolitico* di Thomas Mann, naturalmente l'*Aut-Aut* di Kierkegaard<sup>34</sup> ed anche di un testo giudicato “mediocre” come “*Europa und Asien*” di Theodor Lessing<sup>35</sup>, “che metteva in discussione tutto il pensare produttivo

---

<sup>30</sup>H.G.Gadamer, *Esistenzialismo e filosofia dell'esistenza*, in Id, *I sentieri di Heidegger*, pp.3-4, corsivo mio.

<sup>31</sup>F.Bianco, *Introduzione a Gadamer*, Laterza, Roma-Bari 2004, p.5.

<sup>32</sup>O.Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 voll., Wien (1918) e München (1922); tr. it. Spengler: *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, introduzione di S. Zecchi e traduzione di J. Evola, O.Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi 2008.

<sup>33</sup>H.G.Gadamer, *Autoesposizione*, in Id. *Verità e metodo 2*, op.cit., pag. 458.

<sup>34</sup>Torneremo più avanti sul particolare modo gadameriano di intendere il coinvolgimento politico, dal momento che il suo essere “liberale” si presta a numerosi equivoci. Ma qui occorre sottolineare come il distacco dal mondo di valori dell'educazione prussiana si tradusse per il giovane Gadamer anche in un nuovo orientamento politico. “Gli esponenti dei partiti socialdemocratico, democratico e conservatore- nomi oggi dimenticati ma allora famosissimi- significavano per me soprattutto l'incontro con l'oratoria politica e con le idee democratiche repubblicane, che erano rimaste estranee alla scuola e alla casa paterna. Ci si può chiedere fino a che punto la prima impronta ricevuta in famiglia abbia esercitato la sua influenza. È significativo che un giorno- ero ancora studente liceale- mi capitassero tra le mani le *Considerazioni di un impolitico* di Thomas Mann, che trovai eccellenti. Poco più tardi, in analoga direzione, la seconda parte di *Aut aut* di Kierkegaard doveva suscitare in me la simpatia per l'assessore Guglielmo e, inconsapevolmente, la sua continuità storica. Oggi direi che Hegel ha vinto su Kierkegaard.” H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit, pag. 11-12. Cfr. anche la *Selbstdarstellung* del 1975, in cui ricorda gli scrittori significativi che provvidero ad introdurlo nella nuova atmosfera di critica del suo tempo: “Mi ricordo ancora l'impressione enorme che fecero le *Considerazioni di un impolitico* di Thomas Mann”, così come le pagine di *Tonio Kröger*, che lo colpirono per “l'esaltata contrapposizione di arte e vita”, od ancora il “tono malinconico dei primi romanzi di Hermann Hesse” da cui fu incantato. In H.G.Gadamer, *Autoesposizione*, in Id. *Verità e metodo 2*, op.cit., pag. 458.

<sup>35</sup> “Il mio risveglio, credo, e l'ho anche scritto nella mia autobiografia, nel senso di un rapporto critico nei confronti

dell'Europa dal punto di vista della saggezza dell'Asia. Per la prima volta si relativizzava per me l'orizzonte onnicomprensivo di tradizione, educazione, scuola e ambiente, in cui ero cresciuto. *Cominciava qualcosa di diverso, il pensiero.*"<sup>36</sup>

L'avvicinamento di Gadamer alla filosofia non è stato quindi affatto immediato, anzi, si può dire che sia avvenuto per gradi, passando, soprattutto, attraverso il problema della critica della cultura, cui già la poesia di George, alla quale si era accostato tredicenne<sup>37</sup>, e numerosi altri impulsi provenienti dalla poesia lirica e dal teatro, lo avevano reso sensibile.

I professori di filosofia conosciuti nel semestre invernale 1918/1919 a Breslavia- Richard Hönigswald (1875-1947), Julius Guttmann ed il "patetico predicatore laico Eugen Kühnemann" -che, "con magnifica voce e brillante retorica", lo "iniziò ai misteri del «quadrato logico»"<sup>38</sup>- erano tutti e tre neokantiani<sup>39</sup>.

---

della nostra cultura, è stato Theodor Lessing, con *Europa e Asia*. Era cioè qualcosa di simile alla tonalità emotiva crepuscolare di Spengler, non preminentemente nazionalistico, bensì, al contrario, scettico nei confronti dell'*ethos* del rendimento proprio della tradizione tedesca, prussiana. È stato un distacco dalla casa dei miei genitori che si è compiuto in tal modo". Così si esprime Gadamer, riportato da Grondin, *Gadamer. Una biografia*, cit., in nota a pag. 84, traendolo da colloqui SUNY, vol. 3 a, p. 3, corsivo mio. Cfr. anche H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., pag 12: "L'emancipazione dalla famiglia fu opera di un libro di un mediocre letterato: *Europa und Asien* di Theodor Lessing- una critica molto sarcastica della cultura, che mi sconvolse. Al mondo c'era, quindi, anche qualcosa d'altro oltre al valore, alla potenza e alla disciplina prussiani."

<sup>36</sup> H.G.Gadamer, *Autoesposizione*, in Id., *Verità e metodo 2*, op.cit., pag. 458, corsivo mio.

<sup>37</sup> Come racconta Grondin in *Gadamer, una biografia*, op.cit., a pag. 61: "Dal quartiere di Scheiting, Hans-Georg Gadamer aveva un cammino più lungo per arrivare a scuola. Suo padre gli dava una paga modesta di 50 centesimi a settimana per il tram, ma spesso lui metteva da parte questo denaro, all'inizio per le caramelle, poi per comprarsi i libri che rispondevano alle sue inclinazioni. Tra l'altro si è comprato l'antologia sulla lirica tedesca moderna di Benzmann, uscita da Reclam, che gli ha dischiuso il magico mondo della poesia di Stefan George" (rimandando a H.G.Gadamer, *Stefan George (1868-1933)* uscito nel 1983 e ristampato nel volume nono dei *Gesammelte Werke* con il titolo: *Die Wirkung Stefan George auf die Wissenschaft*, pp. 259-260. Cfr. anche H.G.Gadamer, *Breslauer Erinnerungen* (1997). "Poiché mi interessavo di lirica, cosa questa che mio padre, il quale in verità sperava di fare di me uno scienziato della natura, non teneva per niente in conto, quand'ero ginnasiale mi sono comprato un giorno di mia tasca un'antologia di Benzmann sulla lirica tedesca contemporanea, che era uscita da Reclam. Nella sua introduzione era espresso il rincrescimento per il fatto che il poeta Stefan George avesse respinto l'accoglimento in quell'antologia e, come si fa in questi casi (i giuristi conoscono una canzone al riguardo) l'introduzione riportava in seguito a ciò come citazione due poesie di Stefan George. Entrambe sono per me indimenticabili. Sono stato come scosso da un colpo, senza sapere come ciò accadeva. In ogni caso si trattava di tutt'altra cosa rispetto a quanto finora ho esperito nella mia frequentazione della poesia e con il mio amore per essa.", citato in Grondin, op.cit., pag. 68. Sull'importanza del *George-Kreis* ed il ripiegamento nel mondo della spiritualità e dell'interiorità che questo comportava, torneremo più avanti. Si segnalano intanto l'*autoesposizione* di Helmuth Kuhn in *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. III, 1977 9, p. 22, 244; un'esposizione di carattere sociologico nel lavoro di Stefan Brauer, *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George and der deutsche Antimodernismus* (1995) e la ricerca di Carola Groppe, *Die Macht der Bildung. Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890-1933* (1997), pp. 39-399, che per la prima volta fa oggetto di ricerca la relazione di Gadamer con il circolo di George.

<sup>38</sup> "In sua presenza provavo le stesse impressioni che suscitava in Socrate la pompa retorica di Protagora. Sembrava troppo bello. Ne rimasi stordito, ma non istruito." H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., pag.13

<sup>39</sup> Rinvio a *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, atti del convegno



E malgrado nel 1975 Gadamer racconti quegli anni mettendo in evidenza la crisi in cui versava il neokantismo, “affondato nelle battaglie materiali della guerra di posizione”<sup>40</sup>, sottolineando così come “anche nel campo della filosofia non era più possibile una prosecuzione di quanto aveva fatto la vecchia generazione”, sarà proprio nel *pathōs* della scienza dei suoi maestri neokantiani di Breslavia che Gadamer inizierà a scorgere la possibilità che il *rigore* non fosse da considerarsi di esclusiva competenza della “scienza della natura”<sup>41</sup>.

Fu soprattutto l’insegnamento di Hönigswald, considerato il più autorevole rappresentante del neokantismo a Breslavia<sup>42</sup>, in quegli anni alle prese con la filosofia del linguaggio<sup>43</sup>, a rivelarsi fondamentale,

---

internazionale L’Aquila, 29-31 marzo 2001, a cura di Stefano Besoli, Massimo Ferrari e Luca Guidetti, Quodlibet, Macerata 2002. Cfr. in particolare Luca Guidetti, *Fenomenologia e neokantismo nella «psicologia del pensiero» di Richard Hönigswald*, in op.cit., pp. 63-90. Per un’analisi del neokantismo platonico del Novecento si rinvia a Andrea Le Moli, *Novecento platonico. Ontologia della relazione e dialettica dell’intersoggettività nelle interpretazioni contemporanee del platonismo*, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Palermo, Studi e ricerche 44, Palermo 2005, pp. 49-61.

<sup>40</sup> H.G.Gadamer, *Autoesposizione*, in Id., *Verità e metodo 2*, op.cit., pag.457. Torneremo più avanti sull’influenza esercitata dal neokantismo, che Gadamer troverà il modo di spegnere del tutto, o *quasi del tutto*, rivolgendosi ad Heidegger.

<sup>41</sup> Facciamo in parte nostra l’interpretazione di Grondin, almeno fin quando sottolinea l’importanza del *pathōs* della scienza per i neokantiani di Breslau. Ci convince meno l’idea che questo rigore sia stato capace di far breccia su un Gadamer che, secondo Grondin, si mostrava incline al “distoglimento dal mondo”, da cui non avrebbe però potuto lasciarsi coinvolgere seguendo le spinte della filosofia di forte critica sociale: “Valori più permanenti- scrive Grondin- dovevano essere trovati altrove. Questi stavano non soltanto nell’atteggiamento di negazione del mondo di un George, ma anche nel *pathos* della scienza. Dai suoi primi maestri neokantiani di Breslavia Gadamer ha imparato in maniera duratura che la scienza non era soltanto il dominio degli scienziati della natura e che si poteva perseguire un rigore anche in filologia e a maggior ragione in filosofia”. J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., pag. 94.

<sup>42</sup> Cfr. Luca Guidetti, *L’ontologia del pensiero. il “nuovo neokantismo” di Richard Hönigswald e Wolfgang Cramer*, Quodlibet, Macerata 2004. L’autore presenta i profili intellettuali di questi due esponenti della terza fase del neokantismo, che, sia pur in continuità con il neokantismo classico di origine marburghese, inseriscono fattori di grande novità, rifacendosi a fonti moderne o prekantiane (Spinoza, Hume e soprattutto Leibniz), fonti postkantiane (J.F.Fries, E. Beneke, J.F.Herbert, A.Trendelenburg), fonti interne al neokantismo classico (O.Liebmann, A.Riehl, P.Natorp, E.Lask, H.Vaihinger, Cassirer, Bauch e Cohn) e fonti esterne alla tradizione kantiana (H.Driesch, A. Meinong, N.Harmann).

A differenza del neokantismo classico, che tendeva a far assorbire l’oggetto nel concetto teorico che lo comprende, Hönigswald distingue l’oggettività (*Gegenständlichkeit*) dall’oggettivazione (*Objektivierung*), cercando di costruire una “psicologia del pensiero” di ispirazione trascendentale, che sia alternativa tanto alla psicologia “ricostruttiva” di Natorp, quanto a quella “descrittiva” dei fenomenologi. Pur restando neokantiano, Hönigswald si allontana dalla concezione di soggetto trascendentale, attingendo esplicitamente alla monadologia leibniziana ed arrivando a sostenere che “La soggettività dev’essere sempre empirica, concreta, mondana e reale “ (p. 113). Essa continua certamente a mantenere il carattere di fondamento trascendentale, dal momento che è “l’unica regione dell’oggettività a essere tale” (*Ibidem*), ma Hönigswald si concentrerà sulle nozioni di *organismo* e *linguaggio*, segnando una svolta particolarissima nel cammino del neokantismo, che sarà poi portato alle estreme conseguenze dal suo allievo Cramer, che romperà con il neokantismo, in favore di una monadologia “egologica”, alternativa al modello teorico della fenomenologia, sebbene non contrapposto ad essa.

<sup>43</sup> I lavori di questi anni a Breslavia confluirono, infatti, in R. Hönigswald, *Philosophie der Sprache*, Francke, Basel 1937 (rist: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970).

inducendo Gadamer a smettere di vagare tra le discipline umanistiche senza un orientamento preciso, scegliendo di “rimanere tra i filosofi”<sup>44</sup>.

Come ricorda Gadamer stesso nella sua *Selbstdarstellung*, “una prima introduzione nell’arte del pensiero concettuale la ricevetti da Richard Höningwald, la cui ben cesellata dialettica difendeva con eleganza, anche se non senza una certa monotonia, *la posizione del neokantismo contro ogni psicologismo*. Le sue lezioni su “Problemi fondamentali della teoria della conoscenza” furono da me stenografate e poi trascritte.”<sup>45</sup>

Di Höningwald Gadamer seguì infatti, oltre a quello citato, un altro corso, dal titolo *Introduzione alla filosofia scientifica*<sup>46</sup>, venendo ammesso eccezionalmente nel terzo semestre all’*Hauptseminar*, dove si segnalò per aver domandato perché la relazione tra significato e parola dovesse essere diversa da quella tra significato e segno<sup>47</sup>.

La particolare funzione attribuita da Höningwald alla filosofia, come una scienza che tratta dei “presupposti della verità”, ed è perciò una “teoria della conoscenza”, emerge soprattutto nel corso sull’*Introduzione alla filosofia scientifica*, in cui il neokantiano esordiva distinguendo due specie di filosofia:

---

<sup>44</sup> H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit, p.13. L’ammissione che sia stato R. Höningwald ad avviarlo alla filosofia è dello stesso Gadamer. Cfr. H.G.Gadamer, *Zu einem Brief von Höningwald an Gadamer vom 22.12.1919*, in *Erkennen-Monas-Sprache. Internationals Richard Höningwald –Symposium* (Kassel 1995). *Studien und Materialien zum Neukantismus*, vol. 9, a cura di W.Schmied-Kowarzik, Höningshausen & Neumann, Würzburg 1997, pp. 455-461, p. 455.

<sup>45</sup> “Entrambi i quaderni li lasciai frattanto allo Höningwald-Archiv, che era stato fondato da Hans Wagner. Esse erano una buona introduzione alla filosofia trascendentale. Così arrivai già con una certa preparazione nel 1919 a Marburgo.” H.G.Gadamer, *Autointerpretazione*, in Id., *Verità e metodo 2*, op. cit., pag. 458. Si segnala, a tal proposito, la parte particolarmente accurata dedicata da Grondin all’influsso di Höningwald sul giovane Gadamer. Benchè Grondin asserisca in nota che l’intenzione di riassumere i lineamenti principali del corso di Höningwald citato prima, sull’*Introduzione alla filosofia scientifica*, ricorrendo al manoscritto elaborato dallo stesso Gadamer, non nasca dal voler “dedurre” l’influenza diretta su Gadamer delle lezioni del maestro neokantiano, ma dal voler “ricostruire l’atmosfera nella quale l’allora diciannovenne era immerso e che ha lasciato un’impronta sulla sua immagine della filosofia e della scienza”, forse l’autore finisce con il condire le sue pagine di allusioni che vanno in altra direzione, più di carattere critico. Cfr. J. Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op. cit., pag.100, nota 42. Tuttavia, dal momento che il rapporto di Gadamer con Höningwald non è stato ancora indagato a sufficienza, mi sono avvalsa della ricostruzione di Grondin, sperando di non peccare d’eccessiva pesantezza, trascurando le esigenze dei lettori.

<sup>46</sup> Cfr. D.Di Cesare, *Alle origini dell’ermeneutica. La formazione filosofica di H.G.Gadamer*, in H.G.Gadamer, *“Caro professor Heidegger”- Lettere da Marburgo 1922-1929*, il melangolo, pp. 9-44, pp.12-13. Come spiega in nota la studiosa, “la prima lezione confluirà nel volume, pubblicato molto più tardi, R. Höningwald, *Grundfragen der Erkenntnistheorie. Kritisches und Systematisches*, Niemeyer, Tübingen 1931”.

<sup>47</sup> H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., pp. 13-14. Gadamer considera il suo intervento al seminario di Höningwald una sorta di “battesimo alla filosofia”.

La prima comprende sotto questo nome qualcosa di *esatto* per antonomasia, la seconda qualcosa di *inesatto* per antonomasia, la prima qualcosa che corrisponde al tipo della logica, la seconda qualcosa che corrisponde al tipo dell'esperienza vissuta priva di logica, la prima riferisce tutto ai concetti e al concepire, la seconda alla registrazione dell'*esperienza vissuta intuitiva*, la prima si concepisce come tipo di *scienza*, la seconda come tipo di *arte*<sup>48</sup>.

Il problema da risolvere è certamente per Hönigswald come si possa, in puro spirito neokantiano, colmare questo iato ed assicurare la *scientificità* della filosofia. Ciò che mi interessa soprattutto sottolineare è l'importante ammissione hönigswaldiana, sviluppata nel corso citato, che, oltre alla conoscenza, che "è *solo una delle* forme di validità della verità", esistano molteplici tipi di verità, "come quella morale, quella religiosa e quella artistica"<sup>49</sup>.

Nella concezione pluralistica della verità di Hönigswald il giovane Gadamer poté dunque trovare «un'ottima introduzione alla filosofia trascendentale»<sup>50</sup>, senza che la verità filosofica si appiattisse su quella scientifica.

Dal momento che soltanto alla filosofia rigorosa spetta il compito di "porre in rilievo il concetto di verità" che sorregge le altre "scienze", la teoria della conoscenza di Hönigswald certamente resta ancora legata alla convinzione che, malgrado il pluralismo, l'idea di "scienza" possa vantare una sorta di primato nei confronti delle "scienze dello spirito". Tuttavia, nelle "raffinate lezioni" di Hönigswald<sup>51</sup> Gadamer probabilmente

---

<sup>48</sup> R Hönigswald, *Einführung in die wissenschaftsfilische Philosophie*, trascrizione del corso di Hans G. Gadamer, Ms,p1

<sup>49</sup> *Ibidem*, pag. 2, corsivo mio. "Anche rispetto a ciò l'analisi della teoria della conoscenza si pone delle domande: che cos'è questa verità? A quali condizioni è sottoposto ciò che risulta vero sotto questo o quel punto di vista?" Ms. p.9.

Come ha giustamente osservato Franco Bianco, il peso assunto per Gadamer dalla ricerca di Hönigswald "risponde al *bisogno di chiarificazione etica ed intellettuale* dello studente di Marburgo" F.Bianco, *Introduzione a Gadamer*, Laterza, Roma-Bari 2004

<sup>50</sup> R.Grassl (a cura di), *Breslauer Studienjahre. Hans – Georg Gadamer im Gespräch*, «Pädagogische Rundschau», 51, 1997, pp.115-139.

<sup>51</sup> Nella sua autobiografia, Gadamer ricorderà come, proprio perché abituato alla grandissima arte oratoria di Hönigswald, nutrisse una forte indisposizione nei confronti della "metodologia" di Nicolai Hartmann, suo maestro a Marburgo insieme a Natorp. A risultargli indigesti erano gli schemi con cui Hartmann disegnava sulla lavagna "la sfera del soggetto, la sfera dell'oggetto, la sfera delle categorie e così via-in Richard Hönigswald avevo conosciuto

presagisce che esiste la possibilità di *dimostrare* come quell'ambito di umane lettere, da cui era sempre stato attratto, non fosse un terreno inconsistente, di mere chiacchiere, destinato a restare schiacciato da un confronto con la vincente scienza naturale, come riteneva il padre.

L' "aporia" di Hönlwald di cui parla Franco Bianco<sup>52</sup>, che "nasceva dal presupposto che anche la filosofia dovesse presentarsi come scienza e dovesse pertanto essere penetrata da cima a fondo dall'istanza metodica, acquisibile solo attraverso un paziente tirocinio scientifico in un qualsiasi ambito del sapere naturale o umano", sarà superata da Gadamer stesso solamente parecchi decenni dopo, nell'*Opera magna* il cui obiettivo principale sarà proprio quello di *comprendere* quella particolare verità che riguarda le *Geisteswissenschaften* e che, seppur non giustificabile in termini di scoperte scientifiche, non può essere considerata in alcun modo meno "vera" di quella cercata dalle scienze della natura.

Ma mi sembra importante mettere comunque in luce una *continuità* non trascurabile tra l'intento fondamentale dell'ermeneutica gadameriana ed il pensiero hönlwaldiano, sostenendo con Grondin che Gadamer abbia avuto fin dai primi anni di Breslavia l'aspirazione di sviluppare "un concetto di conoscenza e di verità che corrisponda alla totalità della nostra esperienza ermeneutica"<sup>53</sup>, restando "segretamente fedele

---

uno stile dialettico così forbito che queste grossolanità didattiche mi risultavano molto sgradevoli", H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, cit., p. 20. Come riferisce un altro allievo di Hönlwald, Helmuth Kuhn (1899-1991) -insieme al quale Gadamer fonderà e dirigerà in seguito la rivista "Philosophische Rundschau" -, le lezioni di Hönlwald "apparivano come il modello di una consequenzialità di pensiero vivente e rigorosamente disciplinata e di una chiarezza cristallina- tutti gli uditori ascoltavano come incantati. Ancor più ha significato per me la partecipazione alle sue esercitazioni accademiche. L'arte di una conduzione libera, sebbene orientata ad uno scopo, del colloquio filosofico raggiungeva qui un grado di compimento tale a cui non posso accostare nessuna esperienza successiva. Aveva quindi a che fare con questo il primo invito, pressante nonostante la sua impersonalità. La psicologia del pensiero sviluppata da Hönlwald su fondamenti neokantiani iniziava a portare a Breslavia nuove cerchie". Helmut Kuhn, in *Philosophie in Selbstdarstellungen*, hrsg.v.L.Pongratx, Bd. III (1977-9), p. 241, riportato da Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op. cit., pag. 96.

<sup>52</sup> Cfr. F.Bianco, *Introduzione a Gadamer*, Laterza, Roma-Bari 2004, pag. 8. Bianco prosegue così: "Si trattava di un'idea che avrebbe dato molto filo da torcere al futuro teorico dell'ermeneutica, posto di fronte alla difficoltà di dovere per un verso sviluppare una ricerca- quella filologica- da conseguire attraverso una metodologia rigorosa, ma coinvolto per l'altro dalle successive esperienze filosofiche in una radicale svalutazione di ogni metodologia scientifica in nome di un sapere filosofico più originario, che avrebbe trovato espressione nell'idea di una ermeneutica universale".

<sup>53</sup> H.G.Gadamer, *Verità e metodo*, op.cit., pag. 23

all'impostazione di pensiero originariamente pluralistica”<sup>54</sup> del suo maestro neokantiano.

Nonostante la “teoria della conoscenza” di Hönigswald restasse legata ad un'idea di “*sistema* di condizioni” e di “visione del mondo” (*Weltaanschauung*)<sup>55</sup> che saranno fortemente criticate da Gadamer già negli anni giovanili<sup>56</sup>, l'importanza dello stimolo offerto dal suo primo maestro Hönigswald non andrebbe dunque sottovalutata<sup>57</sup>.

È infatti importante rimarcare come, fin dai primi anni della sua formazione, davanti Gadamer si apra una prospettiva inedita, quale la

---

<sup>54</sup> J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., pag.104.

<sup>55</sup> Cfr. R.Hönigswald, *Einführung in die wissenschaftliche Philosophie*, tr.del corso di H.G.Gadamer, Ms.[9], riportato da Grondin in Grondin, *Gadamer. Una biografia*, cit., p. 99: Di fronte all'obbligo di rincorrere la questione della verità, Hönigswald dice: “Ma il risultato di questo inseguimento dev'essere quello di mettere in rilievo un sistema di condizioni sotto il cui aspetto ciò che era dato preliminarmente appare altrimenti”. “Hönigswald coglie questo concetto sistematico tramite il concetto di *visione del mondo*- e , si deve aggiungere, in modo sorprendente, visto che allora era consueto differenziare rigorosamente visione del mondo e filosofia. Con il primo concetto si pensava e si pensa ancor sempre a qualcosa di simile ad un orientamento (decisionista) religioso, con il secondo più ad una stringente scientificità. Il kantiano Hönigswald non fa valere questa duplicità. «Visione del mondo» significa per lui il sistema contestuale di tutte le condizioni di validità: «La parola visione del mondo dev'essere definita anche così: le questioni di possibilità nei diversi ambiti sono legate tra di loro; costituiscono un sistema, e questo sistema si chiama visione del mondo. Il concetto di visione del mondo è l'espressione più compiuta del concetto di sistema»[ Cfr. R.Hönigswald, *Einführung in die wissenschaftliche Philosophie*, cit.p.21], J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, cit., p. 101.

<sup>56</sup> H.G.Gadamer, *Zur Systemidee in der Philosophie*, (1924), *L'idea di sistema in filosofia*, scritto non contenuto nei *Gesammelte Werke*, scritto per la *Festschrift* in onore del 70° compleanno di Paul Natorp, su cui torneremo più avanti.

<sup>57</sup> I “maestri” di Gadamer, sembra, come si vedrà in queste pagine, che siano destinati a confrontarsi tutti con Heidegger, restandone alla fine schiacciati. Ma il destino di Richard Hönigswald (che nella “notte dei cristalli” fu deportato nel campo di concentramento di Dachau, da cui sarà liberato, a seguito della protesta internazionale, dopo cinque settimane, per poi emigrare nel 1939 negli Stati Uniti, dove morirà l'11 giugno del 1947) è in questo caso particolarmente legato, nel segno della tragedia, al filosofo di Meßkirch. Dopo la presa del potere da parte dei nazisti, Hönigswald, chiamato nel 1930 a Monaco di Baviera, è costretto a lasciare la sua attività. Come racconta Grondin “sulla base della legge del 1933 sul ripristino del pubblico impiego, l'ebreo Hönigswald è stato espulso dall'università. L'opposizione degli studenti e della Facoltà ha condotto il ministro bavarese della cultura ad avviare un procedimento di valutazione, richiedendo delle perizie al suo riguardo. La perizia del rettore friburghese Martin Heidegger non mostrava tuttavia la minima traccia di simpatia o di umanità per il collega in pericolo, e ha lasciato via libera al licenziamento”. J. Grondin, op.cit., pag. 104. Grondin riporta la perizia di Heidegger, della quale Gadamer –scrive più avanti Grondin- non ha mai saputo nulla:

“Hönigswald viene dalla scuola del neokantismo, che difende una filosofia confezionata su misura per il liberalismo. L'essere dell'uomo è risolto qui in generale in una coscienza vagante in aria e quest'ultima in conclusione annacquata come una generica ragione logica del mondo. Su questa via, dietro l'apparenza di una fondazione filosofica rigorosamente scientifica, lo sguardo è stato distolto dall'uomo nel suo radicamento storico e nel suo tramandamento, attinente al popolo, della sua provenienza da suolo e sangue. È connesso a tutto questo un rifiuto consapevole di ogni domandare metafisico, e l'uomo resta soltanto più il servitore di un'indifferenziata, generica cultura mondiale. Gli scritti di Hönigswald sono sorti all'interno di quest'imposizione fondamentale. A ciò si aggiunge il fatto che proprio Hönigswald propugna i pensieri del neokantismo con un acume particolarmente pericoloso e con una dialettica che gira a vuoto. Il pericolo sussiste soprattutto nel fatto che tutto quest'agitarsi desta l'impressione di una suprema dedizione alle cose e di una rigorosa scientificità, e ha già illuso e tratto in inganno molti giovani. Ancora oggi devo designare come uno scandalo la chiamata di quest'uomo all'Università di Monaco di Baviera.”[Perizia di Martin Heidegger del 26-6-1933, citata secondo quanto riporta Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Richard Hönigswald Philosophie der Pädagogik* (1995), p. 204.]

Che tale perizia abbia contribuito o meno in modo decisivo al suo collocamento a riposo, cosa di cui è sicuro Grondin, certamente resta un pugno allo stomaco che, per quanto spiacevole sia ricordare, ho creduto giusto inserire in questa ricerca.

*sfida* nel riuscire a dare a tutto ciò che non è “scientifico” la legittimità che sembrerebbe corrosa dal crescente bisogno, tanto diffuso già agli inizi del secolo scorso, di affidarsi unicamente alla scienza per fare progredire la civiltà.

Quel mondo molto denso di letture e suggestioni poetiche nel quale Gadamer era cresciuto ed intendeva rimanere, da cosa poteva essere sorretto? Come avrebbe potuto fronteggiare la dirompente espansione della tecnica e delle sue violente “applicazioni”, senza farsene totalmente (s)travolgere?

Una volta vinta la resistenza paterna<sup>58</sup> e decisi per la filosofia, malgrado questa non sia stata subito la sua “passione dominante”<sup>59</sup>, come testimonierebbe anche il ricordo dei primi tentativi con la lettura della kantiana *Critica della ragion pura*<sup>60</sup>, Gadamer cerca nel pensiero un aiuto indispensabile per non disperdere nel caos del suo tempo la pienezza della *Bildung* occidentale, avventurandosi nella ricerca di un “cosmos”, la cui necessità è avvertita sin dai primi anni di Breslavia.

---

<sup>58</sup> Nell’ultima conferenza pubblica tenuta da Gadamer [ H.G.Gadamer, *Il dolore. Valutazioni da un punto di vista medico, filosofico e terapeutico*, apeiron 2004] dopo aver raccontato l’episodio del padre refrattario alla sua decisione di diventare filosofo (pag. 25), emerge comunque una novità, che non viene messa in evidenza altrove da Grondin, e parrebbe testimoniare una comprensione più profonda del veto paterno da parte dell’anziano Gadamer: “Compresi le ragioni di quell’atteggiamento solo in seguito. Mia madre morì di diabete mellito e qualche anno dopo la ricerca sugli alcaloidi mise a punto un farmaco che consentiva di trattare efficacemente la malattia. Penso che il giudizio ingeneroso formulato riguardo alla mia vita sia stato originato da una circostanza: dal non aver saputo mettere a disposizione della propria moglie le conquiste della medicina che egli era riuscito non solo a vedere, ma aveva contribuito a promuovere.” H.G.Gadamer, *Il dolore. Valutazioni da un punto di vista medico, filosofico e terapeutico*, cit., 26

<sup>59</sup> “Forse la scelta appare dapprima ancora nebulosa, incerta, non ben ritagliata, all’interno del campo letterario e artistico che non abbandonerà mai più, ma ha ormai un nome preciso: filosofia”, Donatella Di Cesare, “Alle origini dell’ermeneutica. La formazione filosofica di Hans-Georg Gadamer”, in H.G.Gadamer, *Caro professor Heidegger. Lettere da Marburgo 1922-1929*, il melangolo, Genova 2000, pp. 9-44, pag. 10.

<sup>60</sup> Diversamente da Heidegger, il quale da scolaro leggeva voracemente Kant sotto il tavolo, durante il seminario cattolico, la *Critica della ragion pura* (nelle edizioni Reclam (Kehrbach), il primo libro di filosofia con cui Gadamer si misurò da studente, non sortì alcun effetto folgorante. “Lo trovai nella biblioteca di mio padre. Al suo tempo, infatti, per conseguire il Dr. Phil., all’esame di laurea, anche lo studente di scienze naturali doveva superare una breve prova di filosofia, per cui egli- a Marburgo- si era naturalmente preparato su Kant”, H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., p.13. Più avanti dice che “se la memoria non m’inganna del tutto, ho certamente covato quel libro, ma non ne sguscio fuori neppure il più piccolo pensiero capito”. Anche la Di Cesare ricorda che “Dalla biblioteca del padre- che possiede il libro solo perché in Germania ne è richiesta la lettura a chiunque voglia addottorarsi, non importa in quale materia- Hans-Georg tira fuori la *Critica della Ragion pura*. La legge e la rilegge, la medita e la rimedita. Ma non ne cava nulla”. Cfr. D.Di Cesare, *Alle origini dell’ermeneutica. La formazione filosofica di Hans-Georg Gadamer*, in H.G.Gadamer, *Caro professor Heidegger. Lettere da Marburgo 1922-1929*, pp. 9-44, pag. 12. Il secondo “esperimento” filosofico fu con *Freiheit und Form* di Cassirer, libro che allora veniva consigliato. Sebbene scoraggiato, Gadamer decise comunque di rimanere tra i filosofi.

Se è vero che “laddove cresce il pericolo, cresce anche ciò che salva”, già prima di tornare a Marburgo<sup>61</sup>, ciò che salva Gadamer è, dunque, *la scelta per la filosofia*.

Senza pretendere di ragionare in termini deterministici, immaginando che sia già decretato nella formazione stessa di un autore il destino del suo pensiero, mi sia concesso però sottolineare la distanza che, se si potesse parlare di *vedute originarie*, parrebbe segnare Gadamer ed Heidegger<sup>62</sup>.

Poco interessato a ricerche di tipo teologico come il suo maestro<sup>63</sup>, il giovane Gadamer, come si vedrà meglio in seguito, sembra modellare il suo apprendistato filosofico all'insegna del tentativo di guadagnare nel mondo umanistico un proprio *equilibrio*, che non contempa gravi fratture. Gadamer comincerebbe cioè ad approcciare il pensare filosofico criticando la cultura del suo tempo, ma senza porsi mai in netto contrasto con essa.

Al contrario, in Heidegger, interessato principalmente a scardinare la tradizione metafisica per demolire le stratificazioni che hanno occultato i fenomeni originari, l'esigenza di decostruire il patrimonio delle *Geisteswissenschaften* è quasi inevitabile che prevalga sulla necessità di una sua *conservazione*.

---

<sup>61</sup> Il padre fu chiamato in qualità di rettore alla Philipps Universität nel 1919.

<sup>62</sup> Cfr. D.P.Verene, *Gadamer and Vico on Sensus Communis and the Tradition of Humane Knowledge*, in L.E. Hahn, *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, cit., pp.137-153

Qui viene marcata molto bene la divergenza assunta fin dall'inizio tra il punto di vista gadameriano e quello di Heidegger nella valutazione del fenomeno umanistico. Tale diversità è ricondotta al peculiare ruolo che le scienze dello spirito occupano nella formazione della problematica gadameriana, all'interno della quale matura una comprensione di Vico e del suo concetto di *sensus communis*, che rappresenta un *unicum* nella filosofia tedesca del Novecento. Torneremo su questo saggio più avanti, per mettere in luce le profonde differenze che però, secondo Verene, riguardano il modo vichiano di intendere il *sensus communis* rispetto a quello di Gadamer. Cfr. cap. 6.

<sup>63</sup> Dopo gli inizi in teologia cattolica ed i successivi studi di scienze matematiche e naturali, Heidegger consegue la libera docenza nel 1915 con la tesi su *Le dottrine delle categorie e del significato in Duns Scoto*, presentato da Heinrich Rickert, ma già influenzato da Emil Lask ed Husserl, le cui tracce sono già presenti nella tesi di dottorato del 1913: *La dottrina del giudizio nello psicologismo. Contributo critico-positivo alla logica*. Tra i numerosi lavori sulle origini della formazione heideggeriana, in un quadro molto articolato di spunti logici, teologici, antipsicologicisti ed esistenziali, segnaliamo: Adriano Ardivino, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini e Associati, Milano 1998; Riccardo Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Francoangeli, Milano 2002; Stefano Poggi, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale di Pisa, 2006; Pietro Palumbo(a.c.di), *Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, Annali del Dipartimento Fieri, Palermo 2006;; anche Georgia Zeami, *La conversione del pensiero: l'etica cristiana originaria nelle frühe Freiburger Vorlesungen di Martin Heidegger*, Genova Il melangolo 2010, oltre, naturalmente, alle tante interviste ed ai moltissimi saggi su cui torneremo più avanti in cui lo stesso Gadamer racconta degli inizi heideggeriani.

Il bisogno di rendere conto della cultura umanistica, che è molto distante dall'essere una preoccupazione heideggeriana come lo sarà in seguito per Gadamer e come già testimonierebbero gli albori, specie marburghesi, del suo filosofare, rivelerebbe perciò implicitamente una parte del significato della "misura" come specifico tratto tipico dell'ermeneuta-umanista, di cui si parlerà più avanti.

## 2) Marburgo negli anni Venti

Gli anni trascorsi da Gadamer a Marburgo (1919-1938), documentati retrospettivamente con molta cura dallo stesso filosofo tedesco<sup>64</sup>, sono anni destinati ad incidere sulla sua formazione decisamente di più della breve esperienza a Breslavia, perché estremamente ricchi di molteplici suggestioni filosofiche, etiche, letterarie, teologiche e persino mistiche. "Marburgo: nulla forse in seguito mi è mancato più di questa cerchia di amici e della sua forma di vita"<sup>65</sup>, dirà Gadamer nella sua autobiografia. Prima di soffermarci sulla molteplicità di influssi più "filosofici", che nel caso dell'interpretazione platonica neokantiana<sup>66</sup>, verranno evidenziati

---

<sup>64</sup> Cfr. H.G. Gadamer, *Ricordi Marburghesi in Id., Maestri e compagni*, cit., pp.15-48, dove vengono divisi in "Anni universitari", "Anni di nessuno", "Anni di insegnamento". Cfr. Donatella Di Cesare, "Alle origini dell'ermeneutica. La formazione filosofica di Hans-Georg Gadamer", saggio introduttivo di *Caro signor Professor Heidegger*, op.cit., pp.9- 44.

<sup>65</sup> H.G. Gadamer, *Maestri e compagni...*, op.cit., pag. 32

<sup>66</sup> Cfr. A. Le Moli *Platone e la logica dell'essere. Logica e metafisica nelle interpretazioni neokantiane dei Dialoghi in Logica e Metafisica*, a cura di G. Roccaro, Palermo 2010, pp. 45-63 ed Andrea Le Moli, *Novemto platonico. Ontologia della relazione e dialettica dell'intersoggettività nelle interpretazioni contemporanee del platonismo*, op.cit, in cui diverse pagine vengono dedicate alla disamina delle interpretazioni neokantiane di Platone. Cfr. in particolare per Natorp le pagine 52-53 e la nota 115 per approfondire i riferimenti bibliografici relativi alla produzione neokantiana; cfr. anche l'articolo di F. Fronterotta, *Il Platone neokantiano*, in "Il riconoscimento in Hegel. Un'esperienza di coscienza tra logica ed etica", *Alvearium*, anno II, n1-dicembre 2009, pp-35-46, su cui torneremo più avanti. Fronterotta spiega sinteticamente ed efficacemente come, all'indomani della morte di Hegel nel 1833, tra la fine dell'Ottocento ed i primi del Novecento, in Germania il "ritorno a Kant" in termini anti-idealistic apra nella ricerca filosofica un bivio, composto da due percorsi ben distinti, quello psicologista e quello logicista, che intendono confrontarsi sul problema cruciale della natura dell'a-priori kantiano ("cosa sono effettivamente le forme a-priori della sensibilità e le categorie dell'intelletto, o, piuttosto, dove sono? Il che equivale a chiedersi, metodicamente: come si conducono, rispettivamente, l'indagine dell'*Estetica trascendentale* e dell'*Analitica trascendentale*?" F. Fronterotta, *Il Platone neokantiano*, op.cit., p.35.). Proprio questo bivio verrebbe in un certo senso smarcato dalle interpretazioni platoniche di Cohen e Natorp, che, con la "Scuola di Marburgo", apriranno così una terza via, che si rivelerà estremamente importante per la particolarità dello statuto epistemologico delle ricerche condotte al suo interno e, forse soprattutto, per l'immagine di Platone che, come scrive Le Moli, "per complessità e ricchezza, doveva rappresentare una sfida teorica per tutta l'esegesi del



anche nel prossimo capitolo, ci preme sottolineare alcune questioni che riguardano il primo decennio trascorso a Marburgo, fino, cioè, all'elaborazione dell'*Etica dialettica*.

Essi sono:

- 1) Il forte aspetto comunitario che contraddistingue la vita di Marburgo;
- 2) La grande passione per l'arte e per la letteratura, coltivata con slancio dal giovane Gadamer;
- 3) Un certo riserbo a considerare sufficientemente "rigorosa" la filosofia dei suoi maestri neokantiani Paul Natorp e Nicolai Hartmann;
- 4) L'anomalia costituita dalla tesi di laurea sull'*Essenza del piacere nei dialoghi platonici* del 1922.

Per quanto riguarda il primo punto, occorre ricordare con Gadamer che "la Marburgo degli anni venti non era ancora l'università di massa dei nostri giorni"<sup>67</sup>. Difficile è forse farsi un'idea di quale clima si dovesse respirare nella piccola città universitaria, in cui si concentrava "il meglio della cultura tedesca"<sup>68</sup> di quegli anni. Se dunque, come ricorderà il filosofo tedesco in un'intervista del 1991, lo stesso Heidegger commentò i due capitoli sulla vita universitaria marburghese inviatigli da Gadamer in questo modo:

La cosa è ben fatta. Essa deve essere letta da tutti i giovani studenti di oggi, per apprendere come si sviluppa la cultura non grazie a finanziamenti, borse, facilitazioni, ma grazie alla concentrazione e alla disciplina<sup>69</sup>;

---

Novecento". A. Le Moli *Platone e la logica dell'essere. Logica e metafisica nelle interpretazioni neokantiane dei Dialoghi* in *Logica e Metafisica*, op.cit., pag. nel manoscritto 9.

<sup>67</sup> H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., pag. 33.

<sup>68</sup> Cfr. D. Di Cesare, "Alle origini dell'ermeneutica. La formazione filosofica di Hans-Georg Gadamer", cit., p.9. La "costellazione filosofica", di cui parla Di Cesare, è formata da Ernst Robert Curtius per la romanistica, Rudolf Bultmann per la teologia protestante, Richard Hamann per la storia dell'arte, e infine Paul Natorp e Nicolai Hartmann, ai quali si aggiungerà Martin Heidegger, per la filosofia.

<sup>69</sup> H.G.Gadamer, *Autobiografia intellettuale*, 21-1-1991 su [www.emsf.rai.it](http://www.emsf.rai.it)

bisognerebbe comunque anche indugiare sulle condizioni capaci di creare tale “Stimmung” così feconda per la ricerca. Il forte spirito di condivisione e la fluidità delle dinamiche di relazione tra studenti<sup>70</sup> e tra questi ed i professori possono infatti persino stupire oggi, per via dell'impressionante e spesso rimpianta *familiarità* che, per lo meno “tra le persone affini”<sup>71</sup>, si creava con molta facilità, come emerge dai racconti autobiografici del filosofo tedesco:

In fondo le cosiddette esperienze vissute di carattere culturale ci erano comuni. Nessuna conferenza, nessuna recitazione di poesie, nessuna serata teatrale, anzi, quasi, neppure i concerti potevano aver luogo senza che ci si incontrasse e ci si riferisse all'*esperienza vissuta insieme*.<sup>72</sup>

Non è perciò improbabile che Gadamer abbia ripensato anche in seguito all'atmosfera di Marburgo come *modello* cui riferirsi nell'elaborazione della sua ermeneutica. L'idillio marburghese rivelava però sicuramente delle crepe, proprio perché permetteva, come ammette lo stesso Gadamer, “la nascita di gruppi chiusi.”<sup>73</sup>

Tra questi si segnalano l'istituto di Richard Hamann<sup>74</sup>, storico dell'arte ed allievo di Simmel e di Dilthey a Berlino, il cui “spirito estremamente

---

<sup>70</sup> “Marburgo non era una città dai grandi salotti”, come dice Gadamer, però i nuovi arrivati nel mondo accademico venivano spesso “introdotti” con inviti cerimoniosi in una casa che fungeva da “punto d'incontro per persone affermate o precisamente per coloro che erano stati elevati al rango delle persone affermate”, come la casa della signora consigliere segreto Hitzig, “pronipote di Leopold von Ranke”, che teneva dei pranzi introduttivi che “tenuto conto del tempo erano modesti e, d'inverno, avevano luogo in ambienti a volte abbastanza mal riscaldati”. Cfr. H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, p. 25.

<sup>71</sup> “Il confronto tra le persone affini si stabiliva con molta facilità”, *Ibidem*. Gadamer sorvola su quanto fosse perciò necessario prima accertarsi che questa affinità fosse reale.

<sup>72</sup> H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, cit., pag.33, corsivo mio.

<sup>73</sup> “Certo non ci si conosceva tutti personalmente- c'era al contrario un clima, un ambiente che permetteva la nascita di gruppi chiusi. Anche quando parlo della scuola heideggeriana, non intendo tutti gli scolari di Heidegger, ma soltanto quel piccolo gruppo di cui io stesso facevo parte e, accanto al quale, studenti un po' più giovani formavano, a loro volta, altri gruppi”, H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, p. 33. Cfr. anche un'intervista del 1991, in cui Gadamer afferma: “Effettivamente mi furono di grande giovamento i contatti di questo tipo, dove un uomo di cultura, già maturo e produttivo, mi trattava come un partner. Questo è vero nel caso in cui l'occasione sia ben usata, altrimenti diventa anche un po' pericolosa per l'autocritica che bisogna necessariamente esercitare nei confronti di sé stessi. Nel mio caso tutto andava bene, perché *la superiorità di Heidegger mi immunizzava contro ogni forma di sopravvalutazione di me stesso*”, H.G.Gadamer, *Autobiografia intellettuale*, 21-1-1991 su [www.emsf.rai.it](http://www.emsf.rai.it), corsivo mio.

<sup>74</sup> Hamann esercitava un grande influsso sugli studenti, introducendoli non soltanto alla storia dell'arte medievale, ma anche nel mondo dei pensieri di Marx e di Weber. Cfr. Grondin, *Una biografia*, p. 136. Qui si ricorda il comportamento molto coraggioso di Hamann durante il Terzo Reich, per cui si rinvia a Ulrich Schneider, *Widerstand und Verfolgung an der Marburger Universität 1933-1945*, in Dieter Kramer u. Christiana Vanja, *Universität und demokratische Bewegung. Ein Lesebuch zur 450-Jahrfeier der Philipps-Universität Marburg* (1977), p. 241 sgg.

antiborghese”<sup>75</sup> emergeva nelle lezioni sulla “cultura della persona e cultura della cosa”, nel corso delle quali Hamann propugnava la rinuncia alla cultura dell’individualità, benché a parere di Gadamer- “esercitasse la sua influenza maggiore, ad esempio, con il suo corso su Rembrandt”<sup>76</sup>. E, naturalmente, va sottolineato il ruolo centrale che a Marburgo era riservato al circolo del poeta Stefan George<sup>77</sup>.

Costituito a Marburgo intorno allo storico dell’economia Friedrich Wolters, amico intimo di Stefan George, ed “organizzato un po’ come chiesa: *extra ecclesiam nulla salus*”- da cui, come racconta Gadamer, lui stesso venne poi escluso perché “un po’ malfamato come intellettuale”<sup>78</sup>- il circolo criticava violentemente la cultura tedesca, motivo per cui costituiva una vera continua provocazione che non avrebbe risparmiato neppure Heidegger<sup>79</sup>.

Se “il crollo dell’impero, la fondazione della nuova repubblica e la debolezza di questa repubblica di Weimar costituivano lo sfondo del bisogno, addirittura sfrenato, di orientamento che assillava la gioventù di allora” e se è vero che “la Germania di quel tempo era così poco preparata alla democrazia quanto il mondo di oggi alla propria perfezione

---

<sup>75</sup> “Hamann amava tutto iò che poteva irritare e scandalizzare la tranquilla borghesia”, H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, pag.16.

<sup>76</sup> H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., p. 16. “Hamann era un geniale sfruttatore dell’energia lavorativa umana. Le sue escursioni erano temute perché esigeva da tutti i partecipanti quello che esigeva da se stesso”, *Ibidem*. Dell’amore per Rembrandt si veda anche quanto dice più avanti, parlando di un altro circolo di letture a casa del Dr. Carl Hitzeroth, “appassionato collezionista di opere d’arte”, cui partecipavano Ernst R.Curtius, Oskar Schürer, Siegfried Kaehler, Albert Hensel. A parte Kaehler, che preferiva Michelangelo, tutti ammettevano che il pittore prediletto fosse Rembrandt “per la potenza vitale delle sue figure”, il che stava a dimostrare come “l’età dell’interiorità unisse ancora tutti (e che cosa rappresentasse la vicinanza di Kassel)”, *Ibidem*, p. 26. Cfr. saggio di Marco Vozza, *L’autoritratto beffardo di Rembrandt*, in Claudio Ciancio (a cura di), *Ermeneutica e pensiero tragico : studi in onore di Sergio Givone*, Genova il melangolo 2004, pp. 7-29.

<sup>77</sup> Come si legge nell’introduzione di Giuseppe Bevilacqua a Stefan George, *Poesie*, tr. it. di Leone Traverso, Casa Editrice Le Lettere, Firenze 2003, p.1 “Quando, verso la fine del 1933, si diffuse in Italia la notizia che in un piccolo ospedale della Svizzera italiana si era spento Stefan George, l’eco fu notevole e non limitata agli ambienti letterari. In quell’anno la Germania aveva fortemente attirato l’attenzione, percorsa com’era da sconvolgimenti politici di cui appariva evidente la grande portata. George, poeta essenzialmente lirico, come oggi viene comunemente ritenuto, aveva tuttavia accentuato nel primo dopoguerra un suo atteggiamento vaticinatorio ed eroico che lo rendeva interessante ai gestori del nuovo regime.”, G.Bevilacqua, *Presentazione*, in Stefan George, *Poesie*, op.cit., pp.1-8, pag. 1.

<sup>78</sup> Cfr. H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, p. 17. Questo non gli impedì, tuttavia, di avere ottimi rapporti con i frequentatori del circolo ( soprattutto Hans Anton e Max Kommerell).

<sup>79</sup> Alla domanda di Volpi se personaggi come Weber o un movimento come il circolo di George avessero avuto influenza su Heidegger, Gadamer risponde “Sicuramente, e molto più profonda di quanto di solito si supponga. Proprio l’influenza del Circolo di George era qualcosa che mi avvicinava a lui. Heidegger se ne era interessato negli anni giovanili, prima che ci incontrassimo. Dal momento che anch’io mi ero appassionato alla poesia di George, quando ci conoscemmo questa comune esperienza ci mise in sintonia e ci legò intellettualmente”, Antonio Gnoli e Franco Volpi, *L’ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani, 1996, p.69.

tecnica”<sup>80</sup>, moltissimi erano infatti gli “adepti” del *George Kreis*<sup>81</sup>, in cerca di forme di “resistenza”, alternative all’adesione allo scientismo.

Gadamer, benché considerasse i seminari di Wolters degni di rilievo “più per l’amabile dignità che per l’acutezza nell’impostazione dei problemi”<sup>82</sup>, confessa apertamente il fascino subito dal circolo di George:

Le tavole di valori del George-Kreis incarnavano, in una società in via di atomizzazione, una *coscienza corporativa di alto livello intellettuale*, capace di stimolare e alla quale, vista la sua compattezza e sicurezza, non si poteva negare la propria ammirazione.<sup>83</sup>

Malgrado lo avesse incontrato solamente una volta, George fu apprezzato infinitamente dal giovane Gadamer, innanzitutto grazie alla sensibilità umanistica coltivata con il professore di letteratura Ernst Robert Curtius<sup>84</sup>, il quale gli “aprì l’orecchio alla caratteristica melodia di quei

---

<sup>80</sup> *Maestri e compagni*, p. 15.

<sup>81</sup> Basti pensare a Curtius, Hamann, Wolters; più tardi anche Kurt Riezler, Friedrich Klingner, Georg Rohde, Max Kommerell, Karl Reinhardt, Kurt Singer e Kurt Hildebrandt) come scrive Traverso in *Stephan George, Poesie*, op.cit.: “Contro l’onda informe dell’epoca, un edificio dalle linee pure e severe; contro la piattezza d’una società senza spirito, l’orgoglio inconciliabile d’una nobiltà cosciente d’una missione nel rigore d’uno stile; contro la falsa chiarezza dei fatti grezzi e delle conquiste meccaniche, il mistero d’una natura d’uomo predestinato. Non polemica d’altra parte, ma contegno; non vaga effusione in sogni e velleità, ma rilievo plastico di oggetti e situazioni definiti. E una specie di crudeltà, nell’orgoglio senza dubbi della propria esemplare rarità spirituale.”, *Ibidem*, p.10. “Chè a George in fondo, per esprimere il proprio mondo, basterà l’esistenza del mondo; egli non ne stravolge gli aspetti sensibili per trascinare nel suo cielo il bagliore di mai viste costellazioni. Per lui l’uomo è veramente la misura delle cose, non nel senso usurpato dai sofisti, ma nella coscienza goethiana di un’armonia dell’uomo col mondo. Opera dell’uomo (dell’artista) è dare la forma del suo spirito, assorto in una contemplazione amorosa, alla natura per sé inanimata. Ma se ogni operazione in questo senso sembra già implicare un’interpretazione, George non si rivolge alle cose per ritrovarci alla fine dietro un velo di simboli se stesso e l’umanità, ma già all’inizio presuppone questa sorta di equivalenza, di origine se vogliamo ottimistica: è anzi questa fiducia istintiva che dà la direzione e il colore del suo lavoro inteso a plasmare cose per amore delle cose stesse. In questa misura è giusto parlare del classicismo di George che non esclude per nulla, anzi ha vivissimo il senso del mistero del mondo, ma non estraneo o in contrasto col mistero della nostra natura di uomini, bensì come di due volti a specchio riflessi uno negli occhi dell’altro.” *Ibidem*, p.12, corsivo mio.

<sup>82</sup> H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., p. 17.

<sup>83</sup> *Ibidem*, pag.17. Nel 1933 Gadamer pubblica una recensione dal titolo “Die neue Platoforschung”, pubblicata nei GW 5, pp.212-229. Qui tra gli altri viene discusso il libro pubblicato nel 1927 dal georgiano Kurt Singer: *Platone, il fondatore*. Gadamer dice che “è chiaro che qui non parla un filologo o un filosofo, bensì un uomo che testimonia come al di fuori della scienza ci sia una visione di Platone che vede dell’essenziale, che sia o meno legata in alcuni o in tutti i suoi passi ai risultati dell’interpretazione scientifica di Platone”, p.213. Ricordo come Tereza Orozco abbia pubblicato *Die Platon-Rezeption in Deutschland um 1933*, in “*Die besten Geister der Nation*”. *Philosophie und Nationalsozialismus*, hrsg. V. Ilse Korotin 1994, pp. 141-185, concentrandosi soprattutto sulla figura di Werner Jaeger, per sottolineare quanto fosse diffusa questa immagine di Platone fondatore dello stato, ed abbia attribuito a Gadamer delle simpatie verso il nazionalsocialismo non indifferenti, accusandolo d’aver presentato nel saggio *Platone e i poeti* del 1934 l’Ateniese come educatore e fondatore dello Stato, secondo quell’interpretazione nazionalsocialista che predominava negli anni ’20.

<sup>84</sup> Gadamer ricorda il rapporto molto stretto che lo legava a Curtius. “Da studente avevo anche il privilegio di andare, ogni tanto, al pomeriggio prendere Ernst Robert Curtius per una passeggiata. Egli soffriva enormemente per il basso tenore di vita di Marburgo. Per cui, quando voleva mangiare qualcosa di buono, prendeva un biglietto e andava a pranzare alla stazione di Giessen. A Marburgo, egli affermava, ciò non sarebbe stato possibile. Quando

versi”<sup>85</sup>, e poi per via del fecondo contatto con gli appassionati di poesia, cui riuscì ad avvicinarlo l’amico inseparabile di questi anni, Oskar Schürer<sup>86</sup>, definito da Gadamer “la personalità dominante dei miei primi anni marburghesi”.

Quelle che si ascoltavano al circolo di George “erano voci di una decisa critica della civiltà. Ma, diversamente che per altre voci che provenivano da altri lati, e che trovavano un certo ascolto da parte di studenti principianti, come io ero, si avvertiva che qui c’era qualcosa. C’era una forza dietro quelle declamazioni spesso monotone. Che un poeta come Stefan George, con il suono magico dei suoi versi e l’impeto della sua persona, potesse esercitare sulle persone un così imponente influsso educativo, rimase per il mio animo riflessivo una questione inquietante e rappresentò, per il gioco concettuale dello studio della filosofia, *un correttivo mai dimenticato.*”<sup>87</sup>

Ad ulteriore testimonianza della proliferazione dei circoli<sup>88</sup> che animavano la vita del giovane studente marburghese, educandolo ad una sensibilità artistica degna di rilievo, si segnalano anche le letture di Pindaro<sup>89</sup>, le “migliaia di pagine, i grandi romanzieri russi, gli inglesi, i francesi, ma anche autori moderni come Joseph Conrad, Knut Hamsun o André Gide”<sup>90</sup>, né si può dimenticare la partecipazione di Gadamer alla

---

mi recavo da lui, si alzava dalla liseuse e incominciava subito a raccontarmi della sua «lettura di siesta»; si trattava di Omero o di Virgilio o di qualche altro classico- testi che leggeva facilmente, senza vocabolario, ma anche senza la minima ombra di boria umanistica.”*Maestri e compagni nel cammino del pensiero*, cit., p.24.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p.24.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p.25. Dotato di eccellente capacità comunicativa, infatti, questi sapeva attirare moltissimi professori e studiosi delle humane litterae, evitando soltanto i filosofi, per cui “come uomo dell’occhio e della parola suscitatrice di visione egli fu per me addirittura il correttivo della troppa precoce tendenza all’astrazione” Si veda il magnifico discorso commemorativo che Gadamer gli dedicò per la prematura scomparsa nel 1949, *Ibidem*, pp. 64-74.

<sup>87</sup> H.G.Gadamer, *Autocritica*, in Id., *Verità e metodo 2*, op.cit., p. 459, corsivo mio.

<sup>88</sup> “Nella facoltà di Filosofia v’era ovunque, in ogni materia, presso ogni professore, un «circolo», tanto che si veniva coinvolti in molteplici interessi”, H.G.Gadamer, *Autoesposizione* pp.458-459. Cfr. il saggio *L’arte e i suoi circoli* (1989), in H.G.Gadamer, *La responsabilità del pensare*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp.196-200.

<sup>89</sup> Già iniziata con Friedrich Klingner, il che era “un motivo certamente non casuale per una generazione che aveva imparato a leggere da poco l’opera tardiva di Hölderlin nell’edizione di Hellmuth Hellmuth”, Pindaro sarà letto soprattutto alla *Graeca* di Friedländer.

<sup>90</sup> H.G.Gadamer, *Maestri e compagni...*, op.cit., p.33

*Graeca* di Friedländer e poi a quella di Bultmann<sup>91</sup>, “in cui, sempre in maniera comunitaria”, veniva curata la letteratura greca:

“Nel giro di alcuni anni- ricorderà Gadamer- abbiamo letto un’infinità di autori greci, Omero e i tragici, Erodoto e Clemente, Aristofane e Luciano. Heinrich Schlier, Günther Bornkamm, Erich Dinker erano i membri teologici, mentre Gerhard Krüger e io eravamo i membri filosofici di questo circolo, legato a Rudolf Bultmann da venerazione e amicizia, oltre che dal comune amore per la lingua e la civiltà greca. Quello, quindi, fu anche un periodo di intensa vita comunitaria”<sup>92</sup>.

Sarà bene sempre tenere presente che, in un’atmosfera “piena di tensioni e dominate da forti modelli spirituali”<sup>93</sup> com’era quella respirata nella Marburgo di allora, la scissione all’interno del mondo umanistico tra interessi letterari e filosofici doveva perciò apparire impossibile. Anche i “filosofi” contribuivano, naturalmente, alla formazione del giovane Gadamer, ma in un modo che, come s’è già anticipato, doveva rivelarsi insufficiente. Malgrado potesse sembrare più una questione di fazioni in lotta tra di loro, il che rischiava di assumere delle sfumature persino ridicole<sup>94</sup>, nei primi anni Venti decidersi con quale “corrente” filosofica *schierarsi* non doveva essere affatto semplice. Ciò che cercava Gadamer ancora non era chiaro, ma riconoscerà come all’interno di quella

---

<sup>91</sup> *Graeca* indicava nella terminologia accademica tedesca un circolo privato di lettori- docenti, dottorandi, studenti- che aspiravano a interpretare e commentare insieme testi di letteratura greca, ma anche di letteratura latina. La *Graeca* di Rudolf Bultmann si radunava a casa sua tutti i giovedì sera. I testi venivano letti con sobrietà e attenzione, ma senza pretese di scientificità.

<sup>92</sup> H. G. Gadamer, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero*, cit., p. 183. Grondin dice “Può darsi che la tutela sicura da parte di Bultmann abbia, se non sostituito, perlomeno collocato sotto un’altra prospettiva l’influsso del circolo di George su Gadamer in modo tale da fargli assumere una distanza e da renderne possibile una certa «demitizzazione»”, J. Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., p.190

<sup>93</sup> *Maestri e compagni*, p.181 e nel ritratto di Gerhard Krüger in *Ermeneutica uno sguardo retrospettivo*, cit., pp.811-821.

<sup>94</sup> “Ricordo ancora esattamente come udii per la prima volta, nel 1919, la parola “«fenomenologia»”. Fu nell’aula delle esercitazioni di storia dell’arte di Hamann, dove noi, una specie di club rivoluzionario delle discussioni, ci eravamo riuniti per un dibattito. Helmut von den Steinen guidava il memorabile colloquio, durante il quale furono avanzate tante proposte di riforme del mondo quanti erano i partecipanti alla discussione. Ricordo che era presente anche un marxista, naturalmente della cerchia di Hamann. Uno si attendeva il rinnovamento della Germania da Stefan George e un altro da Rabindranath Tagore, un terzo evocava la gigantesca figura di Max Weber, mentre un quarto raccomandava il diritto federale di Otto von Guericke quale fondamento di una nuova concezione dello Stato- infine un tale dichiarò con risoluta convinzione che l’unica cosa capace di risollevarci era la fenomenologia. Ne presi atto pienamente assorto e senza rendermi assolutamente conto di nulla. “ *Ibidem*, pp. 22-23.

“costellazione simbolica” dell’intero periodo dei suoi primi studi, non avesse ancora imparato “cosa significasse lavorare realmente”<sup>95</sup>.

Al neokantismo mi aveva avvicinato Richard Höningwald, mentre Nicolai Hartmann, influenzato da Scheler, incominciò a distogliermene. Ma in realtà, da quel lettore di Kierkegaard e di Dostoevskij che ero, nutrivo un profondo scetticismo verso ogni filosofia sistematica, compreso il cosiddetto “sistema dei problemi”. Ecco perché la “distruzione” – *Destruktion*- radicale del patrimonio concettuale greco-latino, perseguita da Heidegger con estremo accanimento, trovò in me un terreno così favorevole.<sup>96</sup>

Dopo la partenza nel 1912 per Berlino di Hermann Cohen<sup>97</sup>, fautore di un “ritorno a Kant”, erano ormai Paul Natorp e Nicolai Hartmann a prendere le redini della nota “Scuola di Marburgo”. Quest’ultima “si trovava in piena disgregazione. Lo stesso Paul Natorp seguiva dopo la partenza di Cohen gli impulsi, a lungo trattenuti, che gli provenivano dalla mistica e dalla musica” .<sup>98</sup>

“Ritenuto- come racconta Gadamer- un fanatico del metodo e il logicista più rigoroso della Scuola di Marburgo”, Natorp aveva perciò a quel tempo già soddisfatto il compito di una “psicologia generale”<sup>99</sup> , in armonia con le intenzioni sistematiche di Cohen, e già affrontato, nella sua *Allgemeinen Logik*, quello che Gadamer definisce “un travalicamento del metodo” (*Der Überschreitung der Methode*) rispetto allo stesso Cohen:

---

<sup>95</sup> *Ibidem*, p.26.

<sup>96</sup> H.G.Gadamer, *Autoesposizione*, in Id., *Verità e metodo 2*, op.cit. vedi prossimo paragrafo

<sup>97</sup> L’idea di fondo del neokantismo marburghese, formulata da Cohen, è, come scrive Gadamer, “il metodo dell’origine, cioè la produzione delle realtà mediante il pensiero puro”, in ossequio alla concezione della scienza del Seicento e del Settecento “e, in particolare, il modello del suo principio matematico”, ossia il principio dell’infinitesimale – cfr. H.Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte* (1883), fondamentale- scrive Gadamer- dal punto di vista sistematico. La stessa etica pensata da Cohen si fonda “sul fatto delle scienze”. Cfr. H.G.Gadamer, “Paul Natorp” in H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., 49-55, p.50.

<sup>98</sup> H.G.G.*Geleitwort*, 1962, poi con il titolo *Gerhard Krüger*, in Id., *Maestri e compagni*, p. 181

<sup>99</sup> (*Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (1888); seconda edizione, interamente rifatta, sotto il titolo *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (1912). A spingere Natorp “verso questa psicologia non era tanto la necessità di una nuova fondazione delle scienze dello spirito o di una nuova impostazione metodica della ricerca filosofica, quanto l’idea di un’unità sistematica della filosofia in generale, idea da lui ravvisata nella correlazione di oggettivazione e soggettivazione, e cioè nel pieno dominio dell’idea di metodo, di processo e di fieri, sullo stesso fatto della scienza”. H.G.Gadamer, “Paul Natorp” in H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., p. 51

La vita creatrice nell'azione morale e nella creazione artistica, nella *praxis* e nella *poiesis*, non la sua oggettivazione nelle scienze dello spirito, ma l'oggettivazione riposta nello stesso volere e creare, doveva venire circoscritta unitariamente con la scienza. L'unità di teoretica e pratica, prefigurata nella dottrina di Kant sul primato della ragion pratica e condotta ad attuazione nella dottrina della scienza di Fichte, doveva raggiungere la sua piena universalità soltanto con la «logica generale» di Natorp.<sup>100</sup>

Se il “meraviglioso taciturno”<sup>101</sup> Natorp era comunque “un uomo anziano, molto distinto, piccolo come uno gnomo, ed alquanto austero, una figura che incuteva un certo timore ad un giovane studente”, Gadamer riuscì a trovare in Nicolai Hartmann<sup>102</sup>, “entrato in opposizione con la sistematica di Natorp, di stile idealistico” un grandissimo aiuto<sup>103</sup>. Secondo Grondin, infatti, Hartmann è stato “colui che con il suo realismo ha condotto Gadamer a dubitare dell'idealismo dei neokantiani”<sup>104</sup> ed ha assunto poi,- “del tutto contro la sua volontà- una

---

<sup>100</sup> *Ibidem*. Cfr. il ritratto “Paul Natorp” in H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., 49-55, contenuto anche in H.G.Gadamer, *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, pp. 737-747

<sup>101</sup> Gadamer ricorda l'incipit dell'autobiografia di Natorp “De nobis ipsis silemus”, ricordando quanto conoscesse “il valore del silenzio”: “In sua presenza, non si aveva niente da dire, non veniva in mente nulla, e così per lo più tacevamo tutti e due. Qualche volta però, alla domenica, egli invitava in casa un gruppo di studenti per leggere loro delle poesie, soprattutto i drammi di Radinbranath Tagore, dalla cui mistica profondità ero spesso interamente attratto.” H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., pp.18-19.

E si sofferma a raccontare l'episodio di una visita a Natorp di Tagore, avvenuta diversi anni più tardi. Natorp e Tagore erano “due persone interiormente nobili, due rispettabili anziani dalla barba grigia, che risaltavano su tutto ciò che li circondava, certamente entrambi persone di profonda interiorità e di convincente influenza. Eppure come appariva magro, esile e gracile il grande studioso ed acuto metodologo Natorp al confronto della grandezza granitica del volto e della personalità di Tagore, una figura signorile di un altro mondo”. H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., pp. 18-19:

<sup>102</sup> Con Natorp, Hartmann aveva ottenuto l'abilitazione nel 1909. Dopo aver assunto la supplenza della cattedra di Max Wundt, nel 1922 ottiene la stessa cattedra di Natorp. Cfr. Francesco Sirchia, *Nicolai Hartmann: dal neokantismo all'ontologia*, Vita e pensiero Milano 1969.

<sup>103</sup> “Più tardi, occorre dire, un influsso maggiore di Natorp lo esercitò su di me Nicolai Hartmann.” H.G.Gadamer, *Autoesposizione, Verità e metodo 2*, op. cit., p. 460. “Proprio per i rapporti conflittuali con mio padre, molto scettico data la sua formazione di scienziato, è stato per me di grande aiuto che Nicolai Hartmann mi abbia sempre lasciata aperta la porta di casa. Ed io ho veramente appreso molto da lui” H.G.Gadamer, *Il mio contributo all'ermeneutica* 20-1-1988. Per approfondire il rapporto con Hartmann, si segnala il saggio *Wertethik und praktische Philosophie* del 1982, in GW 4, pp.203-215, scritto nel centenario della nascita di Hartmann. Si rinvia anche all'intervista *Dialogo con Hans Georg Gadamer*, 1989, p. 69.

Come dice Grondin, infatti, “Nicolai Hartmann aveva preso sempre più le distanze dall'idealismo del suo maestro marburghese in nome di una nuova attinenza alle cose o vicinanza ai fenomeni che negli anni '20- del tutto indipendentemente da Heidegger- lo ha condotto sul cammino di una rinascita della metafisica e dell'ontologia.”

J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., p. 111

<sup>104</sup> J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., pag.112. Viene riportata l'introduzione dell'opera del 1921 di Hartmann, in cui si “compie lo sforzo di oltrepassare l'idealismo della Scuola di Marburgo attraverso il riconoscimento dell'essere-per-sé dell'oggetto conosciuto:

“le presenti ricerche prendono avvio dalla concezione per cui la conoscenza non è la creazione, provocazione o produzione dell'oggetto, come l'idealismo di vecchio o di nuovo stampo vuole farci credere, bensì un cogliere qualcosa che sussiste anche prima di qualsiasi conoscenza e indipendentemente da essa” N.Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921, p. 1



funzione mediatrice tra i maestri neokantiani di Gadamer (Natorp, ma anche Hönlwald) e Martin Heidegger, che ha successivamente messo mano alla sua resa dei conti molto più radicale con il neokantismo”.

L’ardito acume con cui Nicolai Hartmann cercava di cancellare il suo passato idealistico attraverso l’argomentazione critica”<sup>105</sup>, tuttavia, non poteva ancora bastare<sup>106</sup>. Come ricorderà in seguito Gadamer, “quel che viveva in noi era l’attesa di un nuovo orientamento filosofico, legata in particolare all’oscura parola «fenomenologia»”<sup>107</sup>.

Fino a quel momento, infatti, la fenomenologia a Marburgo era conosciuta soprattutto sotto il nome di Max Scheler,<sup>108</sup> la cui etica materiale dei valori costituiva anche un importante stimolo per Hartmann<sup>109</sup>. Su suggerimento di quest’ultimo, nel semestre estivo del

---

<sup>105</sup> H.G.Gadamer, *Maestri e compagni* p. 171-172

<sup>106</sup> “Allora venivano mosse sempre più critiche, da parte dei giovani studiosi, al metodologismo delle scuole neokantiane, e veniva apprezzata sempre più, rispetto ad esse, l’arte della descrizione fenomenologica di Husserl. Soprattutto però penetrava sempre più nella nostra coscienza la filosofia della vita, dietro cui si celava quell’evento europeo che era Friedrich Nietzsche, e in connessione con essa, così come con Wilhelm Dilthey e Ernst Troeltsch, veniva discusso dalla giovane generazione il problema del relativismo storico.” H.G.Gadamer, *Autoesposizione* in Id., *Verità e metodo 2*, op.cit., pp.458-459

<sup>107</sup> H.G.Gadamer, *Autoesposizione*, in Id., *Verità e metodo 2*, op.cit., pp. 460-61

<sup>108</sup> Di Max Scheler Gadamer ricorda “due conferenze tenute a Marburgo nel 1920 su “l’essenza del rimorso” e “l’essenza della filosofia”, diventati poi capitoli di *Das Ewige im Menschen*. Ma come ribadirà anche in altre interviste, Scheler lo impressionò in modo molto particolare: “Nella passione filosofica di Max Scheler c’era qualcosa di demonico, per non dire satanico”, H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., pag. 23. “L’unica vera idea che acquistai della fenomenologia me la comunicò l’incontro con Max Scheler” dice Gadamer, il quale gli dedica nella sua autobiografia anche un interessante ricordo, in cui esordisce così: “Può sembrare incredibile, eppure se oggi si interroga un giovane o anche un anziano, interessato alla filosofia, - si scopre che non sa chi sia Max Scheler”. H.G.Gadamer, *Max Scheler*, in Id., *Maestri e compagni*, pp. 56-63 , p.56. La potenza demoniaca e la “dote naturale intuitiva” di Scheler erano fuori dal comune. “ [...] Egli aveva qualcosa del vampiro, che succhia il sangue delle sue vittime. Nel cuore di Kant- che, tutto sommato, era la sua filosofia morale, la sua dottrina dell’imperativo categorico e del sentimento del dovere- non rimase una sola goccia di sangue, dopo che Scheler l’ebbe scelto come sua vittima. Con nessuna cosa si è tanto ingiusti come con le follie della propria giovinezza”, *Ibidem*, p. 59. Lo stesso Heidegger forse avrebbe potuto, a parere di Gadamer, dialogare efficacemente con Scheler, perché era comune ad entrambi “il fatto di muovere non dall’autocoscienza, ma da ciò che solo poteva rendere possibile tale autocoscienza e l’atteggiamento teoretico.” *Ibidem*, p. 63. Certamente se Scheler “ha riconosciuto per tempo il genio di Heidegger”, quest’ultimo improvvisò a lezione nel 1928, quando Scheler morì, una commemorazione che terminava con la frase emblematica: “Ancora una volta un cammino della filosofia ricade nell’oscurità”. Cfr. Max Scheler, *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori: nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, Cinisello Balsamo San Paolo 1996. Cfr. anche Antonio Lambertino, *Max Scheler: fondazione fenomenologica dell’etica dei valori* Firenze, La Nuova Italia 1996.

<sup>109</sup> Hartmann pubblicherà, infatti, nel 1926 *l’Etica*, fortemente debitrice della fenomenologia di Scheler. All’estremamente diligente Hartmann, “l’altezzoso Scheler”, stando a quanto racconta Gadamer, avrebbe detto una volta: «La sua diligenza unita al mio genio, ecco che cosa farebbe un filosofo». Il baltico Hartmann era solito tenere le lezioni molto tardi, dalle 21 fino alle 2 di notte, “cosa questa da cui Gadamer ha preso esempio, visto che più tardi lui stesso ha fondato dei circoli simili con i suoi studenti”. Grondin, *Gadamer. Una biografia*, cit., p.115. Quando Heidegger arriverà a Marburgo, fisserà le sue lezioni alle 7 del mattino, imponendo un cambiamento nel ritmo della vita marburghese non indifferente, per il quale sembra abbia coniato un motto di spirito: “Se da Hartmann la luce si spegne, da me si accende”.

1921 Gadamer andò ad ascoltare Mortiz Geiger ed Alexander Pfänder a Monaco di Baviera, restandone comunque deluso<sup>110</sup>.

Se la filosofia delle università dell'epoca post-hegeliana era contrassegnata da una forte sterilità ed aridità, che nascevano, a giudizio di Gadamer, anche dal rifiuto da parte di neokantiani e neopositivisti della grande lezione del Romanticismo, capace di vedere nell'arte "il vero organo della filosofia, se non addirittura la sua superiore controparte"<sup>111</sup>, nemmeno questo tipo di fenomenologia riusciva infatti a rappresentare un'alternativa efficace, tanto che, come vedremo, sarà fortemente criticata dal giovane Gadamer subito dopo il suo incontro con Heidegger<sup>112</sup>.

La ricerca di mediazione continua tra il mondo dell'arte e quello del concetto, ricerca che costituisce, come fin qui emerso, lo sfondo dell'apprendistato gadameriano, finirà con il rappresentare il punto fermo di tutte le sue indagini. Tuttavia sarà solo Heidegger a sconvolgere totalmente "la troppo precoce autsicurezza" del ventenne Gadamer, costringendolo a riconoscere di non aver ancora appreso nulla, eccetto "una generica pratica dell'argomentazione acuta ed un po' di accurata lettura di Platone"<sup>113</sup>, ben riscontrabili nella tesi di laurea, cui farò adesso dei brevi riferimenti.

Come scrive Franco Bianco, "nei suoi anni giovanili Hartmann aveva esordito con approfonditi studi su Platone, pubblicando un lavoro sulla logica platonica<sup>114</sup>, che riprendeva, elaborandole, le tesi della grande opera natorpiana *Platos Ideenlehre*, apparsa sei anni prima"<sup>115</sup>. Non può sorprendere, perciò, che lo stesso Hartmann abbia spinto Gadamer,

---

<sup>110</sup> Cfr. H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., pag.

<sup>111</sup> H.G.Gadamer, *Autoesposizione*, in Id., *Verità e metodo 2*, op.cit., p.459.

<sup>112</sup> Cfr. paragrafo successivo.

<sup>113</sup> H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., p.22

<sup>114</sup> cfr. N.Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Töpelmann, Giessen, 1909; 2° ed., W. De Gruyter, Berlin, 1965

<sup>115</sup> Cfr. F.Bianco nel saggio "Gadamer e l'antico", contenuto in Michele Gardini-Giovanni Matteucci (a cura di), *Gadamer: Bilanci e prospettive*, Atti del convegno svolto in collaborazione con l'Istituto italiano per gli Studi Filosofici (Bologna, 13-15 marzo 2003), Quodilibet, Macerata 2004, pp. 75-96, p.76.

”nell’interesse della sua futura carriera, a laurearsi con Natorp, riservando per sé il ruolo più modesto di correlatore”<sup>116</sup>.

Incoraggiato dunque da Hartmann a rivolgersi a Natorp, il quale, dopo avere proposto un lavoro su Fichte, cederà al desiderio del giovane allievo di lavorare su Platone<sup>117</sup>, Gadamer si laurea nel 1922 con una tesi su *L’essenza del piacere secondo i dialoghi platonici*, che, a giudizio di Bianco, “nasceva soprattutto dall’ambizione di Hans-Georg, allora appena ventiduenne, di mostrare al padre, sempre scettico sulle possibilità del figlio di pervenire nei suoi studi a qualcosa di buono, che la strada imboccata non rappresentava un vicolo cieco, ma era destinata ad avere un futuro”<sup>118</sup>.

Come dichiarerà in seguito Gadamer, nella tesi si rivela certamente il suo essere stato “*seguace attento della filosofia neokantiana*, a quell’epoca in posizione ancora egemone ma già avviata verso il tramonto”<sup>119</sup>, ma anche qualcosa di più.

In questo “testo di 116 pagine mal scritte, corredate di sole cinque note”<sup>120</sup>, si riscontrerebbe infatti “un’impronta in parte teorico-scientifica e in parte poetica, anzi quasi mistica”, anche come “testimonianza di quel dissidio tra scienza e poesia che si è rivelato fondamentale per il giovane pensatore”.<sup>121</sup>

---

<sup>116</sup> *Ibidem*. Cfr. H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., p. 22.

<sup>117</sup> Come riporta Grondin, alla proposta di una tesi su Fichte, dopo avere cominciato a leggere la corrispondenza del filosofo tedesco con la fidanzata, Gadamer dice a Natorp: “Ah, signor consigliere, tuttavia lavorerei con più piacere su Platone”, cfr. l’intervista Hans Georg Gadamer, *Die Griechen, unsere lehrer. Ein Gspr mit Glenn W.Most*, 1994, p. 140

<sup>118</sup> F.Bianco, *Gadamer e l’antico*, op.cit., p. 77.

<sup>119</sup> H.G.Gadamer, *Il compito della filosofia*, in Id., *L’eredità dell’Europa*, trad. it. di F. Cuniberto, Torino, Einaudi, 1991, pp.137-138.

<sup>120</sup> Gadamer non ha voluto inserirla nei *Gesammelte Werke*, considerandola troppo poco accurata. Hartmann, invece, che “si comportava con me come un coetaneo”- racconta Gadamer- “quando, appena ventiduenne, presentai la mia dissertazione, mi riferì candidamente che Natorp avrebbe steso un bellissimo giudizio e che egli sarebbe stato di parere contrario su tutti i punti, ma che su questa base si sarebbero trovati d’accordo per un *Summa cum laude*. Oggi oso dire che avevano torto tutti e due. Quando, durante il periodo heidelberghese, notavo nei miei allievi una certa insoddisfazione, perché restituivo i loro abbozzi di dissertazione per una continua rielaborazione, mi chiedevo se forse non esigessi troppo. Perciò una volta pregai mia moglie di leggere la mia dissertazione, che, grazie a Dio, è rimasta dattiloscritta. Il risultato fu : «No, tu non l’avresti accettata come dissertazione». H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., p.22

<sup>121</sup> *Ibidem*, p.125-126.

Come sostiene Grondin, “la prospettiva del tardo Natorp è di rilievo soprattutto perché ha determinato in modo decisivo, che il giovane studente ne fosse o meno pienamente consapevole, il tema della dissertazione di Gadamer”<sup>122</sup>.

Mentre nel famoso libro del 1903, che conteneva la celebre tesi secondo cui le idee platoniche incarnerebbero le leggi della natura<sup>123</sup>, Natorp interpretava Platone nella prospettiva della filosofia kantiana, in un postscritto metacritico del 1920, che reca il titolo mistico-evocativo “Logos- Psyche- Eros”, Natorp rivede profondamente il suo orientamento, che fino a quel momento manteneva “rigorosamente separato il Platone mistico dal maestro della teoria delle idee”<sup>124</sup>.

Avendo posto al centro la vitalità del porsi creativo della vita, infatti, “il tardo Natorp non ritiene di difendere più la separazione del Platone logico dal Platone mistico, che proprio lui aveva portato all’estremo”<sup>125</sup>, perché, sostenendo che alla base della stesse idee platoniche ci sia l’idea di un *Logos* verso cui tutto tende, *hen to sophon mounon*, ciò che Natorp ormai intende promuovere è un’ unitaria visione dell’intero:

---

<sup>122</sup> J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit.,pp.123-124.

<sup>123</sup> P.Natorp, *Platos Ideenlehre*. tr.it., Paul Natorp *Dottrina platonica delle Idee*, Vita e Pensiero, Milano 1999. La fama era tale che veniva chiamato “Platorp”, cfr.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, cit., p.122. “Natorp, in un libro diventato famoso, ha tentato di mostrare come Platone avesse in effetti già anticipato i concetti fondamentali di Kant. Io comunque sono stato educato a considerare ogni cosa da un punto di vista critico, ad indagare le diversità, e quindi anche quelle prospettive che non sono state concepire ed elaborate nell’epoca moderna. Questo è dovuto, in parte, all’influsso di Nicolai Hartmann e successivamente a quello di Heidegger” H.G.Gadamer, intervista emsfrat. Cfr. anche H.G.Gadamer, *Natura e mondo. Ermeneutica e scienza della natura*, in Id., *Verità e metodo 2*, p. 430, in cui si parla del “falso modernismo nell’interpretazione di Platone” intrapreso dal neokantismo: “Purtuttavia ai tempi del neokantismo, da parte di Cohen e Natorp, la *hypóthesis* delle idee, letta così sulla base del linguaggio, dei *lógoi*, è stata interpretata come la validità ipoteticamente formulata delle leggi di natura della scienza moderna.”

<sup>124</sup> Paul Natorp, *Logos-Psyche-Eros : Metacritica alla "Dottrina platonica delle Idee"*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

<sup>125</sup> Come scrive nella metacritica Natorp, tale “distinzione non può essere mantenuta ancora a lungo” . Ed in questo, dice Gadamer, c’è un “avvicinamento stupefacente della comprensione di Platone al neoplatonismo”. “Come se non fosse esistito per niente- prosegue- un secolo di faticosa distinzione della massa della trasmissione del platonismo, infeltrita entro la tradizione, nella quale il lavoro proprio di Natorp ha avuto così tanta parte”.E conclude: “ciò che viene fuori in questa estrema coerenza del pensiero natorpiano è più di un processo individuale di sviluppo filosofico. Proprio qui risiede il significato effettivo, che non è passato di moda, di Natorp, quello di testimoniare nel suo pensiero l’intima appartenenza del neokantismo del XIX secolo al neoplatonismo e all’idealismo speculativo dei successori di Kant. Già nel punto di partenza della riscoperta coheniana del pensiero fondamentale della «critica»si annida un hegelismo inconfessato, e il merito di Natorp è quello di aver afferrato coscientemente gli impulsi sistematici di Hegel e di Fichte. Fu il tentativo di rispondere ad una questione che Meister Eckhart ha posto: “Perché uscite?” Ancora una volta la risposta suona, com’è stato per Plotino, per la mistica, per Fichte e Hegel: per trovare la via di casa (*um heimzufinden*).”, H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., pag.55

Con il fondamento ultimo dell'unità del mondo delle idee, designato con *epekeina*, non s'intende soltanto la mera unità logica del sistema, sebbene anche quest'ultima vi sia implicata, bensì l'unità dell'originario vivente e concreto, anzi più che concreto, unità che, proprio in quanto tale, non vuole più significare un'unità, un'idea, un logos, bensì l'unità ultima delle unità, l'idea delle idee, lo stesso "Logos" di tutti i *logoi*. In quanto vivente, tale unità entra in una relazione più stretta con la stessa Psyche. È proprio in quest'unione più stretta di *Logos* e *Psyche* che Platone concorda vistosamente con Eraclito.<sup>126</sup>

Come spiegherà lo stesso Gadamer, nel tardo Natorp l'idea platonica non è più un "mero sguardo al di fuori (*ein bloßer Ausblick*) verso uno scopo infinitamente lontano, una posizione della soggettività", ma diventa "uno sguardo pervasivo (*Durchblick*) verso l'Uno che scaturisce nell'Uno, nell'ente stesso. Ma, in tal senso, l'idea è anche l'essenza propria della psiche. *Eidos* e *psychè* non si corrispondono però soltanto come ipotesi e metodo di fronte all'unità logica del sistema, ma sono ciò che sono nella misura in cui sono un'unica cosa con l'Uno, «archivivente, archiconcreto» (*Urkonkrete*), il «logos stesso»."<sup>127</sup>

Può darsi che questa ricerca natorpiana su Platone, capace di smentire gli assunti iniziali, sia stata capace di rappresentare "l'incarnazione di un pensiero autenticamente dialettico, mai fermo ai traguardi raggiunti", finendo con il costituire un modello che aiutò non poco il giovane Gadamer "a penetrare il movimento della riflessione platonica, alla quale avrebbe ispirato poi, lungo tutta la vita, il disegno e l'esercizio della propria ermeneutica"<sup>128</sup>, come scrive Bianco.

---

<sup>126</sup> Paul Natorp, *Platos Ideenlehre* 1903, p.465, riportato in J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, p. 123. Cfr. Karl-Heinz Lembeck, *Platon in Marburg. Platon-rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, 1994, p. 315 e Ulrich Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer Schulgemeinschaft*, 1994, p.455.

<sup>127</sup> H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, p.54.

<sup>128</sup> F.Bianco, *Gadamer e l'antico*, p. 77

Ma è di certo rilevante, ai fini della nostra indagine, che ad augurarsi che la ricerca sul piacere in Platone venisse intrapresa diversamente fosse lo stesso Natorp:

La posizione complessiva di Platone nei confronti dei concetti di bene e di piacere ha bisogno di una nuova ricerca. Da questa risulterà, credo, che questa posizione non è stata così oscillante e mutevole come appare anzitutto; che essa è rimasta piuttosto la stessa dai primi scritti fino agli ultimi, acquistando soltanto maggiore sicurezza e determinatezza.<sup>129</sup>

Risulta perciò decisivo il fatto che, spinto da Natorp ad approfondire la concezione platonica del piacere, già nel lavoro per la tesi Gadamer cominci ad osservare criticamente il concetto di «vita mista» esaminato avrebbe posto le basi per quella considerazione nuova dei rapporti tra Platone ed Aristotele che “avrebbe orientato la sua riflessione futura”.<sup>130</sup>

La distinzione di Natorp in tre specie di piacere (la sensazione immediata di piacere, il soddisfacimento e la beatitudine), “distinzione che Gadamer ha poi assunto anche nella sua dissertazione”,<sup>131</sup> derivava dal rifiuto dell'ipotesi di un'esclusione nel *Gorgia* del piacere, che avrebbe contraddetto la visione unitaria dell'Uno originario.

“Più importante di questa tripartizione è il *motivo sistematico* che Natorp legava ad essa e che mirava ad una *rivalutazione del piacere stesso* nel senso del monismo platonico”, scrive Grondin<sup>132</sup>.

Gadamer segue, pertanto, le indicazioni del maestro, utilizzando l'argomento riflessivo contro il relativismo dei sofisti che fanno misura dell'esistere l'*hedoné*, che “se reso principio di un'etica” dovrebbe “possedere un'oggettività. Infatti soltanto qualcosa di oggettivo può

---

<sup>129</sup> Paul Natorp, *Platos Ideenlehre*, p.520.

<sup>130</sup> D.Di Cesare, *Gadamer*, op. cit., p. 16.

<sup>131</sup> Grondin rinvia a *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen* 1922, p.. 69 e 109

<sup>132</sup> J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., pag.125

essere norma. La richiesta di oggettività emerge con ciò dagli stessi presupposti contenutistici del relativismo etico”<sup>133</sup>.

Pur mantenendosi entro la prospettiva neokantiana della teoria della conoscenza, il giovanissimo Gadamer riuscirebbe perciò già a mettere in rilievo il cambiamento decisivo applicato da Platone alla funzione del piacere nei dialoghi del periodo intermedio, specialmente nel *Filebo*, rispetto all’accezione negativa che l’*hedone* assume nei dialoghi giovanili. Mentre in questi ultimi, infatti, la frattura tra il “sapere relativo dei sofisti” ed il “sapere assoluto” è tale da impedire al piacere di avere un qualunque collegamento con l’*agathón*, nel *Filebo* Platone non solo addita nel Bene “il *telos* di ogni fare, quindi anche del piacere stesso”, ma dal momento che fa anche emergere l’immanenza del Bene, “il suo essere presso di noi e in noi”<sup>134</sup>, l’Ateniese dimostrerebbe il legame necessario del piacere con l’*agathon*. Pur non potendosi elevare ad istanza ultima, insomma, per Gadamer bisognerebbe riconoscere una positività dell’edonismo nel contesto della dottrina platonica.<sup>135</sup>

Richiamandosi, poi, alla *Repubblica*, in cui si afferma che la comunanza del piacere lega i cittadini l’uno all’altro e che uno Stato giusto non può fare a meno del piacere, Gadamer segue già in questa tesi striminzita il percorso teoretico che farà di lui un originalissimo interprete di Platone.<sup>136</sup>

---

<sup>133</sup> H.G.Gadamer, *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*, p. 20.

<sup>134</sup> H.G.Gadamer, *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen* p.46.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>136</sup> “Ad essere decisiva è soprattutto, nei dialoghi più tardi di Platone, la dottrina secondo cui la vita desiderabile è un misto, legato certamente alla prospettiva delle idee, ma che implica nondimeno l’intero essere sensibile. Gadamer adocchiava a ragione in questo un’anticipazione della dottrina aristotelica della medietà, secondo cui la virtù è qualcosa d’intermedio tra due estremi. Ed in tal senso leggeva il *Filebo*. In tal modo preparava il terreno per l’interpretazione fenomenologica di questo dialogo nello scritto d’abilitazione del 1928, ma anche per la ricerca di un proposito comune in Platone ed Aristotele a riguardo dell’idea di Bene, ricerca che caratterizza i suoi lavori successivi. Nella sua prospettiva, il *Filebo* godeva dunque già nel 1922 di una posizione privilegiata, in quanto in questo dialogo si è «compiuto espressamente il grande rivolgimento dello sguardo verso l’ambito dell’esperienza»: «è la svolta “dialettica”, grazie alla quale lo *Hen* non è posto più in una solitaria distanza dai *Polla*, bensì i due sono legati insieme da *misura e determinazione*”. J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., p. 128, le citazioni sono tratte da HGG, *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*, p. 78, corsivo mio.

Natorp si esprime favorevolmente<sup>137</sup> sul lavoro di Gadamer, accettando persino l'introduzione molto particolare dell'allievo, in cui si dice che "l'idea platonica (e il significato della parole greche in generale)", è "un'essenza divina o demoniaca, quindi in ogni caso un'essenza vivente ed operante (ad es., *Logos, Aretè, Aletheia, Eros, Epistémé, Hédoné*), la cui cerchia vitale occupa lo spazio spirituale. È più di un gioco scherzoso, quando nei dialoghi platonici si comincia improvvisamente a parlare delle idee, sporgere quasi denuncia per illegittimo disconoscimento. Ricordo soltanto come Socrate, nel *Gorgia* (482), designi la *philosophia* come il suo *paidika*, i cui *logoi* all'unisono egli non potrebbe mai contraddire. Quest'immagine è espressione di qualcosa assolutamente reale: nel nostro pensiero ci muoviamo entro ambiti sacri e siamo tenuti a seguire fino in fondo la direttiva sacerdotale"<sup>138</sup>.

L'*anomalìa* di carattere misticheggiante che emerge inequivocabilmente nell'introduzione della tesi del 1922, e che con ogni buona probabilità tradisce la frequentazione gadameriana del circolo di George, verrebbe però compensata da un altro nucleo tematico che fa la sua comparsa nella pagina precedente e risulta particolarmente significativo per quanto riguarda la considerazione da parte del giovane Gadamer dell'ermeneutica dei testi.

In maniera straordinariamente precoce, Gadamer considera infatti "la storia dei problemi", ossia la concezione neokantiana allora dominante

---

<sup>137</sup> "Non soltanto viene riconosciuto al piacere il ruolo che gli spetta nella compiutezza della vita mista, ma anche la prospettiva unitaria di una teoria delle idee che ora tiene conto della concreta molteplicità ottiene una conferma convincente." Cfr. lettera di Natorp ad Husserl in Edmund Husserl, *Briefwechsel* 1994, Bd.5, p. 161

<sup>138</sup> HGG, *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen* p.3. "Una prospettiva - commenta Grondin - veramente stupefacente, quasi demoniaca! In essa si rispecchia non tanto la prospettiva onnicomprensiva di Natorp, quanto piuttosto l'interpretazione del Bene nella teoria delle idee di Platone che è sorta nel contesto del circolo gravitante intorno al poeta Stefan George. Purtroppo rientrava nei costumi dei georgiani il fatto di non indicare le proprie fonti, per segnalare in tal modo l'assenza di considerazione per la scientificità volgare. Anche Gadamer non nomina direttamente le sue fonti, cosicché in merito alle sue ispirazioni possono essere fatte soltanto delle supposizioni". J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., pag. 130. I lati più mistici della tesi di Gadamer vengono discussi da Grondin nelle pagine successive, ponendoli in riferimento stretto con il circolo di George, nel quale "Platone era tenuto in grande considerazione perché in lui si vedeva la guida di un'esoterica comunità spirituale e statale". In effetti nella tesi viene citato il libro "L'anima nella filosofia di Platone" del georgiano Heinrich Barth, uscito nel 1921.



della storia della filosofia - che già in quegli anni veniva, senza che Gadamer ne fosse a conoscenza, contestata da Heidegger-, decisamente insufficiente per penetrare nei dialoghi platonici<sup>139</sup>:

È la problematica generale che grava sul procedimento di una storia dei problemi quella per cui si separa un problema dall'unicità del suo contesto storico e si pensa tuttavia di averlo colto completamente nel suo contenuto. Di fatto questo contenuto è invece condizionato in modo decisivo dal contesto in cui il problema emerge e proprio da quest'unicità, che non può essergli contestata impunemente<sup>140</sup>.

Voler legger Platone secondo la prospettiva della situazione del presente è a suo giudizio assolutamente impensabile, “un’aspirazione fondamentalmente erronea”<sup>141</sup>. Ma come Platone dovesse essere letto perché, contro lo stesso “falso modernismo” del neokantismo<sup>142</sup>, potesse tornare a vivere autenticamente, Gadamer l’avrebbe imparato solamente qualche anno più tardi.

### 3) Incontro con Heidegger (1923)

Sostenuta la discussione della propria tesi nel maggio del 1922, Gadamer si ammalò di poliomelite<sup>143</sup> e fu costretto ad una rigorosa quarantena per

---

<sup>139</sup> Questa presa di posizione critica - dice Grondin, cit., a pag. 129 - Gadamer l’aveva già incontrata in Hönigswald e in Nicolai Hartmann.

<sup>140</sup> HGG, *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*, pag.2. Alla “storia dei problemi” neokantiana, Gadamer opporrà la “storia dei concetti”, *Begriffsgeschichte*. Cfr. *Begriffsgeschichte als Philosophie*, prima pubblicazione in *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol.XIV (1970), pp.137-151; ripubblicato in *Kleine Schriften*, vol.III, Tübingen, 1972, pp.237-250, in *GW2*, pp.77-91, tr.it.*Storia dei concetti come filosofia*, in H.G.Gadamer, *Verità e metodo 2*, cit., pp.135-149.

<sup>141</sup> HGG, *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*, pag.2.

<sup>142</sup> Cfr. H.G.Gadamer, *Verità e metodo 2*, op.cit., p. 430.

<sup>143</sup> “È agosto. Anche nella nordica e fredda Marburgo il caldo si fa sentire. Gadamer è andato all’Università per consegnare le quattro copie obbligatorie della sua tesi di dottorato appena terminata. Sulla strada del ritorno d’un tratto le gambe non lo reggono più. Si appoggia a un muro, riprende fiato, e cerca di trascinarsi verso casa. Non è la stanchezza. Non è neanche il caldo, né un semplice malore. Il verdetto dei medici è atroce quanto inesorabile: poliomelite. Una epidemia infesta Marburgo. Non ci sono i mezzi per curare la malattia. L’unico modo per prevenirla è isolare i malati. Gadamer resta in quarantena nella casa paterna. Non ci sono medicine neppure per alleviare i dolori terribili: solo bagni caldi. Marburgo, la Favolosa, resta fuori, irraggiungibile, lui, segregato dentro, deve fare i conti con la malattia. Solo pochi intimi ne verranno in seguito a conoscenza. Nessuno, vedendolo muoversi naturalmente, viaggiare in tutto il mondo, addirittura giocare a tennis, e più tardi passeggiare tranquillamente per le strade di Heidelberg, potrà mai indovinare.” D.Di Cesare, *Caro professor Heidegger*, cit., p. 9

diversi mesi, fino alla fine dell'inverno del 1923. Quasi come consolazione<sup>144</sup> per questa dolorosa interruzione, Natorp donò a Gadamer il manoscritto su Aristotele di un giovane assistente di Husserl a Friburgo, Martin Heidegger, di cui allora "si sapeva pochissimo e solo per sentito dire"<sup>145</sup>: il *Natorp-Bericht*<sup>146</sup>.

La lettura del manoscritto<sup>147</sup>, capace di colpirlo "come una scossa elettrica"<sup>148</sup>, costituì per Gadamer una vera e propria rivelazione, tanto

---

<sup>144</sup> "Quando nel 1922, subito dopo essermi laureato, mi ammalai di poliomelite, proprio nel momento in cui volevo recarmi a Friburgo a studiare Aristotele con Heidegger, egli mi consolò comunicandomi che nel prossimo numero dello «Jahrbuch» [Si tratta dello «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», fondato da Husserl nel 1913 (N.d.T. Renato Cristin)], sarebbero apparse certe sue ampie «interpretazioni fenomenologiche di Aristotele», specificando: «La prima parte (circa 15 cartelle) riguarda *Eth. Nic. Z, Met. A.1.2., Phys. A.8*; la seconda (di pari lunghezza) *Met. ZHΘ, De motu an., De Anima*. La terza uscirà più tardi. Poiché lo «Jahrbuch» sarà distribuito soltanto in seguito, posso esserLe utile inviandoLe un estratto». Questa annunciata pubblicazione non vide mai la luce. Solo una copia dell'introduzione, un'analisi della situazione ermeneutica in cui ci si presenta Aristotele, poté essere conosciuta da alcune persone, tra le quali fui io stesso, grazie all'intercessione di Natorp. Questo manoscritto, tanto audace quanto stimolante, rappresentò il motivo della chiamata di Heidegger a Marburgo e al tempo stesso la causa della mancata comparsa della prevista pubblicazione. Heidegger dovette affrontare compiti nuovi e rilevanti, della cui soluzione è un'imponente testimonianza la serie delle lezioni di Marburgo, in corso di pubblicazione"., H.G. Gadamer, *I Greci* (1979), in Id., *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1988.

<sup>145</sup> F. Bianco, *Gadamer e l'antico*, op.cit., p. 79. Gadamer racconta della fama di Heidegger in questo modo: "Io stesso sono giunto in contatto con Heidegger a Friburgo soltanto nel 1923, dopo aver superato la grave malattia della poliomelite. Ma già in precedenza ci aveva raggiunto a Marburgo in molteplici forme di fama, il «trambusto» intorno al giovane filosofo rivoluzionario che faceva da assistente ad Husserl. La prima volta in cui ne ascoltai il nome fu però nel mio semestre estivo del 1921 a Monaco. Là, in un seminario tenuto da Mortiz Geiger, uno studente più anziano tenne uno strano discorso, dopo il quale chiesi a Geiger che cosa mai fosse. Egli mi rispose con l'aria della più grande ovvietà: «Ah, quello è heideggerizzato». [...] La seconda volta in cui ascoltai il nome di Heidegger accadde attraverso il resoconto di uno studente marburghese, il quale sapeva raccontare cose che suonavano tanto confuse quanto profonde. Entrambe le cose, allora, non mi hanno turbato. "H.G.G., *Ricordi degli inizi di Heidegger* [1986]), traduzione di "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", sulla base di una conferenza al simposio sul tema "Fatticità e storicità", tenutosi a Bochum il 16 e il 17 settembre 1985, contenuta in H.G.-Gadamer, *Gesammelte Werke Band 10-Hermeneutik im Rückblick*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995, tradotto in H.-G. Gadamer, *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, curato e tradotto da G.B. Demarta per Bompiani il Pensiero Occidentale, Milano 2006, pp. 2-, pp. 3.

<sup>146</sup> Come scrive Mazzarella, "è interessante chiedersi cosa possa aver trovato un pensatore come Natorp in una filosofia come quella di Heidegger così diversa dalla propria impostazione. È probabile che Natorp, e soprattutto Husserl, abbiano visto in Heidegger chi prometteva di acquisire ad una razionalizzazione fenomenologica aspetti e problemi inquietanti per il loro ideale di filosofia come «scienza», della filosofia della vita e della ventata relativistica nietzscheana, fortemente presenti nella cultura tedesca degli anni Venti." E. Mazzarella, Prefazione, in AA.VV., *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, il melangolo, Genova 2006, pp. 7-9, p.8. Considerato forse da Natorp, quindi, quasi come un argine alla «crisi della ragione», che avrebbe potuto tenere alla larga "le ventate irrazionali che cominciano a circolare anche in ambito accademico nello spirito del tempo", Heidegger avrebbe invece dischiuso una strada di radicale ripensamento dell'essere, dalle conseguenze tali che ben poco il suo pensiero sarebbe potuto risultare ai neokantiani "un onorevole compromesso filosofico" con l'antica tradizione.

<sup>147</sup> Passato alla storia come *Natorp-Bericht*, lo scritto heideggeriano *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazioni della situazione ermeneutica*, rimase inedito fino al 1989. M. Heidegger, "Introduzione ad Aristotele" di Heidegger del 1922. *Prima pubblicazione a cent'anni dalla nascita*, trad. it. Di V. Vitiello e G. Cammarota, in "Filosofia e teologia", 1990, pp. 496-532. Commentando il ritrovamento del "Natorp-Bericht", Gadamer ha caratterizzato questo manoscritto come uno "scritto teologico giovanile di Heidegger". Cfr. la traduzione di Adriano Ardovino e Andrea Le Moli, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica* in Pietro Palumbo (a.c.di), *Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, Annali del Dipartimento Fieri, Palermo 2006, pp. 165-198. Nelle prime due pagine introduttive, per ricostruire l'origine della stesura heideggeriana del testo e mostrare la presenza di ben tre edizioni diverse, vengono forniti da parte dei curatori indispensabili chiarimenti, che riportiamo quasi per intero. Il *Natorp-Bericht* (Rapporto Natorp) "fu redatto nell'autunno del 1922, in tre settimane a partire dalla fine di settembre, in occasione della pubblicazione di un bando di concorso per due posti di professore straordinario presso le facoltà di Filosofia di Marburgo e Gottinga, a seguito del passaggio di ruolo come ordinari, rispettivamente, di Nicolai Hartmann e Herman Nohl. A nome delle due facoltà furono, in qualità di decani, Paul Natorp e Georg Misch a richiedere ad Edmund Husserl un resoconto, possibilmente scritto, sulle attività didattiche, sugli elaborati e sui progetti di pubblicazione del suo

da condurlo a comunicare ad Heidegger, in una lettera del 27 settembre 1922, che, non appena le sue condizioni di salute glielo avrebbero permesso, si sarebbe recato a Friburgo per studiare con lui<sup>149</sup>.

---

giovane assistente, di cui avevano sentito parlare bene non solo dallo stesso Husserl, ma anche dalle testimonianze di giovani studiosi e colleghi che avevano avuto l'occasione di udirne le lezioni a Friburgo. Un possibile ostacolo alla chiamata era tuttavia il fatto che il giovane docente avesse a quel tempo pubblicato molto poco, e fu proprio per questo che, in seguito alle richieste ricevute, Husserl convocò Heidegger per raccomandargli la redazione di un breve scritto programmatico, riassuntivo e orientativo delle sue ricerche, da inviare ai comitati di valutazione delle due Università.

A quel tempo Heidegger stava lavorando intensamente ad un progetto di libro su Aristotele, cui aveva già dedicato alcuni corsi e seminari. Nonostante il progetto fosse tuttavia destinato ad essere definitivamente accantonato, verso la fine del 1924 una Introduzione era stata già scritta e in parte sottoposta a Karl Jaspers nell'estate di quello stesso anno. Il libro, dal titolo *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele) avrebbe dovuto essere pubblicato, verosimilmente in due volumi successivi (il VII e l'VIII), a partire dal 1924 nello «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» di Husserl a Halle, presso la casa editrice Niemeyer. Fu così che dal materiale di lavoro del volume Heidegger ricavò 60 pagine manoscritte che dettò in forma tipografica e tramite Husserl spedì, in due esemplari non identici (nella copia inviata a Natorp aveva aggiunto a mano estratti di un corso su Aristotele), alle sedi di Marburgo e Gottinga. Le due facoltà si pronunciarono in tempi e modi diversi. Pur riconoscendo la rilevanza e l'interesse delle tesi espresse nell'elaborato, già nel novembre 1922, il comitato di valutazione di Gottinga non ritenne di dover conferire lo Straordinariato, preferendo Moritz Geiger (Heidegger si classificò secondo), mentre un mese più tardi la Facoltà di Marburgo si esprimeva favorevolmente concedendo a Heidegger lo Straordinariato «con posizione e diritti di ordinario». La chiamata ufficiale avvenne nel giugno dell'anno successivo e già nel semestre invernale 1923/24 Heidegger inaugurava il periodo del suo insegnamento marburghese.” *Ibidem* p. 165.

Per quanto riguarda le tre versioni del Natorp Bericht esistenti, cfr. più avanti: “La prima, basata esclusivamente sul testo inviato da Heidegger a Georg Misch a Gottinga, è stata pubblicata nel 1989 (in occasione del centenario della nascita del filosofo) nel «Dilthey - Jahrbuch» a cura di Hans-Ulrich Lessing [Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, hrsg. V. H.U. Lessing, in «Dilthey-Jahrbuch» 6/1989, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, pp. 235-269]; la seconda, a cura di Günther Neumann, condotta oltre che sulla versione di Gottinga sul dattiloscritto rimasto in possesso di Heidegger, in edizione singola per la casa editrice Reclam nel 2003 [Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät* (1922), hrsg. v.G. Neumann, Reclam, Stuttgart 2003]; la terza, ad opera dello stesso Neumann sulla base di una revisione completa delle fonti (i due dattiloscritti, il materiale di lavoro relativo ai corsi ed al volume su Aristotele) è recentemente (2005) apparsa come sezione A dell'Appendice III al volume 62 dell'edizione delle opere complete (*Gesamtausgabe*) di Martin Heidegger [Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922)*, in M.Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1922, Gesamtausgabe Bd. 62, Klostermann, Frankfurt am Main 2005, pp. 341-419, hrsg. v.G.Neumann]”, Adriano Ardovino e Andrea Le Moli (a cura di ) *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica*, op.cit., pp. 165-166. Mentre l'unica traduzione italiana fino ad oggi pubblicata, quella di Giampaolo Cammarota rivista da Vincenzo Vitiello, era condotta sulla versione dattiloscritta di Gottinga, con l'introduzione di Gadamer che figura nell'edizione Reclam ma non nella Klostermann, il lavoro di Ardovino e Le Moli si concentra sulla seconda, che “riporta anche la traduzione di tutte le modifiche apportate nella versione della *Gesamtausgabe* e di una parte degli allegati (quelli che si riferiscono direttamente al Natorp-Bericht) riportati nelle sottoappendici al volume”. *Ibidem*, p.166. Cfr. anche l'interessante saggio di Stefano Poggi, *Apofantica, ermeneutica e negazione: una lettura del Natorp-Bericht*, in aa.vv., *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, a cura di Eugenio Mazzarella, cit., pp. 41-53. Solitamente “più citato che discusso”, il Natorp-Bericht risulta a parere di Poggi “il testo autenticamente heideggeriano (cioè non appartenente al corpus delle lezioni) più corposo a nostra disposizione per potere cogliere e mettere debitamente a fuoco i motivi ispiratori e conduttori della riflessione degli anni di Friburgo, riflessione che in esso di fatto culmina, essendo in ogni caso l'ultimo corso di Friburgo (quello dedicato alla «ermeneutica della fatticità») una non sempre perspicua ripetizione dei temi più incisivamente trattati nel *Natorp-Bericht*.”. , S.Poggi, *Apofantica, ermeneutica e negazione: una lettura del Natorp-Bericht*, in aa.vv., *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, op.cit., pp. 41-42.

<sup>148</sup> “Cfr. H.G.Gadamer, “Ricordi degli inizi di Heidegger, in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op.cit., pag.5.

<sup>149</sup> “Caro professor Heidegger,

Il dottor Strauß Le avrà comunicato la mia intenzione di studiare quest'inverno a Friburgo. Vorrei farLe sapere, in proposito, che una grave malattia (una poliomielite) mi impedisce di trasferirmi a Friburgo prima del marzo 1923. Dato che i miei sforzi immediati sono concentrati su Aristotele, non posso non rammaricarmi della perdita di quest'inverno, pur nutrendo la speranza egoistica di rincontrare Aristotele nell'estate o nell'inverno del 1923, all'interno del Suo seminario, e di ricevere comunque, da parte sua, un incoraggiamento personale ai miei studi. Suo devotissimo Hans-Georg Gadamer Dr.Phil.”, [titolo che corrisponde al dottore di ricerca]. In H.G.Gadamer, *Caro professor Heidegger*, op.cit., p.47.

Attraverso le sei preziosissime lettere- le uniche prima del 1944- indirizzate da Gadamer ad Heidegger tra il 1922

Come ci sembra sintetizzi bene Poggi, in questa “sorta di prospetto programmatico di quel libro su Aristotele che non sarebbe mai stato scritto”<sup>150</sup>, Heidegger cercava di “mettere a nudo le radici logiche ed ontologiche della tradizione del pensiero occidentale”<sup>151</sup>, conducendo, nella prima parte – intitolata “prospetto della situazione ermeneutica” – uno studio fenomenologico su come l’essere si dia e divenga oggetto di possesso, per procedere poi con l’interpretazione di alcuni passi aristotelici che si rivelano di fondamentale importanza per lasciare emergere quell’ “intreccio di negazione e di intenzionalità”<sup>152</sup>, già indagato nella prima parte.

Più volte Gadamer ricorderà quanto sia stata rivoluzionaria l’esperienza con il *Natorp-Bericht*<sup>153</sup>, in cui “non si parlava tanto di Aristotele, quanto piuttosto del giovane Lutero, di Gabriel Biel, di Agostino, di Paolo e dell’Antico Testamento. Ma con che linguaggio! Quale utilizzo peculiare di parole e locuzioni tedesche dalla forte espressione per scopi concettuali, un utilizzo per noi allora completamente di nuova fattura!”.<sup>154</sup>

---

ed il 1929 è possibile ricostruire il rapporto molto profondo tra Gadamer ed Heidegger. Come scrive la curatrice, Donatella Di Cesare, “Presenti nell’Archivio di Heidegger, a Marbach am Neckar, fanno parte dell’insieme di 63 lettere che Gadamer indirizzò a Heidegger e che questi custodì gelosamente, compresa la prima lettera, quella di presentazione, risalente al 1922.[...]. Introvabili, per ora, sono invece le lettere di Heidegger a Gadamer”. D.Di Cesare, *Avvertenza*, in H.G.Gadamer, *Caro professor Heidegger*, op.cit., pp. , pag. 7

<sup>150</sup> S.Poggi, *Apofantica, ermeneutica e negazione: una lettura del Natorp-Bericht*, in aa.vv., *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, op.cit., pp. 41.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 42. Dopo aver messo in evidenza come sia necessario “aver chiaro che la filosofia è in misura eminente indagine sull’uomo, e deve incentrarsi sull’esame dell’intenzionalità perché è l’uomo stesso ad aversi come oggetto facendo di se stesso esperienza come di un essere cui è sempre volto nei termini del «verso cui»”, il che significa che non si tratta di “un’oggettualità teoretica nel senso della ontologia tradizionale, ma «pratica», nella misura in cui l’essere è in un certo senso un «prodotto» che, in quanto tale, può essere considerato anche un«possesso», possesso da accertare e mantenere”, Poggi sottolinea come, malgrado questi fossero temi già delineati nei corsi di Friburgo e nella recensione a Jaspers, nel *Natorp Bericht* Heidegger intende illustrare la struttura ed il senso della sua proposta filosofica senza più attingere al campionario dell’esperienza religiosa, teologica e addirittura mistica. Heidegger vuole realizzare un coerente sviluppo fenomenologico.”, *Ibidem*, pp. 46-47.

<sup>152</sup> *Ibidem*.

<sup>153</sup> Cfr. “L’inizio di questo manoscritto mi era già noto dal 1922. Paul Natorp, presso cui allora mi addottorai, mi cedette la copia del *Prospetto della situazione ermeneutica*. Così si chiamava il brano che fu premesso come introduzione alle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele* di Heidegger. Questo testo divenne per me una vera fonte di ispirazione. Per questo andai a Freiburg. I suggerimenti che trovai in questo manoscritto mi hanno accompagnato quindi durante gli anni che Heidegger passò a Marburg, anni decisivi per la sua evoluzione filosofica. Lessi il manoscritto sicuramente più volte, comprendendolo, anche se lentamente, in maniera crescente, finché alla fine andò perduto nei disordini della seconda guerra mondiale”. H.G. Gadamer, *Autoesposizione*, in Id., *Verità e metodo 2*, op.cit., p.490.

<sup>154</sup> H.G.Gadamer, “*Ricordi degli inizi di Heidegger*, in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op.cit., pag. 5. “Anche il libro di Heidegger del 1917 sulla Germania speculativa attribuita a Duns Scotto- prosegue Gadamer- non aveva per niente a che fare con ciò. Mi decisi ad andare a Friburgo subito dopo il mio dottorato, in particolare poiché io stesso mi ero dedicato, grazie all’incoraggiamento di Nicolai Hartmann, allo studio di Aristotele”. Poco più avanti Gadamer racconta del primo incontro che ebbe a Friburgo con Heidegger, “piccolo uomo scuro, che

Certamente, anche se l'audace linguaggio heideggeriano, specie ad una generazione che era, come abbiamo visto, molto ansiosa di un cambiamento radicale, non poteva che apparire prodigioso<sup>155</sup>, avere chiarezza sugli inizi di Heidegger in modo da pronunciarsi in termini poco ambigui sulle sue intenzioni, non è mai semplicissimo,<sup>156</sup> nemmeno per chi, come Gadamer, ebbe il privilegio di "avere un maestro

---

non corrispondeva per niente alle mie aspettative", tanto che, pur avendolo visto nello studio di ricevimento, esitava ad entrare, non credendo possibile che "quell'uomo molto piccolo dagli occhi neri" fosse colui che tanto l'aveva stregato. Quasi a riparare dell'eventuale discredito gettato sul maestro con l'aver narrato questo aneddoto, Gadamer aggiunge premurosamente, strappandoci, di certo, un sorriso: "Eppure, quando iniziai il colloquio con lui e vidi i suoi occhi compresi senza alcun dubbio che la fenomenologia ha qualcosa a che fare con il vedere. In quegli occhi non c'era soltanto un'astuzia penetrante, bensì soprattutto fantasia e forza d'intuizione".

<sup>155</sup> Come dicono Gnoli e Volpi "Siamo abituati, ormai, ai giudizi di lode e di gran fervore che filosofi del calibro- per esempio- di Karl Löwith, del medesimo Gadamer, di Hans Jonas, Hanna Arendt, Max Horkheimer, Günter Anders, Leo Strauss, Herbert Marcuse, Emmanuel Levinas ed Eugen Fink ebbero modo di pronunciare a proposito dell'irruenza speculativa del pensiero di Heidegger, avendo loro assistito alle sue lezioni tra Marburgo e Friburgo sul finire degli anni Venti. "Nel suo martellante confronto con i testi della tradizione occidentale, nella sua capacità di farli pulsare e dare loro nuova vita, si avvertiva un'aura [unica e incancellabile] dalla quale si lasciarono attrarre schiere di giovani studenti". A.Gnoli- F.Volpi, *Introduzione*, in Id. *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, tr. it. a c. di A.Gnoli e F.Volpi, Milano, Bompiani 2006, pp. 5-6-)

E cfr. il giudizio di Löwith, che come dicono Gnoli e Volpi, è "autore- forse- della più suggestiva descrizione della «magia» che promanava dalla figura di Heidegger":

"Tra di noi, Heidegger era soprannominato il «mago di Meßkirch» [...]. Era un piccolo grande uomo misterioso, un sapiente incantatore. [...]. La sua conoscenza era sconfinata quanto la diffidenza dalla quale essa scaturiva. Il frutto di questa diffidenza era una magistrale critica di tutto ciò che della tradizione restava in piedi. [...]. Gesuita per vocazione, divenne protestante per indignazione, dogmatico scolastico per formazione e pragmatico esistenziale per esperienza, teologo per tradizione e ateo come studioso. [...]. Esistenzialista come Kierkegaard, con la volontà sistematica di uno Hegel, tanto dialettico nel metodo quanto monolitico nel contenuto, apodittico e assertorio per spirito di negazione, taciturno con gli altri eppure curioso come pochi, radicale nelle cose ultime e pronto al compromesso nelle penultime: così ambiguo era l'effetto che quest'uomo faceva ai suoi allievi, che nondimeno ne rimanevano incantati perché egli sovrastava di gran lunga per l'intensità del suo volere filosofico tutti gli altri filosofi universitari". K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933* (1986); tr.it. a. c. di E. Grillo, Milano, il Saggiatore, 1988, pp. 69-72.

Cfr. anche F.Volpi, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, tr.it.a. c. di N.Curcio e A.Ferrara, Roma, Donzelli, 1998. Volume che raccoglie interventi di rievocazione e analisi critica di Günter Anders, Hanna Arendt, Karl Löwith e Hans Jonas, "allievi ebrei di Heidegger- sottolinea Volpi nell'introduzione- che ne subirono il fascino, ma al tempo stesso furono tremendamente colpiti dalle sue scelte politiche." A.Gnoli- F.Volpi, *Introduzione*, in Id. *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, cit., p. VIII.

<sup>156</sup> Chi è l'Heidegger degli inizi? Se si legge ad esempio il bel libro di Poggi che indaga un periodo ben circoscritto, quale quello che va dalla dissertazione del 1914 alla fine dell'apprendistato di Heidegger, si può mostrare efficace la concentrazione esegetica sul nodo logica-psicologia, per cercare di accertare i fondamenti dell'attività conoscitiva e di pensiero dell'uomo. Tuttavia, come lo stesso autore pone in evidenza, ovviamente "sarebbe infondato voler in qualche misura ridimensionare l'importanza del confronto con la fenomenologia della vita religiosa e con le tematiche variamente riconducibili alla «filosofia della vita» (e dunque a Dilthey e a Simmel)", S.Poggi, *La logica, la mistica e il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni Normale, Pisa 2006, introduzione pag. XX.

Ma Poggi è bravo nel porre in evidenza "l'intensità del legame di Heidegger con il dibattito della Germania del tempo" intorno al nocciolo duro logica-psicologia, mostrando come "scaturito dagli anni di un apprendistato filosofico avviatosi sotto il segno della filosofia perenne, di Brentano e poi delle *Logische Untersuchungen* di Husserl, un vero e proprio fiume carsico continua a scorrere al fondo della riflessione di Heidegger negli anni di Friburgo. Il giovane Heidegger pare procedere contemporaneamente in direzioni diverse, con alcune incertezze circa la strada su cui incamminarsi. Ma il suo atteggiamento di pensiero è segnato da una tensione radicale e totalizzante a un tempo che, a ben guardare, risponde ad un motivo ispiratore definito e potente: quello, appunto, della volontà di operare l'accertamento del carattere e dei fondamenti della attività conoscitiva e di pensiero dell'uomo, la cui natura si vuole comunque non riducibile al piano della pura biologicità, anche se condannata alla finitezza. Quel fiume riemerge a più riprese, nel corso del «cammino di pensiero» di Heidegger, e forse anche oltre l'inizio degli anni Trenta- è del 1929 oltre *Was ist Metaphysik, Vom Wesen des Grundes*, e data del 1930 la conferenza *Vom Wesen der Wahrheit*-, quantomeno se si guarda alla materia trattata nei corsi universitari." Stefano Poggi, *La logica, la mistica e il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, cit., pp. XXI-XXII.

geniale”<sup>157</sup>, seguendolo proprio negli anni di elaborazione delle tematiche sviluppate in *Essere e tempo*.

Tuttavia, malgrado nel manoscritto Heidegger scriva che la filosofia è “in linea di principio atea”<sup>158</sup>, Gadamer è noto come abbia ribattezzato il *Natorp-Bericht* come «uno scritto “teologico” giovanile di Heidegger», sottolineando quanto, di fronte all’insufficienza della filosofia moderna a comprendere la coscienza della vita e la coscienza religiosa di un uomo di oggi, il suo significato consista nel mostrare come Heidegger fosse “ancora del tutto in una fase di ricerca. Egli cercava una interpretazione adeguata e una comprensione antropologica della coscienza cristiana. In fin dei conti era come tutti noi un figlio dell’Illuminismo e dell’epoca della scienza e aveva *come tutti noi* i suoi problemi con la dottrina cristiana della tradizione ecclesiastica.”<sup>159</sup>

In questa “critica radicale della convenzionale e, dal punto di vista storico, apparentemente oggettiva appropriazione di Aristotele condotta sul fondamento della tradizione neoscolastica”<sup>160</sup>, dietro cui si celerebbero, per Gadamer, “l’aspetto escatologico del messaggio cristiano e il carattere eminentemente temporale dell’attimo”<sup>161</sup>, l’interpretazione fenomenologica heideggeriana diventerebbe pertanto lo strumento

---

<sup>157</sup> “Perché negare che sia un privilegio avere un maestro geniale?” H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., pag.30

<sup>158</sup> Poggi collega questa affermazione alla rivendicata “assenza di presupposti” husserliana, che Heidegger vorrebbe radicalizzare fino in fondo, volendo così quasi “fissare un confine netto nei confronti di ogni tentazione nella direzione dell’assoluto e della stessa dimensione del mistico[...]. Ma in ogni caso la presa di posizione è chiara: la filosofia ha da indagare essenzialmente il senso che ha l’essere della vita considerata nelle sue strutture fondamentali, e nel farlo deve guardare ai modi in cui ci rivolgiamo alle cose e le denominiamo con un lavoro che Heidegger connota come eminentemente logico, forse non senza la volontà di catturare la benevolenza di almeno uno dei principali destinatari del suo testo, e cioè Misch.” S.Poggi, *Apofantica, ermeneutica e negazione: una lettura del Natorp-Bericht*, in aa.vv., *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, op.cit., pp. 42-43.

<sup>159</sup> Hans Georg Gadamer, *Uno scritto “teologico” giovanile di Heidegger*, introduzione in Martin Heidegger, *Natorp Bericht, Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele* (a cura di Vincenzo Vitiello e di Gianpaolo Cammarota) estratto da “Filosofia e teologia” Rivista quadrimestrale, Anno IV, n.3, Settembre-dicembre 1990, p. 489, corsivo mio. “L’Aristotele che era alla base del movimento neoscolastico non aveva potuto soddisfare le questioni religiose tipiche di Heidegger già durante gli anni dei suoi studi teologici, e ancora meno lo poteva dopo che come libero docente si era dedicato totalmente alla filosofia. Nel 1921, fortemente influenzato nel frattempo dalla fenomenologia di Husserl, ritornò ai propri studi aristotelici e allora scoprì un Aristotele totalmente diverso da quello che aveva conosciuto negli anni in cui era studente.” *Ibidem*, pp.489-490.

<sup>160</sup> Intr.di Hans Georg Gadamer, *Uno scritto “teologico” giovanile di Heidegger* in Martin Heidegger, *Natorp Bericht, Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, a cura di Vincenzo Vitiello e di Gianpaolo Cammarota, estratto da “Filosofia e teologia” Rivista quadrimestrale, Anno IV, n.3, Settembre-dicembre 1990

<sup>161</sup> “L’inquietudine, la cura (*Bekümmerng*), che sorgeva dall’effettività del suo particolare esserci e che egli fin dalla giovinezza custodiva, rappresentò un primo decisivo passo del suo itinerario di pensiero, che nel manoscritto vediamo svilupparsi davanti ai nostri occhi” *Ibidem*, p. 495

indispensabile “per liberarsi radicalmente dall'impronta teologica della dogmatica cristiana” e sforzarsi di comprendere la storia cristiana dell'Occidente e le sue feconde possibilità.

Ciò che però, al di là dell'intento principale del *Natorp-Bericht*, mi interessa maggiormente mettere in risalto è come proprio in questo manoscritto Gadamer asserisca, retrospettivamente, di ritrovare addirittura “il filo conduttore” della propria evoluzione filosofica, anzi, “l'ultima formulazione dell'ermeneutica filosofica”.

Che cosa emergeva, dunque, di così straordinario per Gadamer nel *Natorp-Bericht*?

Innanzitutto, contro l'idea di *sistema* dei suoi maestri neokantiani, nell'ardito disegno heideggeriano finalmente si concretizzava lo spirito che, sulla scia della rinascita kierkegaardiana, intendeva mettere al centro dell'attenzione quella vita che, seppure fosse inevitabilmente destinata a trovare “una via di scampo” anche dalla stessa critica fenomenologica condotta da Heidegger<sup>162</sup>, era ciò che, secondo un'autointerpretazione che si sforzasse di non tradirne la specificità, occorreva primariamente indagare, mostrando “a partire da Aristotele i tratti fondamentali di un'antropologia filosofica e fenomenologica”<sup>163</sup>. E, parimenti, nelle pagine di Heidegger si respirava finalmente il forte bisogno di osare una radicale sfida nei confronti della tradizione irrigidita ed incapace, perciò, di restituire al presente la problematicità sempre viva delle domande originarie, sfida che non poteva che attuarsi se non ricorrendo ad un nuovo, sorprendente linguaggio.

Questo era, infatti, il solo modo possibile per “far parlare nuovamente, muovendo dalla comprensione della vita del nostro presente,

---

<sup>162</sup> “La vita troverà una via di scampo anche da questa critica”, così recita l'aggiunta manoscritta di Heidegger a pagina 1 del dattiloscritto, dopo il titolo. Cfr. Pietro Palumbo(a.c.di), *Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, p.193.

<sup>163</sup> “La problematica dell'autointerpretazione della vita, che Heidegger chiamava allora «effettività dell'esserci», diviene qui il filo conduttore di un ardito disegno, nel quale si mostrano a partire da Aristotele i tratti fondamentali di una antropologia filosofica e fenomenologica”, p..491

l'antropologia di Aristotele a partire dalla vita effettivamente vissuta, quale va rintracciata anzitutto nella *Retorica* e nell'*Etica* aristoteliche.” Quando perciò Gadamer si ristabilì e poté finalmente raggiungere Friburgo, dove Husserl lo accolse “non tanto per studiare con lui la fenomenologia, quanto per studiare Aristotele con Heidegger”, non sorprende che Gadamer ribadisca ancora nel 1991 come Heidegger ed Aristotele costituissero all'epoca una stessa cosa, “poiché Heidegger allora viveva completamente in Aristotele, e questi riceveva una nuova vita attraverso la tecnica di descrizione fenomenologica di Heidegger”.<sup>164</sup> A Friburgo, Gadamer ebbe modo di seguire un corso di lezioni da un'ora alla settimana di Heidegger sull'ontologia<sup>165</sup> e i proseminari su Aristotele e le *Ricerche logiche*<sup>166</sup>, oltre al seminario principale sul libro VI dell'*Etica*

---

<sup>164</sup> *il mio contributo all'ermeneutica*, dove Gadamer sottolinea come il concetto di *phronesis* sia stato il “primo frutto” della sua relazione con Heidegger, “il primo dono ricevuto da lui”. In *Heidegger e il linguaggio*, Gadamer racconta del “transito attraverso Aristotele” operato dal suo maestro Heidegger e che fece mostrare ad Husserl come il primo fenomenologo fosse stato proprio Aristotele. In particolare sottolinea il primo accesso- il secondo è quello etico, dunque comunque non “metafisico”- allo Stagirita effettuato da Heidegger mediante il secondo libro della *Retorica* aristotelica, che “gli dischiuse il significato per l'esserci della dottrina degli affetti”. Il fatto che qui venisse esposto come il discorso raggiunge l'Altro attraverso l'eccitazione dei suoi affetti, infatti, indicherebbe “lo sviluppo di una vera e propria antropologia aristotelica, collegata al cammino del *Fedro* platonico.” Cfr., H.G.Gadamer, *Heidegger e il linguaggio*, in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op. cit., pp. 25-57, pag. 33. Si veda anche il racconto autobiografico gadameriano in *Ragione e filosofia pratica*, pag. 515: “Quando io giunsi a Heidegger ispirato dalla lettura di Kierkegaard, imparai a leggere l'*Etica nicomachea* come un Kierkegaard risorto. Essa è effettivamente la critica a un concetto dogmatico di bene universale e di un sistema metafisico nel quale, agli occhi di Aristotele, il bene è mediato in Platone dalla matematica e dalla cosmologia, così come agli occhi di Kierkegaard è accaduto nel pensiero hegeliano. Se interveniamo qui, ciò significa che la filosofia pratica che Aristotele ha sviluppato si è formata addirittura di fronte alla filosofia teoretica. Con ciò non dev'essere certamente negato il fatto che la teleologia metafisica include in Aristotele tutto ciò che è, e così anche il vivere e l'operare dell'uomo. Quando Aristotele descrive il bene nella vita umana, ciò ha così certamente la struttura generale dell'«in-vista-di» che sorregge anche la sua *Fisica* (in attuazione del programma del *Fedone*) – così come in Platone il mito del *Timeo* racchiude la città ideale della *Repubblica*. Ma gli uomini fondano una costituzione e un ordinamento sociale non per divenire simili al Tutto. Eppure ciò non significa, per esempio, che si tratti di una fondazione convenzionalistica dell'etica, che mette fine a uno stato di natura. Piuttosto è il *lógos*, nella sua distanza dall'“oggetto”, a rendere possibile per primo in generale delle convenzioni e a racchiudere in sé il senso per l'utile, per il razionale finalistico – come per il diritto.”

<sup>165</sup> Il primo corso che Gadamer segue a Friburgo è, però, quello in cui compare il termine “ermeneutica della fatticità”, in cui Heidegger sostiene che: “l'ermeneutica ha il compito di rendere accessibile l'esserci, di volta in volta proprio, accessibile nel suo carattere d'essere a questo esserci, di comunicarlo e di affrontare l'autoestranazione dalla quale l'esserci è colpito. Nell'ermeneutica si costituisce per l'esserci una possibilità di diventare e di essere per se stesso *comprendente*”. M.Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*, op.cit., p. 17.

<sup>166</sup> Commenterò così il seminario heideggeriano sulle ricerche logiche “[...]si può osservare come Heidegger sapesse di riacciacciarsi a Husserl e come avesse ottenuto con grande abilità diplomatica da Husserl, nonostante le pressioni e il desiderio di quest'ultimo, di non considerare mai nelle sue esercitazioni le Idee apparse nel 1913, che Heidegger riteneva una ricaduta nell'idealismo trascendentale neokantiano, bensì le *Ricerche logiche*. Egli ottenne questo da Husserl (come lui stesso mi ha raccontato) dicendogli: “Signor consigliere segreto, gli studenti devono dapprima passare attraverso la fase delle *Ricerche logiche*. Non sono ancora maturi per lo stato attuale delle Sue vedute fenomenologiche”. In verità ciò significava naturalmente l'assunzione di una posizione critica, ossia che Heidegger non condivideva il rivolgimento successivo di Husserl verso l'idealismo trascendentale- anche se non si lasciò coinvolgere nemmeno nella piatta ricaduta in un realismo fenomenologico nello stile di Scheler o della Scuola di Monaco.” *Ricordi degli inizi di Heidegger*, in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, cit.,p.9.



*Nicomachea* ed un seminario al sabato, organizzato insieme a Julius Ebbinghaus, sullo scritto di Kant sulla religione<sup>167</sup>.

Incantato, come tanti altri fortunati uditori, dalla “magia delle lezioni” heideggeriane,<sup>168</sup> la cosa più importante che Gadamer imparò da Heidegger a Friburgo è, per sua stessa ammissione, la peculiarità del concetto di *phrónesis* dell’Etica nicomachea:

“Allora la *phrónesis*, la *aretē* della ragion pratica, cioè di un *állo eîdos gnōseos*, di un altro genere di conoscenza, divenne per me una vera parola magica. In verità fu per me una immediata provocazione allorchè Heidegger un giorno, analizzando la distinzione tra *téchnē* e *phrónesis*, a proposito della frase: *phronēseōs dé ouk ésti lēthē* (nella ragionevolezza non c’è dimenticanza), spiegò: «questa è la coscienza morale (*das Gewissen*)».<sup>169</sup>

---

<sup>167</sup> “Il corso di lezioni e tutti questi seminari furono per me formativi e indimenticabili. Nel suo corso di lezioni Heidegger espose, con il titolo veramente inadeguato di *Ontologia*, l’analisi del mondo-circostante divenuta nota più tardi attraverso *Essere e tempo*. Toni completamente nuovi per me, che ero cresciuto con il linguaggio della «logica generale» della Scuola di Marburgo. Di certo avvertii subito che anche all’interno della Scuola fenomenologica di Friburgo questi toni erano i toni propri di Martin Heidegger.- Quello che allora non sapevo era fino a che punto in ciò giocassero un ruolo gli influssi indiretti da una parte di Nietzsche, dall’altra del pragmatismo americano. È un’intuizione (*Einsicht*) che ho conquistato più di recente quella per cui è possibile che Heidegger sia stato stimolato per via indiretta dal pragmatismo americano. Sappiamo da qualche tempo che Emil Lask, la cui edizione delle opere era citata spesso con particolare rispetto anche da Heidegger, ha compiuto, un anno prima dello scoppio della Prima Guerra Mondiale che se l’è portato via, un distacco dal suo neokantismo heidelberghese mentre recepiva il pragmatismo americano. Pare che il corso di lezioni che Lask ha tenuto su ciò abbia lasciato le sue tracce non solo in György Lukács. Dio sa per quali vie le abbia lasciate anche nel giovane Heidegger. Ma anche qui, del resto, è il caso di stimoli che «sono nell’aria» (*in der Luft liegen*) e che divengono fecondi, e l’essenziale sta in che cosa se ne fa.” H.G.Gadamer, *Ricordi degli inizi di Heidegger*, in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, cit., p. 7.

<sup>168</sup> “Nell’estate del 1923 andai a Friburgo per ascoltare le sue lezioni. I nostri compagni di Marburgo che c’erano andati tornavano incantati dalla magia delle sue lezioni. Raccontavano di un modo completamente nuovo, coinvolgente, di far parlare i testi della tradizione. Anch’io ne rimasi impressionato. Sentirli interpretare i Greci, Platone, Aristotele, e poi Paolo, Agostino, il giovane Lutero, vederlo al lavoro nei suoi primi tentativi di trovare un vocabolario filosofico nuovo per coglierne il senso dell’esistenza umana, era davvero un’esperienza indescrivibile. Quasi come assistere a uno spettacolo della natura. C’era nell’aria la sensazione che un nuovo astro stesse nascendo nel firmamento della filosofia tedesca. “Antonio Gnoli e Franco Volpi, *L’ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani, 1996, p.67 A Friburgo Gadamer ricorda tra gli ascoltatori di Heidegger Walter Bröcker, Joachim Ritter, Hans Jonas, Horkheimer, Marcuse che scrisse con Heidegger la tesi di abilitazione, di passaggio Leo Strauss, che “aveva studiato nella mitica Heidelberg di Max Weber” il quale improvvisamente, rispetto alla profondità ed al rigore esegetico di Heidegger, gli sembrava un “povero orfanello”, così come Werner Jaeger, : “era meglio, diceva, limitare il paragone a dire che non c’era paragone”. “Insomma, Heidegger a lezione era semplicemente fenomenale: sbrigliava la sua straordinaria immaginazione filosofica e la sua inarrivabile capacità di penetrare i testi. Non ho più visto un talento filosofico pari al suo.”

<sup>169</sup> “Questa spontanea esagerazione pedagogica mise in luce il punto decisivo in base al quale Heidegger stesso più tardi in *Essere e tempo* impostò la nuova posizione della questione dell’essere. Si pensi a espressioni come «volere-avere-coscienza» (*Gewissen Habenwollen*). Allora mi fu in ogni modo chiaro che l’osservazione di Heidegger poteva essere intesa anche in un modo molto diverso, e precisamente nel senso di una nascosta critica ai greci. Allora la parola significava semplicemente: il pensiero greco poteva pensare l’originario fenomeno umano della coscienza morale solo come una certezza di sapere non minacciata da alcun oblio. Con l’osservazione provocatoria di Heidegger mi era stato mostrato un modo per far diventare mie proprie le domande poste da altri, e al tempo stesso per prendere coscienza di concetti pregiudiziali. “ H.G.Gadamer, *Autoesposizione*, in Id., *Verità e metodo 2*, op.cit., p.463.

Ad assumere fin da subito un peso determinante nell'assorbimento degli impulsi heideggeriani da parte di Gadamer fu perciò soprattutto l'etica aristotelica, perché era qui che Heidegger "metteva in gioco tutto il *pathos* della sua «ermeneutica della fatticità»", espressione con cui Heidegger alludeva ad "un'esplicitazione dell'esserci umano che segue l'autoesplicitazione di quest'esserci nella concrezione del suo mondo della vita."<sup>170</sup>

Se a questo si aggiungono il fatto che Heidegger riuscì a rendergli chiaro "che Aristotele non era il «realista» di fronte all'«idealista» Platone", come apprese nelle sere trascorse a leggere "i cosiddetti libri sulla sostanza della *Metafisica* aristotelica"<sup>171</sup>, e la preziosa indicazione interpretativa di Heidegger secondo la quale lo Stagirita "si situava su quello stesso terreno del *Logos* che Platone aveva preparato con la sua eredità socratica", era pressochè inevitabile che Gadamer si sentisse incoraggiato a cercare nei Greci e nel "filosofare dialettico comune a Platone e Aristotele"<sup>172</sup> il principio guida di tutto il suo filosofare.

Se, infatti, "la riscoperta di Aristotele da parte della fenomenologia non era così del tutto stupefacente come dovette apparire ai neokantiani formati a Marburgo", Gadamer non ha più dubbi che "rispetto alla sterilità del filosofare accademico, che si muoveva in un alienato linguaggio kantiano o hegeliano, e che cercava di continuo di portare a compimento o di superare l'Idealismo trascendentale, Platone e Aristotele

---

<sup>170</sup>H.G.Gadamer, *Ricordi degli inizi*, cit., p. 9. Nella stessa introduzione al *Natorp Bericht*, dove ammette di non potere separare la lettura del manoscritto da ciò che apprese successivamente alla scuola di Heidegger a Friburgo e soprattutto a Marburgo, Gadamer infatti ricorda il primo seminario su Aristotele come "un'introduzione al fondamentale significato della *phronesis*, del sapere pratico" che è diventata "quasi un'anticipazione di ciò che conosciamo, nella filosofia dell'età moderna, sotto il concetto di facoltà autonoma del giudizio nel significato della terza Critica kantiana." Il fatto che qui metta in risalto soprattutto la *sophia*, facendo del sesto libro dell'*Etica Nicomachea* una sorta di introduzione alla *Fisica* aristotelica, è per lui segno che "ciò che allora dava da pensare al giovane Heidegger era più che l'attualità della filosofia pratica il suo significato per l'ontologia aristotelica, la *Metafisica*".

Quasi suggerendo che quello che il maestro trascurò, sarebbe stato poi Gadamer stesso a sviluppare.

<sup>171</sup> H.G.Gadamer, *Ricordi degli inizi*, in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op.cit., p.9

<sup>172</sup> "Anni più tardi Heidegger- in seguito a una relazione seminariale- ha con noi sostenuto che questo terreno del filosofare dialettico comune a Platone e Aristotele non sostenga soltanto la dottrina aristotelica delle categorie, ma ci dischiuda anche la comprensione dei suoi concetti di *dynamis* ed *energeia* (cosa che ha poi svolto più tardi Walter Broecker nel suo libro su Aristotele).

Questa fu la mia prima introduzione pratica all'universalità del problema ermeneutico." *Ibidem*.

apparvero come *i soccorritori giurati del filosofare* a tutti coloro a cui i giochi sistematici della filosofia di sistemi aperti di problemi, di categorie, di valori, di cui si occupavano la ricerca fenomenologica delle essenze, o l'analisi delle categorie fondata sulla storia dei problemi”<sup>173</sup>.

Agli occhi del giovane Gadamer, la “salvezza”, dunque, il terreno su cui potere incamminarsi senza sprofondare nella superstizione scientifica o scivolare nelle elucubrazioni astratte e prive di vita tanto degli idealisti hegeliani<sup>174</sup> quanto dei neokantiani, resta la filosofia greca.

E per questa ragione, anche se l'episodio più importante nel processo di formazione del giovane Gadamer è certamente rappresentato dall'incontro con Heidegger, che lasciò tracce profonde sul fanciullo marburghese, cominciando anche a fargli sorgere dei dubbi su una certa sicurezza di sé, acquistata troppo precocemente con Hartmann e Natorp, bisognerebbe riuscire a cogliere fin d'ora la peculiarità gadameriana dell'assimilazione della fenomenologia del maestro.

Probabilmente accecato dall'immagine seducente di un Aristotele kierkegaardiano che emergeva già nelle pagine del *Natorp-Bericht*, per affilarsi poi nei corsi di Friburgo e Marburgo, chi fosse davvero Aristotele per Heidegger, infatti, il giovane Gadamer non riuscì a spiegarselo<sup>175</sup>. Né, forse, era così essenziale per lui comprenderlo.

Sicuramente, mentre a Marburgo incombeva “lo spirito dispotico di Hermann Cohen”<sup>176</sup>, il quale “amava dire che Aristotele era un farmacista (*Apotheker*)” - alludendo allo spirito classificatorio

---

<sup>173</sup> H.G.Gadmer, *Verità e metodo* 2, pp.462-463.

<sup>174</sup> Sull'interpretazione degli influssi comunque determinanti di Hegel sul sapere ermeneutico gadameriano torneremo più avanti.

<sup>175</sup> “Ancora dopo la lettura di *Essere e tempo* fu chiaro a pochissimi che Aristotele rappresentava per Heidegger per lo più una figura di quella tradizione che copre le proprie origini e che non consente al pensiero occidentale di giungere a se stesso e di aprirsi una nuova via. Chiaramente Heidegger era mosso nel suo rapporto con Aristotele da due impulsi. Il primo era di critica al concetto dell'essere di Aristotele e al concetto del divino inteso come l'ente completamente attuato nell'immutabile presente, al quale nulla manca e nulla è per esso solo ideato e perseguito, perché è appunto l'essere divino e non l'essere umano.

L'altro impulso che egli segue, e che allora fu immediatamente compreso ed accolto soprattutto dalla teologia protestante, era l'appello all'autenticità dell'esserci, autenticità che bisognava ritrovare in Aristotele nell'effettività dell'esserci. È l'«esser-volto-a-qualcosa» (*Aussein-auf etwas*) ciò che qui Heidegger intendeva ritrovare, alla fine persino nella teoria fenomenologica di Husserl dell'intenzionalità.” H.G.Gadmer, *Verità e metodo* 2, p.491. Rinviamo al volume di Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza Roma-Bari, 2010.

<sup>176</sup> *Ricordi degli inizi* di Heidegger, cit., p.11.

(*klassifikatorischen Ordnungsgeist*) di Aristotele, di cui non riusciva a cogliere il profondo contenuto speculativo-, sebbene Gadamer ammetta come Natorp ed Hartmann vedessero in Aristotele molto di più di Cohen, riconosce come si trattò comunque di una “rivelazione (*Offenbarung*)” quando poté imparare “che *lógos*, *legòmena* e categorie, ed in fondo l’intero della tradizione concettuale della metafisica, rinviano all’esperienze del parlare e del linguaggio nel mondo della vita. Ciò valeva per la stessa metafisica- tanto più ancora per l’analisi della ragion pratica, se ci si può esprimere così kantianamente, che Heidegger riconobbe nuovamente con impeto convincente nella *phrònesis* aristotelica.”<sup>177</sup>

Tuttavia, a testimonianza del fatto che già a Friburgo Gadamer aveva avuto “la prima conferma” che quello che aveva praticato fino ad allora “con passione giocosa e solo con mezza soddisfazione, negli astratti esercizi intellettuali guidati da Nicolai Hartmann”<sup>178</sup>, non poteva essere un modo di porsi le questioni filosofiche adeguato, anche perché incapace di disvelare quel legame tra pensiero e vita, su cui poeti ed artisti riuscivano magnificamente ad indugiare, gli effetti sconvolgenti dell’*evento* costituito dall’incontro con Heidegger sarebbero stati pressochè immediati anche in ambiti non legati alla filosofia antica. Basterà, infatti, considerare brevemente la recensione oltremodo critica della *Metafisica della conoscenza* di Hartmann del 1923<sup>179</sup>, per mostrare come il rapporto con Heidegger, sebbene venga definito da Gadamer “agli inizi ancora tutto sommato accademico”<sup>180</sup> (nonostante l’affettuoso invito a trascorrere con la moglie nella baita di Todtnauberg degli

---

<sup>177</sup> “Questo «Auge der Seele» (*occhio dell’anima*) -come lo nomina una volta il testo in veste metaforica - era palesemente l’autentico punto di riacciamento per il *páthos* dell’esistenza, che allora, con l’entrata in scena di Heidegger, indicava la presenza di Kierkegaard.” *Ricordi degli inizi di Heidegger*, pag.11.

<sup>178</sup> Cfr. intervista emsf.rai.

<sup>179</sup> Hartmann, che stimava moltissimo Gadamer, apprezzandone il “senso per le sfumature”, “come titolare della cattedra di Natorp, gli ha procurato anche lo spazio per la sua prima pubblicazione, invitandolo a scrivere un contributo per la *Festschrift* su Natorp, nel quale l’appena ventiquattrenne non aveva in verità molto da dire.” J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., p. 116. Grondin rinvia anche ai retroscena, suggerendo di prendere visione dell’intervista radiofonica *Das Gespräche. Der Philosoph Hans-Georg Gadamer. Befragt von Ralph Ludwig*, 9-2-1995.

<sup>180</sup> A Marburgo, almeno i primi anni, sarà invece un rapporto “intenso”, “confidenziale” e “quasi familiare “Fu tra l’altro padrino dei mia figlia quando fu battezzata”. Ultimo sciamano

Heidegger ben tre settimane ad agosto del 1923), assuma un ruolo decisivo per consentire al giovanissimo Gadamer di compiere un sorta di “parricidio” nei confronti del suo maestro Hartmann. Quest’ultimo viene infatti accusato da Gadamer di restare ancora entro il quadro della teoria della conoscenza, come dimostrerebbe l’utilizzo hartmanniano dei concetti di “soggetto” ed “oggetto”:

“Ma non appena Hartmann imposta così la questione, «come giunge il soggetto al suo oggetto?» (a questa struttura interrogativa può essere riportata la «fenomenologia» hartmanniana), il terreno del fenomeno viene propriamente abbandonato o, meglio, non è nemmeno conquistato”<sup>181</sup>.

Hartmann non sarebbe stato, in poche parole, agli occhi del suo allievo, abbastanza *fenomenologico*.

Ora, è certamente interessante che mentre Heidegger pensava, come scrisse in una dura lettera a Löwith il 23 agosto 1923, che l’allievo di Marburgo gli avesse rubato le idee (“Ora scrive una recensione sulla “metafisica” di Hartmann- i pensieri li ha presi da me- della filosofia non aveva finora la minima idea.”<sup>182</sup>), Gadamer abbia sostenuto che la recensione su Hartmann ebbe un’origine indipendente da Heidegger<sup>183</sup>.

---

<sup>181</sup> H.G.Gadamer, *Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann*, 1923, p.349. Recensione apparsa sulla rivista “Logos”, 12/3 (1923/1924), pp.340-359.

<sup>182</sup> Il testo della lettera è questo: “In ogni caso sono favorevole al fatto che Lei dia tempo al tempo (con l’abilitazione)- frequenterò le cose anche con un allievo di Hartmann- un certo Dr. Gadamer, che era qui questo semestre- e ora alcuni giorni con sua moglie da noi alla baita. Inizialmente seguace di Hönigswald-Natorp e ora, entusiasticamente, di Hartmann- durante questo semestre si è unito a me- molto versato- dalla chiacchiera del tutto accademica- molto impressionabile- suo padre ordinario a Marburgo- vuole prendere l’abilitazione con Hartmann- e per questo lavorare su Aristotele- per il momento non vedo niente di positivo in lui. Ripete concetti e frasi- ma è perplesso esattamente come il suo “maestro”-. Qui mi frapperò assolutamente, se si dovesse giungere ad una veloce abilitazione. Ora scrive una recensione sulla «metafisica» di Hartmann- i pensieri li ha presi da me- della filosofia non aveva finora la minima idea.”

<sup>183</sup> Grondin rinvia ai retroscena della composizione della recensione, suggerendo di prendere visione dell’intervista radiofonica *Das Gespräch. Der Philosoph Hans-Georg Gadamer. Befragt von Ralph Ludwig*, 9-2-1995, trascrizione, p.2: “Sì, così ho conosciuto Heidegger. È stata in primo luogo una cosa molto, molto produttiva. Ho afferrato così velocemente i pensieri fondamentali del suo nuovo modo di filosofare da scriverne molto presto addirittura un saggio, che in seguito mi è fruttato la fama di avere anticipato Heidegger. Infatti Heidegger stesso non aveva ancora pubblicato proprio nulla. Era una Festschrift per il 70° compleanno di Paul Natorp. È stato Nicolai Hartmann ad insistere affinché io prendessi parte alla cosa. E questo saggio a tutt’oggi non l’ho ancora riveduto. Non l’ho accolto per nulla nella nuova edizione che raccoglie i miei scritti, lo trovavo per questo troppo da principianti. Ma poi succede, com’è avvenuto poco fa, che arrivi un canadese di origine olandese, già conosciuto in America, di ritorno dall’archivio su Hegel di Bochum. Mi ha appena fatto visita. Ha detto, guardi, tra l’altro ho qui con me un Suo lavoro estremamente interessante. In esso sono già presenti anzi tutti i pensieri di Verità e metodo.”. [Il canadese- dice Grondin- citato da Gadamer è il Prof.Theodor Geraets (Ottawa)]. Cfr. J.Gronidin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., pp.116-117, nota 25. In *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* del 1921, come osserva Grondin, già Hartmann comunque era critico del sistema. A pag. 10 scrive- riporta Grondin in una

Quel che è certo è che la recensione reca l'eloquente firma "Friburgo in Brisgovia" e che, sebbene Gadamer l'abbia reputata in seguito "troppo da principiante", escludendola dai *Gesammelte Werke*, è decisamente emblematica per illuminare il percorso gadameriano della faticosa ricerca di equilibrio, maturata al prezzo di vistose fratture.

Coltivando poi assiduamente Heidegger nei primi anni del suo insegnamento a Marburgo, Gadamer rafforzerà infatti l'ossatura filosofica con cui potersi opporre con radicalità all'impostazione filosofica di stampo prevalentemente neokantiano, ricevuta fino a quel momento.

"Lo stesso Nicolai Hartmann- racconterà- si era chiaramente accorto che seguivo il suo pensiero in maniera piuttosto imitativa e segretamente resistevo alla sua impostazione storica, per cui quando in Heidegger trovai confermata questa mia resistenza- soprattutto nei confronti dell'immersione interpretativa nella peculiarità storica dei testi filosofici- venne meno la fedeltà dell'antico scolaro verso Hartmann e mi incamminai sulle vie di Heidegger."<sup>184</sup>

Benchè Heidegger fosse giunto a Marburgo per proseguire il lavoro husserliano fenomenologico, sarà proprio qui, infatti, "che si consumerà fino in fondo il distacco"<sup>185</sup> rispetto ad Husserl. Per questo, come racconterà in seguito Gadamer, l'arrivo di Heidegger costituì un evento

---

nota a pag. 104:

" A riguardo del sistema le cose stanno come per il punto di vista: non si può progettarlo in anticipo, dev'essere elaborato a partire dall'essenza della cosa. Chi parte da principio dal sistema si guasta la possibilità di un imparziale perseguimento del problema; per chi penetra nella cosa mediante la rappresentazione di un sistema la ricerca è superflua. Non si può mai respingere abbastanza la pretesa di un sistema, essa si fa largo sempre di nuovo e ben presto" N.Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, p.10.

<sup>184</sup> H.G.Gadamer, *Maestri e compagni...*, op.cit.,p.29. Cfr. anche la *Selbstdarstellung* del 1975, in cui Gadamer dice che era "il basarmi su heidegger che mi permise di prendere le distanze dai miei maestri di Marburgo, sia dalle complesse costruzioni sistematiche di Natorp, sia dall'ingenuo oggettivismo della hartmanniana ricerca categoriale." H.G.Gadamer, *Autointerpretazione*, in Id., *Verità e metodo 2*, op.cit., p. 461.

<sup>185</sup> "Nel semestre invernale 1923/24, da poco chiamato come professore ordinario ad personam alla cattedra straordinaria di filosofia della Philips-Universität di Marburg, Heidegger apriva il suo corso, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, annunciando che non c'era da aspettarsi da lui «né una fondazione, né un programma, o un sistema, e neanche una filosofia», giacchè era sua «convincione che con la filosofia siamo giunti alla fine, e siamo di fronte a compiti del tutto nuovi, che non hanno niente a che fare con la filosofia tradizionale». [...] Sappiamo che, benchè fosse giunto a Marburgo per proseguire il lavoro husserliano fenomenologico, sarà proprio a Marburgo che si consumerà fino in fondo il distacco"- che per Heidegger resterà sempre una rivendicata fedeltà all'ispirazione originaria antiteoreticistica, antitrascendentale, orientata alle cose stesse cui avrebbe dovuto attenersi la fenomenologia di Husserl, che, in questo senso, gli aveva aperto gli occhi"- dal maestro di Friburgo, sulla cui cattedra sarebbe poi tornato nel '28. " E.Mazzarella, *Prefazione*, in aa.vv., *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, op.cit., p. 8.

fondamentale “per l’intera Marburgo di quei giorni, un’energia spirituale così concentrata e dotata di una tale autentica potenza di espressione linguistica e di una tale radicale semplicità nell’interrogazione che, a uno come me, passò la voglia del solito gioco raffinato e più o meno capito, con categorie e modalità” .<sup>186</sup>

Le provocazioni concettuali ed il fascino promanato dai corsi a Marburgo<sup>187</sup>, in cui Heidegger, ad esempio, insisteva sull’ambiguità indissolubile tra autenticità e rovinio<sup>188</sup> del *Leben*, non potevano perciò lasciare indifferente il giovanissimo Gadamer, plasmando in maniera pressochè indelebile la *forma* del suo filosofare, nel segno di quella “fenomenologia”, che Gadamer stesso, come vedremo, applicherà abilmente sul *Filebo* platonico, nel lavoro del 1928, ma che cominciava ad emergere già in questi primissimi anni di apprendistato heideggeriano.

---

<sup>186</sup> H.G.Gadamer, *Maestri e compagni...*, op.cit., p. Vanno evidenziati anche gli effetti positivi che secondo Gadamer Marburgo ha avuto su Heidegger, sempre da un punto di vista “teologico”: “Marburgo rappresentò per il giovane Heidegger una prosecuzione della storia della sua anima, proprio grazie alla prossimità con l’esegesi protestante”, H.G.Gadamer, *Heidegger e il linguaggio*, in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op.cit., p. 29. Si veda anche come Gadamer risponde alla domanda di Volpi su cosa sia stato determinante nella formazione filosofica di Heidegger: “una grande importanza ebbero il distacco dal cattolicesimo in cui era cresciuto e il confronto a tutto campo con l’esperienza religiosa dopo la «morte di Dio». Posso dire che gli anni di Marburgo, tra il 1923 e il 1928, in cui io lo frequentai più intesamente, furono segnati da questo processo di distacco. Importantissimo fu il suo confronto con Bultmann, con cui strinse un’amicizia molto profonda durata per tutta la vita, e che nemmeno la catastrofe del nazionalsocialismo fece vacillare.” A.Gnoli-F.Volpi, *L’Ultimo sciamano*, op.cit., p. 70.

<sup>187</sup> “Heidegger a Marburgo: un lasso di tempo di soli cinque anni in cui si tengono i dieci grandi corsi marburghesi ed in cui viene preparata e pubblicata la grande opera *Essere e tempo*”, scrive Friedrich-Wilhelm von Herrmann all’inizio del saggio *Ontologia fondamentale. Temporalità- metaontologia*, in aa.vv. *Heidegger a Marburgo* (1923-1928), op.cit., p.11. I dieci corsi tenuti a Marburgo sono: [GA 17] *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1923/24), 1994 Trad. *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli, 1990; [GA 18] *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS1924), in prep.; [GA 19] *Platon: Sophistes* (WS 1924/25), 1992; [GA 20] *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), 1979, 1988... *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, trad. it. a cura di Renato Cristin e Alfredo Marini, Il melangolo, Genova, 1991; [GA 21] *Logik. Die Frage nach Wahrheit* (WS 1925-26)1976, 1995; [GA 22] *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926), 1993; [GA 23] *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (WS 1926/27), in prep; [GA 24] *Der Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), 1975, 1989 .Frankfurt a.M., Klostermann, 1986 (trad. it. a cura di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, Il Melangolo; [GA 25] *Phänomenologische Interpretation zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (WS 1927/28), 1977, 1987, 1995; [GA 26] *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928), 1978, 1990: comprende anche *Andenken an Max Scheler*, già in *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, a c. di P.Good, Bern- München 1975, pp. 9-10.

<sup>188</sup> “«Das Leben ist diesig, es nebelt sich selbst immer wieder sein», la vita è caliginosa, annebbia se stessa sempre di nuovo. “il punto essenziale è l’intima coappartenenza (*Zusammengehörigkeit*) del mostrare-sé (*Sich-Zeigen*) e del nascondere-sé (*Sich-Vrbergen*), di slancio verso l’autenticità e caduta, che è pensata da Heidegger nel concetto di «alétheia». L’essenziale ambiguità posta nell’essere stesso è ciò che lo conduce a domandare sul retroscena della metafisica. Sarebbe ridicolo affermare che la metafisica non si sarebbe interrogata sull’essere, se Heidegger comprendesse con «essere» la stessa cosa, l’essere dell’ente, che Aristotele ha portato al concetto. Il domandare sul retroscena della metafisica da parte di Heidegger era alla ricerca di un’esperienza premetafisica, iniziale dell’essere, e così egli retrocesse ai presocratici” *Ricordi degli inizi di Heidegger*, cit., p.19

Se già un duro colpo ad Hartmann era stato assestato nel 1923, sarà poi in un articolo del 1924, *Per l'idea di sistema nella filosofia*, che, come dirà in seguito Gadamer, per quanto considerato “una specie di documento della mia immaturità”, si sarebbe resa manifesta la “testimonianza del mio nuovo impegno e della ispirazione che avevo avuto attraverso Heidegger”<sup>189</sup>.

Nei numerosi racconti autobiografici dell'incontro con Heidegger, c'è un punto emblematico, in cui, cercando di ricostruire le motivazioni della forte attrazione esercitata da quel maestro che si rivelerà tanto determinante per l'elaborazione della sua ermeneutica, Gadamer spiega perfettamente come, pur non essendo naturalmente all'epoca ancora cosciente di che cosa esattamente lo spingesse così tanto verso Heidegger, la trasformazione completa che il filosofo di Meßkirch esigeva per il confronto con la filosofia segnò un effetto di profonda ed irreversibile rottura con il neokantismo di Natorp.

Rispetto alla “storia dei problemi” neokantiana,- come visto, già criticata dallo stesso Gadamer nell'introduzione della sua tesi di laurea del 1922- ed alla stessa “pretesa” avanzata da questa di ritrovare nei problemi filosofici le proprie domande, il modo heideggeriano di fare filosofia provocò, infatti, una frattura decisiva, rendendo evidente come per “far fruttare il pensiero storico nel recupero delle problematiche della

---

<sup>189</sup> *Zur Systemidee in der Philosophie*, composto come contributo alla Festschrift in onore di Natorp su suggerimento di Nicolai Hartmann, non incluso nei GW. “Occasionalmente si è voluto vedere in questo articolo un'anticipazione della svolta heideggeriana contro la filosofia trascendentale, ma, da un punto di vista storico, a torto. Il granello di verità in tutto ciò era che i due o tre mesi che avevo passato a Friburgo nell'estate del 1923 non mi avrebbero portato mai a questa “ispirazione”, se io non fossi stato già pronto per essa. In ogni caso era il basarmi su Heidegger che mi permise di prendere le distanze dai miei maestri di Marburgo, sia dalle complesse costruzioni sistematiche di Natorp, sia dall'ingenuo oggettivismo della hartmanniana ricerca categoriale. (*hartmanniana* viene messo in corsivo per indicare il significato che ha *hart-mann*, uomo duro; ricerca categoriale da uomo duro, dura ricerca categoriale, scrive il traduttore Dottori). Ma l'articolo era veramente roba prematura. Quando seppi di più, imparai per tempo a tacere”, H.G.Gadamer, *Autointerpretazione*, in Id., *Verità e metodo 2*, op.cit., p. 461. I richiami heideggeriani in questi due saggi che non compaiono nei GW sono interessanti non solo perché lasciano emergere considerazioni interessanti che già mostrano quanto fosse importante il linguaggio heideggeriano per Gadamer, ma anche perché smentirebbero quanto afferma Dennis J.Schmidt, ossia che Gadamer non abbia pubblicato nulla su Heidegger prima di *Verità e metodo* (Schmidt, *Introduction*, in *Heidegger Ways*, 1994, p. XXII). Come dice Grondin, infatti, ad apparire pubblicamente come primissimo brano di prosa heideggeriana ci sarebbe stato proprio il testo del 1924. Cfr. J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., nota 52, p.103.



tradizione” era necessario che “le antiche questioni divenissero così comprensibili e così vive da poter essere considerate domande proprie”. Nulla conferiva ai problemi dei neokantiani “sovrastorici”<sup>190</sup>, “eterni”, tratti “con la massima ingenuità dal materiale di costruzione della filosofia idealistica e neokantiana” e “ripetuti in sempre nuovi complessi sistematici”, quel carattere di *ineluttabilità* che solo Heidegger riuscì a mostrare, perché “in lui le forme concettuali della tradizione filosofica diventavano vive, perché le si comprendeva come risposte a reali domande”.

“La messa a nudo della storia della loro motivazione conferiva a tali questioni qualcosa di ineluttabile. Domande che vengono comprese non possono essere semplicemente intese. *Esse divengono domande proprie*”<sup>191</sup>. E conclude : “Quel che sto descrivendo è l’esperienza ermeneutica, così come la descriverei oggi”<sup>192</sup>.

Infatti, come Gadamer dirà in un’intervista rilasciata nel 1991, rispondendo alla richiesta di tracciare un breve profilo della sua biografia intellettuale a partire dai suoi primi studi filosofici, Heidegger costituirà d’ora in poi per il filosofo tedesco un “*nuovo metro di misura*”<sup>193</sup>, che avrebbe costretto il giovane Gadamer a ricalibrare interamente il modo di accostarsi alla ricerca filosofica.

Lasciandosi alle spalle la mancata radicalità del neokantismo (criticata, tuttavia, dallo stesso Hartmann) e decidendo di seguire la nuova promettente traccia heideggeriana, Gadamer scopre perciò per la prima

---

<sup>190</sup> “Contro questa sedicente sovrastoricità l’obiezione della scepsti storico-relativista era convincente, e non si lasciava controbattere”, H.G.Gadamer, *Autoesposizione*, in Id., *Verità e metodo 2*, p. 462.

<sup>191</sup> H.G.Gadamer, *Autoesposizione*, in Id., *Verità e metodo 2*, p. 462.

<sup>192</sup> H.G.Gadamer, *Autoesposizione*, in Id., *Verità e metodo 2*, p. 462. “Soprattutto però ci gettò in sua balia l’intensità con la quale Heidegger esorcizzò la filosofia greca. Che questa dovesse essere più una figura rovesciata che un modello della sua filosofia non ci era allora affatto chiaro. La distruzione della metafisica di Heidegger era però diretta non soltanto all’Idealismo coscienzialistico della filosofia moderna, ma anche alla sua origine nella metafisica greca. La sua critica radicale mette in discussione sia la cristianità della teologia, che la scientificità della filosofia.”, *Ibidem*.

<sup>193</sup> “Conseguì il mio dottorato molto giovane, durante la grave crisi economica tedesca, quindi mi sposai. Infine incontrai Heidegger, a ragione molto stimato da Natorp: devo infatti riconoscere che incontrare Heidegger significava trovare un nuovo metro di misura. Avendolo conosciuto, mi resi conto di non aver imparato nulla, di non aver preso possesso dei fondamenti di alcuna scienza, tanto da poter dire: «so cos’è la scienza». Così decisi di diventare un filologo classico per insegnare in un liceo.” Hans-Georg Gadamer, *Autobiografia intellettuale*, 20-1-1991.

volta cosa significhi lavorare in modo serio. Pur mostrandosi capace di osare contraddire, malgrado la giovane età, alcuni grandi maestri<sup>194</sup>, in Heidegger Gadamer trova inevitabilmente un talento fuori dal comune, irresistibile e dal quale non riuscirà, pertanto, a non essere profondamente condizionato. Senza l'incontro con Heidegger, del resto, è superfluo dire che Gadamer non sarebbe stato Gadamer. Il pensiero heideggeriano assume, cioè, un rilievo incontestabilmente centrale nelle sue ricerche, tanto che è pressochè impossibile ricostruire il percorso gadameriano sfuggendo ad un corpo a corpo tra il maestro ed uno dei suoi più importanti allievi. Tuttavia, se prima di arare un terreno questo va seminato, bisognerebbe non perdere di vista il fatto che nel giovane Gadamer fossero stati già piantati diversi semi. Ed anche se questi quasi sicuramente non sarebbero mai sbocciati senza l'incontro con Heidegger, tuttavia il campo gadameriano si rivelava già particolarmente fertile, ricettivo, cioè, agli impulsi decisivi del formidabile maestro, perché irrigato da molteplici acque, di cui veniva già intimamente saggiata la bontà.

Come rimarcherà specialmente nelle interviste degli ultimi anni, infatti, la dirompente filosofia heideggeriana potè suscitare degli effetti decisivi, perché soddisfaceva un'*aspettativa* in Gadamer *già presente*:

“in un certo senso Heidegger ha rappresentato l'appagamento di un desiderio che non mi era stato possibile soddisfare a Marburgo. L'esigenza, cioè, di accogliere la dimensione storica nella stessa filosofia. In effetti, solo grazie ad Heidegger sono stato in grado di assumere come compito e impegno filosofico la speculazione di Dilthey incentrata sull'origine storica del nostro pensiero. L'influsso di Heidegger è stato quindi determinante per me, nel senso che egli ha soddisfatto un'*aspettativa* in me *già presente*”.<sup>195</sup>

---

<sup>194</sup> Vedi anche la “sfida” a Jaeger, certamente la più decisiva, nel prossimo paragrafo.

<sup>195</sup> intervista *Il mio contributo all'ermeneutica*, emsf.rai.

Ed è per questo che anche nel rapporto con Heidegger, e forse soprattutto in questa relazione, ci sembra che Gadamer, come si vedrà, riveli il significato della *misura*, nel modo, cioè, di avvicinarsi al pensiero dell'altro, per farsene trasformare ma non al punto da lasciarsene interamente condizionare e venire, perciò, letto unicamente come una sorta di sua propaggine fedele. L'insegnamento heideggeriano del "Vegliare nel fuoco della notte"<sup>196</sup> dell'ultima sera a Marburgo resterà per Gadamer indimenticabile, così come l'accento posto sulla "phrònesis" che configura un sapere di tutt'altra natura rispetto a quello tecnico ed epistemico e che spetterà principalmente a Gadamer tentare di fare riemergere dall'oblio. Però, anche senza voler dare troppa enfasi al fatto che l'"ermeneutica", malgrado il titolo del *Natorp-Bericht* e l'uso diffuso in altri seminari, oltre che in *Essere e tempo*, non sia ancora una parola prevalente nel gergo heideggeriano, mi sembra giusto sottolineare due punti salienti:

precedentemente all'incontro con Heidegger, fin dagli anni di Breslavia, Gadamer aveva già maturato interessi letterari e filosofici (l'amore per i classici greci) che sarebbero stati determinanti per ciò di cui si sarebbe occupato in seguito, tanto da arrivare a dire che "quando Heidegger abbandonò, più tardi, l'impostazione trascendentale ed il *pathos* esistenziale di *Sein und Zeit* e incominciò a riflettere sulle visioni di Hölderlin, mi sembrò quasi una *tardiva legittimazione dei miei interessi giovanili*."<sup>197</sup>

---

<sup>196</sup> "Vegliare nel fuoco della notte. I Greci..." (*Wachsein am Feuer der Nacht. Den Griechen...*) erano le parole di un discorso con cui Heidegger si congedò da Marburgo che restarono impresse a Gadamer. Il discorso poi proseguiva, racconta Gadamer, riferendosi a "luce" (*Licht*) e "fuoco" (*Feuer*), "limpidezza" (*Helle*) e "oscurità" (*Dunkel*) ed all'"incarico" (*Auftrag*) dell'uomo di stare tra questa svelatezza (*Entbergung*) dell'Essere e la sua sottrazione (*Entzug*). *Heidegger e i Greci*, in *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, cit., pag. 83.

<sup>197</sup> intervista *Il mio contributo all'ermeneutica*, emsf.raì. Cfr. anche l'intervista "Autobiografia intellettuale" in cui dice "Posso citare i miei studi su Hölderlin, iniziati negli anni '20, prima ancora che Heidegger avesse cominciato ad occuparsene: anzi, lo ha conosciuto grazie a me. La gente pensa che sia stato Heidegger ad influenzare me anche nella poesia e nell'arte, ma è il contrario." O ancora, qualche anno più tardi, "è un'interpretazione piuttosto ridicola se si pensa che sia stato Heidegger a interessare me all'arte. È vero semmai proprio il contrario. Le voglio dire questo: avevo un amico, si chiamava Oskar Schürer, ed era un uomo non comune, un poeta ricco di talento. Divenne poi un bravo storico dell'arte, ed è stato lui soprattutto ad avvicinarmi all'arte." H.G.-Gadamer- Silvio Vietta, *Im Gespräch*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2002, trad. italiana di Roberto Rizzo, *A colloquio. Frammenti di memoria di un grande saggio*, Marietti 2007, pag. 71. Nello stesso dialogo con Vietta, più avanti si

Pur imponendosi sugli altri maestri, Heidegger non può quindi cancellare l'*humus* estremamente ricco entro cui Gadamer continuerà a coltivarsi, nel processo senza termine che è l'educazione, cantiere sempre aperto in cui identità e differenza si trovano a sfidare il limite tra *heimlich-unheimlich*, riconoscendo nel "doppelgänger"<sup>198</sup> la misteriosa unità di essi ;

il modo fenomenologico heideggeriano di far parlare i testi antichi ha certamente permesso al giovane Gadamer di acquisire una certa sicurezza- per non dire spavalderia, davvero insolita nel caso di Gadamer- nel rivolgersi contro il modo di filosofare dei suoi maestri di Marburgo, ma fino al punto di doversi arrestare nel riconoscere dei precisi limiti in ambito filologico, che, come vedremo adesso, sentì fortunatamente la forte esigenza di colmare, ritagliandosi così un terreno più sicuro entro cui coltivare le sue grandi domande.

#### **4) Equilibrio tra fenomenologia e filologia (1925-1927)**

Per crescere, com'è noto, bisogna rompere schemi, convinzioni, appartenenze, senza che si dia immediatamente la possibilità di trovare l'equilibrio per andare avanti. A testimonianza del "difficile esordio dell'ultimo filosofo di una grande generazione, nei suoi tentativi di conseguire un'autonomia di pensiero, nel suo tenace impegno a percorrere il cammino della teoria neokantiana della conoscenza

---

trova un aneddoto che Gadamer racconta per argomentare il suo scetticismo nei confronti degli azzardi creativi di coloro che s'immaginano capaci di trasformare in una prova letteraria la propria esperienza, utilizzando proprio il riferimento all'avventatezza heideggeriana:

"Un giorno Heidegger comunica al suo allievo Bröcker che desiderava vederlo a trovare. E quello gli rispose: «Ma con piacere, abbiamo anche posto per Lei, i figli sono di solito fuori casa. Sarebbe insomma molto bello se venisse». E Heidegger arriva davvero, con una borsa.». E, dopo averlo salutato, gli dice: «Guardi, ho qui per Lei un pacchetto di poesie scritte da me. Sarei lieto di sapere cosa ne pensa, prima o poi». Questo successe alla sera. E Bröcker si prese la borsa, per leggerle. La mattina successiva Heidegger gli chiese: "Allora, ha avuto modo di darci un'occhiata?"«Sì», gli rispose Bröcker, «è molto semplice: là c'è una stufa».» *Ibidem* pag.84. Più avanti dirà: "Una volta, in un'età mezzo infantile, ho scritto anch'io delle poesie, ma mi sono accorto subito che non avevo alcun talento. In compenso sono molto sensibile a un cattivo stile", *Ibidem*, pag. 94.

<sup>198</sup> Espressione che vuol significare "persone che vedono se stesse" coniata da Jean Pau, uno degli autori più letti da Gadamer in questo periodo di formazione.

attraverso la fenomenologia, fino all'ermeneutica"<sup>199</sup>, occorrerà tenere bene in mente quanto il rapporto di Gadamer con Heidegger si interruppe, in un certo senso, dal 1925 al 1927<sup>200</sup>.

Questi Gadamer li ricorderà in seguito come “anni di profondi dubbi sulle mie capacità scientifiche, ma insieme anche anni nei quali, finalmente, *incominciai a lavorare sul serio*: divenni filologo classico, sotto la guida amichevole di Paul Friedländer”<sup>201</sup>.

Alla radice di questa scelta c'erano sicuramente motivazioni concrete, legate all'incertezza sulla possibile carriera accademica che, in tempi disastrosi da un punto di vista economico, come racconta Grondin a proposito della crisi della Ruhr,<sup>202</sup> faceva apparire l'ipotesi di insegnare in un liceo una prospettiva da non disdegnare. Ma queste insicurezze erano certamente rese più forti dall'improvvisa ritrosia manifestata da Heidegger nei confronti del giovane studente, il quale, come racconterà in seguito da adulto, nell'ambito filologico pensava di trovare un terreno sicuro soprattutto nei confronti dell'ingombrante e molto esigente maestro:

Io sono diventato propriamente filologo classico poiché avevo la sensazione che sarei stato semplicemente schiacciato dalla superiorità di questo pensiero (heideggeriano),

---

<sup>199</sup> D.Di Cesare, *Avvertenza*, in H.G.Gadamer, *Caro professor Heidegger*, cit., pag. 7

<sup>200</sup> Grondin riporta addirittura il *curriculum vitae* redatto da Gadamer nel 1928 per la sua abilitazione: “Nell'inverno del 1923 ho seguito Heidegger a Marburgo. La mia principale aspirazione era diretta ad un'interpretazione della filosofia greca. Sono in particolare gli studi sull'*Etica Nicomachea* ad avermi occupato più a lungo. Nel corso di questi studi è emersa la necessità, alla quale si è avvicinato in modo esteriore il libro su Aristotele di Jaeger (Berlino 1923)- di una formazione di base, avendo la prosecuzione dell'interpretazione filosofica reso infatti impossibile l'affidarsi ai risultati dell'indagine filologica senza le possibilità di una propria critica. *L'interrogazione filosofica e quella filologica non possono essere separate*. A partire dalla Pasqua del 1925 ho intrapreso lo studio vero e proprio in filologia classica, che ho condotto ad una conclusione esteriore il 20 luglio 1927 con l'esame per l'insegnamento nelle scuole superiori”. AUM, AP Gadamer, Citato in Grondin, pp.186-187, corsivo mio.

<sup>201</sup> H.G.Gadamer, *Maestri e compagni* pag.29. corsivo mio.

<sup>202</sup> “A causa dei danni di guerra in pendenza, le truppe francesi avevano occupato il territorio ad est del Reno, ricco di materie prime. L'occupazione è stata recepita dalla maggioranza dei tedeschi, più che come una faccenda puramente economica o politica, come un'umiliazione e un rincaro eccessivo del diktat di Versailles. Nonostante il miglioramento delle condizioni economiche registrato dopo il 1924 ha fatto la sua prima apparizione il Partito Nazionalsocialista, ottenendo a livello nazionale il 6,5 % dei voti, ed a Marburgo un inquietante 17,7 %. A livello nazionale questo singolare partito, la cui guida era stata arrestata dopo il *Bierputsch* a Monaco di Baviera ed aveva subito una condanna mite, non rappresentava certo una minaccia immediata, ma il sentimento di onta nazionale, dal quale la NSDAP intendeva trarre profitto, poteva contare su un largo consenso nella popolazione tedesca. Tutti i partiti hanno percepito questa ferita, ma si sono sentiti letteralmente inermi. Così vedeva le cose Heidegger, ed in tal modo Gadamer si sentiva rafforzato nella fuga dagli accadimenti svenutrici del mondo e rigettato nel lavoro puramente filosofico, che vicino ad Heidegger era alquanto stimolante.” J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., pp.184-185.

se non avessi conquistato un terreno proprio, sul quale potessi stare in modo più saldo di questo stesso imponente pensatore<sup>203</sup>.

Come scrive Grondin, infatti, “Heidegger mostrava di essere sempre più deluso del suo rendimento e non ne faceva mistero. Il 27 marzo 1925 scriveva a Löwith: «Nel seminario [ su Tommaso e la prima scolastica] sono stato piantato in asso dai relatori Klein, Gadamer, e da altri- e nella gente più giovane e vivace manca del tutto il talento fenomenologico- tanto quanto in chi ho appena citato...». E ha manifestato molto chiaramente il suo malumore nei confronti di Gadamer in una lettera del 1924 a lui stesso indirizzata: «Se Lei non adotta la sufficiente durezza con se stesso, di Lei non sarà nulla»”<sup>204</sup>.

Contrariamente a quanto in diversi luoghi sembra sostenere Donatella Di Cesare, la quale della pedagogia heideggeriana sembra rimarcare più la sofferenza inferta al giovane studente, che l’efficacia di tale durezza per la formazione del filosofo tedesco, a me sembra che se di quella rigidità del maestro fu Gadamer stesso a mettere comunque in evidenza il lato positivo<sup>205</sup>, bisognerebbe sforzarsi di restare fedele a quanto asserito dal diretto interessato.

Come ammette lo stesso Gadamer, infatti, sicuramente “ogni nuovo inizio ha anche le sue difficoltà: rivelatasi insufficiente la mia preparazione e trovatomi troppo inferiore alle nuove esigenze, dovetti sopportare [...] la delusione del principiante”<sup>206</sup>.

Giunto ad una sorta di “punto di non ritorno” con i suoi vecchi e molto affabili professori cui, come visto sopra, aveva voltato le spalle per

---

<sup>203</sup> cfr. *Von Lehrenden und Lernenden: Dankrede Hans Georg Gadamer nach Verleihung des Karl-Jasper-Preises* (1986) con il titolo *Von Lehrenden und Lernenden*, GW10, p. 332, H.G. Gadamer, *Maestri e allievi*, in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op.cit., pag.653. Cfr. anche l’intervista *A conversation with Hans Georg Gadamer*, 1995, p.119

<sup>204</sup> J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, cit., p.185, Vgl.HGG, Einzug in Marburg 1977, p.113

<sup>205</sup> Cfr. il dialogo di un Gadamer già centenario con Silvio Vietta, nel corso del quale Gadamer dichiara : “Heidegger era tremendamente severo nei miei confronti, e di questo gli sono molto grato. [...] Con questa sua severità mi ha portato addirittura a dire: «Sa, la mia filosofia da sola non basta». E così divenni filologo classico. Perché ne ho tratto tutte le conseguenze.” H.G.-Gadamer- Silvio Vietta, *Im Gespräch*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2002, trad. italiana di Roberto Rizzo, *A colloquio. Frammenti di memoria di un grande saggio*, Marietti 2007 pag. 51

<sup>206</sup> H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, cit., pag.29.

inseguire un Heidegger che non dimostra affatto, in questo periodo, di volerlo incoraggiare, si può comprendere quanto la ricostituzione di un *kosmos* per Gadamer fosse sicuramente ben lungi da venire. Ma ciò che occorre sottolineare è quanta determinazione egli sia stato in grado di manifestare, superando l'effetto paralizzante che le critiche heideggeriane forse avrebbero potuto avere su allievi meno disposti al *sacrificio* votato ad una buona causa, quale la ricerca in quel campo molto amato, com'era per Gadamer quello delle scienze dello spirito, nel quale restare doveva significare anche "combattere". Proprio per cercare una strada più autonoma rispetto all'ingombrante figura del maestro, dunque, il *contrattacco* del giovane studente è formarsi delle basi filologiche solide, senza ridurre, comunque, l'impegno a promuovere una piena attualizzazione dei Greci, come gli era sembrato fosse capace di rendere autenticamente possibile unicamente la fenomenologia heideggeriana.

Vantandosi di leggere soltanto libri che avessero almeno duemila anni<sup>207</sup>, Gadamer manifesterà perciò in questi anni l'urgenza di riscoprire l'amore per i *classici* che, volendo anticipare le espressioni di *Verità e metodo*, hanno qualcosa di "normativo" e "fuori del tempo", ma che tuttavia dicono qualcosa "a ogni presente come se fossero un discorso che si rivolge specificamente ad esso"<sup>208</sup>.

Risale a questo periodo la frequentazione gadameriana della famosa "Graeca" di Rudolf Bultmann<sup>209</sup>, capace di raffinare quella destrutturazione heideggeriana che, come emergeva nel Natorp-Bericht, a ragione Grondin sottolinea avesse un "doppio volto":

---

<sup>207</sup> "Per principio leggo solo libri che abbiano almeno duemila anni", H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., p. 39

<sup>208</sup> Cfr. H.G.Gadamer, *Verità e metodo*, op.cit., pp. 600-601.

<sup>209</sup> Cfr. pagine di Grondin sul rapporto con Bultmann, pp. 187-190. "Prima del suo incontro con Heidegger, Gadamer non aveva mostrato un grande interesse per la teologia, a prescindere dalla sua passione per Kierkegaard, che, conformemente alla moda di allora, leggeva peraltro più come scrittore «esistentivo» che come teologo. Con Heidegger gli è venuto dinanzi agli occhi fino a che punto la concettualità della filosofia sia compenetrata in ogni dove di principi teologici mascherati, che si trattava di destrutturare, ma ciò vuol dire anche far emergere, se vi si voleva aprire un cammino verso le esperienze originarie dell'esistenza e del pensiero", Jean Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., p. 187

“da una parte si trattava di depurare la filosofia dalla sua concettualità teologica non individuata, ma dall'altra di svincolare la stessa teologia dalla pregiudiziale filosofica rappresentata dalla concettualità greca, al fine di renderla libera per il suo compito peculiare in quanto teologia cristiana.”<sup>210</sup>

“Come esegeta critico proveniente dalla teologia liberale del XIX secolo, Bultmann- scrive ancora Grondin- si sforzava anche di preservare il messaggio del Nuovo Testamento- il *kerygma*, [...]dall'infiltrazione dei concetti greci. Bultmann era inoltre alla ricerca di una cornice filosofica «neutrale» per la sua tesi secondo cui il parlare di Dio sarebbe già sempre un parlare che scaturisce dall'uomo”<sup>211</sup>.

Se è vero che l'analisi fenomenologica dell'esistenza di Heidegger si prestava infatti ad essere un'ottima cornice per la ricerca bultmanniana, entro cui cercare di depurare il kerygma neotestamentario dal mondo concettuale greco, forse, come dice Grondin, “Gadamer si sentiva attratto non da ultimo dalla predilezione esegetica di Bultmann per il Vangelo di Giovanni, il più greco di tutti, per il quale lo stesso Gadamer, già al tempo del ginnasio, aveva nutrito delle simpatie, anche se inizialmente la questione teologica specifica della fede gli era risultata un po' estranea”. Soprattutto la tesi bultmanniana, “secondo cui l'esegesi del Nuovo Testamento non avrebbe altre condizioni che quelle inerenti all'esplicitazione di un qualsiasi testo classico”,<sup>212</sup> secondo Grondin avrebbe stimolato le successive riflessioni gadameriane sull'ermeneutica. Ad ogni modo, nella famosa “Graeca” di Bultmann, frequentata per quindici anni e cui Gadamer nella sua autobiografia mostra di riservare un ricordo molto positivo<sup>213</sup>, il giovane filosofo poteva coltivare letture

---

<sup>210</sup> Grondin, p. . Cfr. di Bultmann *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*, saggio del 1924 che apre la raccolta di saggi *Glauben und Verstehen*, Bd.I, 1933.

<sup>211</sup> J. Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., pag Cfr. il saggio di Bultmann del 1925, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* In *Glauben und Verstehen*, Bd. I, 1933, 1980, pp.26-37)..

<sup>212</sup> Cfr. Bultmann, *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?* In *Glauben und Verstehen*, bd.III, 1960, pp.142-150

<sup>213</sup> “Bultmann non era soltanto un teologo profondo, era anche un appassionato umanista, il che ci fece incontrare molto presto anche in un altro modo: nella famosa *Graeca* bultmanniana, della quale feci parte per quindici anni.



dell'”intero mondo antico”, senza smarrire l'esigenza appresa da Heidegger di riscoprire l'originarietà delle questioni sollevate dai testi. Per Grondin “non è certo un caso che Gadamer, su incitamento indiretto di Heidegger, abbia approfondito allo stesso modo la conoscenza del mondo della filosofia classica e di quello della teologia. In entrambi i casi si aveva a che fare con delle tradizioni millenarie, anzi con i pilastri della storia del pensiero occidentale, la quale, secondo la famosa espressione di Schelling, aveva qualcosa di *immemorabile*, nel senso che determinava in modo sotterraneo tutti i motivi emersi successivamente nel pensiero.”<sup>214</sup>

La formazione nella *Graeca* bultmanniana consente pertanto al giovane Gadamer di continuare ad avvicinarsi in modo antimoderno ai testi antichi. Tuttavia, per cercare di capire quale tipo di interpretazione faccia da sfondo all'ermeneutica gadameriana, bisognerà soffermarsi soprattutto sul particolare modo di concepire il lavoro sui testi platonici che aveva Paul Friedländer, sotto la cui guida Gadamer conseguì il titolo di filologo classico nel 1927.

Anticipiamo qui, infatti, come noi abbracciamo la tesi di Girgenti : “nell'ermeneutica platonica, già negli anni giovanili, tanta è la distanza di Gadamer dalla lettura di Natorp quanta, al contrario, è la sua vicinanza a quella di Friedländer. Detto in altri termini: se, da un lato, la lettura di Natorp puntava a una riduzione di Platone a sistema (anche se di tipo neokantiano), dall'altro, la lettura di Friedländer puntava a una visione, per così dire, esistenzialista e antisistemica di Platone stesso, fortemente

---

Essa aveva luogo ogni giovedì, se non sbaglio, nell'abitazione di Bultmann. Heinrich Schlier, Gerhard Krüger, io stesso, più tardi Günther Bornkamm ed Erich Dinkler, formavamo il piccolo gruppo che leggeva con Rudolf Bultmann i classici della letteratura greca. Non si trattava di un lavoro erudito. Uno di noi veniva *condannato* a leggere una traduzione tedesca, che gli altri seguivano sul testo greco. In questo modo abbiamo letto migliaia di pagine. A volte si sviluppava una discussione, che schiudeva prospettive più ampie. Ma Bultmann ci richiamava subito all'ordine, esortandoci a continuare la lettura. Si trattasse della tragedia o della commedia (greca), di un Padre della chiesa o di Omero, di uno storico o di un oratore- abbiamo percorso l'intero mondo antico, una sera alla settimana, per quindici anni. Di settimana in settimana, eravamo fedeli all'appuntamento, soprattutto per merito del rigore e della perseveranza di Bultmann. Incominciavamo puntualmente alle 8.15 e leggevamo fino al tocco delle 11. Bultmann era un uomo rigoroso. Soltanto dopo le 11 incominciava l'intrattenimento. “, H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, p. 32, corsivo mio.

<sup>214</sup> J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., pag. 189. Così, per il critico canadese, “non sussiste alcun dubbio sul fatto che questo ritorno ai classici, per non parlare di ripiegamento, sia stato anche una risposta alla confusione ed all'insicurezza del suo presente. Questo elemento eterno, fuori del tempo e normativo lo rinveniva in particolare nei poeti greci (Pindaro), nel Vangelo di Giovanni, nella tradizione romana della retorica (leggeva molto Cicerone), ma soprattutto negli scritti etici di Aristotele ed in prima linea nei dialoghi di Platone.” *Ibidem*, p. 190.

influenzata da Jaspers e, in fin dei conti, ricondotta alla sua origine socratica. La dottrina platonica delle Idee, per fare l'esempio più clamoroso, per Natorp è il cuore stesso del platonismo, mentre, per Friedländer, addirittura non è neanche esistita come tale, ed è stata attribuita malamente a Platone a partire da Aristotele.”<sup>215</sup>

Gadamer apprese, infatti, efficacemente quanto il dialogo platonico non fosse soltanto un espediente artistico, ma un vero e proprio motivo portante della filosofia platonica, seguendo non soltanto le lezioni ed i seminari di Friedländer, ma partecipando anche all'elaborazione del primo dei tre volumi del suo “*Graeca*”, importante libro su Platone<sup>216</sup>.

Nel 1993, a proposito dell'opera di Friedländer Gadamer si pronuncerà così:

Essa indica il cammino a colui che cerca in Platone non soltanto la sapienza di scuola, ma un modello nell'avventura del pensare come del configurare. Ha insegnato a molti, al cospetto della grande arte della dettazione dialogica platonica, per la quale Friedländer fa aprire gli occhi, - per dirlo con un famoso motto di Alfred North Whitehead – a scrivere delle «note a piè di pagina a Platone»<sup>217</sup>.

Come dice Grondin, “in generale, salta alla vista come Gadamer abbia avuto la fortuna di conoscere i suoi maestri più significativi proprio nella fase più produttiva della loro creazione: Hönigswald immediatamente dopo la pubblicazione dei suoi *Lineamenti di psicologia del pensiero*,

<sup>215</sup> Giuseppe Girgenti, *Paul Friedländer e Paul Natorp maestri di Gadamer*, in *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, n. 3-2008, pp. 43-52, p. 43. Ricordiamo che Gadamer nel 1949 accettò la chiamata ad Heidelberg come successore di Karl Jaspers, che aveva già avuto modo di conoscere ed al quale testimonierà in seguito profonda stima per l'umanità e la straordinaria capacità di “risvegliare alla vita il linguaggio” (*Sprache zum Leben zu erwecken*, *Maestri e allievi*, in H.G.Gadamer, *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, cit p. 657). Sottolineando quanto Jaspers fosse molto abile a leggere tra le righe delle traduzioni, “come un fisiognomico sa leggere dall'espressione del volto di qualcuno che parla una lingua straniera”, Gadamer ammette come “tutta la ricchezza formativa della nostra tradizione divenne vivente” grazie al contributo di Jaspers. Riconoscendo di essersi ispirato a questo grande maestro nella sua attività di conferenziere in paesi stranieri, Gadamer infatti dice: “Unire questa dote che lo stesso Jaspers ha chiamato «comunicazione» (*Kommunikation*), alla radicalità e al rigore scientifico ai quali eravamo stati educati nella nostra maniera di lavorare, ci fece riconoscere ancora una volta i nostri limiti e rappresenta la ragione per cui, accanto al grande pensatore Martin Heidegger, la prestazione spirituale di Karl Jaspers acquistò per me un proprio significato”. *Ibidem*. Cfr. anche H.G.Gadamer, *Esistenzialismus und Existenzphilosophie*, in “*Neue Deutsche Hefte*”, 28 (1981), pp. 675-688, tr.it., *Esistenzialismo e filosofia dell'esistenza*, in H.G.Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, pp. 1-12.

<sup>216</sup> “Con Paul Friedländer, che allora stava preparando la sua grande opera su Platone, leggevamo molto il grande filosofo greco”, H.G.Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., p.35.

<sup>217</sup> H.G. Gadamer, *Paul Friedländer*, in *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, Bompani il Pensiero Occidentale, Milano 2006, p. 797.

Nicolai Hartmann prima della sua *Etica*, Heidegger prima di *Essere e tempo*, Bultmann nel pieno del suo dialogo con Heidegger, dell'elaborazione delle sue visioni esegetiche complessive e dei suoi saggi programmatici degli anni '20. È stato così anche con Friedländer, e forse anche in misura maggiore, visto che gli intensi studi di Gadamer su Aristotele e Platone hanno avuto come base proprio la collaborazione molto stretta e seria con Friedländer.”<sup>218</sup>

Secondo Giovanni Reale è un fatto “per lo più sottaciuto, se non addirittura ignorato da non pochi studiosi” che “la formazione metodologica e uno dei primi germi da cui è nata l'ermeneutica di Hans-Georg-Gadamer dipendono proprio da Paul Friedländer”.<sup>219</sup>

Per Reale, infatti, occorrerebbe riconoscere “che senza il pensiero classico e Platone le sue opere, e in particolare *Verità e metodo*, risultano incomprensibili”. Inoltre, sempre secondo Reale, solitamente “non vengono spiegati il fatto e la ragione per cui Gadamer ha costituito il suo pensiero proprio sulle basi di carattere filologico acquisite alla scuola di Friedländer”.<sup>220</sup>

Per Reale, invece, quando in un'intervista per il *Sole 24 Ore*, domenica 17 settembre 2000, alla sua domanda se amasse Platone più di Hegel, Gadamer rispose: “Certamente! Anzi, Le posso dire che amo Platone non solo più di Hegel, ma anche più dello stesso Heidegger”, il Platone che Gadamer ha in mente “ha fortissime tangenze con il Platone di Friedländer”<sup>221</sup>.

---

<sup>218</sup> J.Groncin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., pp. 190-191.

<sup>219</sup> G.Reale, *Il “Platone” di Paul Friedländer: la sua importanza e la sua importanza storico-ermeneutica*, in Paul Friedländer, *Platone*, tr.it. Andrea Le Moli, Bompiani 2004, pp.VII-XLV, p.XII.

<sup>220</sup> *Ibidem*. Fra i pochissimi autori che mettono in evidenza questo punto, Reale segnala Groncin, il quale in effetti dedica diverse pagine all'argomento.

<sup>221</sup> G.Reale, *Il “Platone” di Paul Friedländer: la sua importanza e la sua importanza storico-ermeneutica*, in Paul Friedländer, *Platone*, p. XV “Si può ben dire che proprio in qualità di filologo di alta classe- Friedländer capovolge radicalmente quella tendenza assai diffusa nei filologi tedeschi dell'Ottocento di contestare l'autenticità di tutta una serie di dialoghi, tanto che, a conti fatti, sono stati ritenuti autentici solo pochissimi. Zeller elencava come dialoghi non contestati solamente i seguenti sei: Protagora, Fedro, Simposio, Gorgia, Teeteto e Repubblica. Ma dopo Zeller si è tentato di contestare anche il Protagora. Dunque, si è dubitato perfino dell'autenticità di un dialogo come il Fedone. Inoltre, anche filologi di grande fama- come Ueberweg, Schaarschmidt e Windelband- hanno negato l'autenticità del Parmenide, ossia del dialogo più studiato dai Neoplatonici”. *Ibidem*, p. XXIV

Ora, se per quanto riguarda la presenza di Platone in *Verità e metodo* le tesi degli interpreti di Gadamer sono state in realtà discordanti<sup>222</sup>, è sicuramente vero che il ruolo giocato dai dialoghi platonici nel complesso della filosofia gadameriana sia fondamentale.

Basterebbe leggere, in effetti, questa pagina gadameriana per fare luce sul legame fortissimo intrattenuto dal filosofo tedesco con Platone, che sicuramente venne accentuato dagli insegnamenti friedländeriani:

Così, più che i grandi pensatori dell'Idealismo tedesco, hanno impresso un segno su di me i dialoghi platonici, che mi hanno sempre accompagnato. Essi sono una compagnia del tutto particolare, per quanto noi, ammaestrati da Nietzsche e da Heidegger, possiamo avvertire come un limite la pregiudiziale della concettualità greca, che regna da Aristotele fino a Hegel e alla moderna logica, come un limite al di là del quale le nostre domande restano senza risposta, e le nostre intenzioni insoddisfatte. Bisogna però riconoscere che l'arte platonica del dialogo ha prevenuto anche questa parvenza di superiorità, che noi crediamo di possedere, quali eredi della tradizione greco-cristiana. Certamente è stato proprio lui, con la matematizzazione della fisica e l'intellettualizzazione di quel che chiamiamo etica, a porre le basi della concettualità metafisica della nostra tradizione. Ma egli ha al tempo stesso limitato mimeticamente tutte le sue asserzioni, e come Socrate sapeva fare con la sua solita ironia con i suoi partner del dialogo, così Platone deruba anche il lettore della sua propria parvenza di superiorità tramite l'arte della poesia e del dialogo. Filosofare con Platone, non criticare Platone: questo è il compito. Criticare Platone forse è altrettanto ingenuo che rimproverare Sofocle di non essere Shakespeare. Questo suona paradossale, ma solo per colui che è cieco rispetto alla rilevanza

---

Reale si sofferma, in particolare, su *Alcibiade maggiore, Ipparco, Teagete, Ippia minore*, sottolineando come Friedländer "ha fatto ciò che nessun altro è riuscito a fare con la stessa intensità: ha evidenziato numerosissime tangenze dei vari dialoghi tra di loro, ha indicato tutta una serie di richiami incrociati, mostrando davvero - per usare la sua stessa metafora - come l'insieme degli scritti platonici sia come un sistema stellare, e ha cercato di riprodurre in modo magistrale le caleidoscopiche figurazioni che esso assume e le sue luci e controluci che si incrociano". *Ibidem*, XXVII. Scrive, infatti, Friedländer: "Concepire l'opera di Platone come un sistema stellare, su cui nessuna luce nessuna forza può essere trascurata", P.Friedländer, *Platone*, op.cit., p.190

<sup>222</sup> Mentre Reale insiste molto nella centralità di Platone nell'opera gadameriana del 1960, come appare evidente nell'introduzione italiana di *Verità e metodo*, bisogna infatti ricordare che ad altri Gadamer sembrò un aristotelico. (Cfr. O.Pöggeler, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Freiburg-München, Alber 1994) Sull'argomento ritorneremo più avanti, sottolineando, lo anticipiamo qui, come per noi l'obiettivo di *Verità e metodo* sia fondamentalmente quello di salvare le scienze dello spirito, e Platone - nei confronti del quale, anzi, viene compiuto un parricidio fondamentale, contrapponendo il valore fondamentale dell'estetica - finisca con il non avere una funzione determinante più di quanto non l'abbia Aristotele, ad esclusione, certamente, della dialogica socratica che fa da base alla "logica di domanda e risposta", modello della nuova coscienza ermeneutica proposta da Gadamer, e del rilievo fondamentale della "metafisica del bello" su cui Gadamer si sofferma nelle ultime pagine del suo capolavoro.

dell'immaginazione poetica. – Certo bisogna prima imparare a leggere mimeticamente Platone. *Nel nostro secolo è stato fatto qualcosa del genere, in particolare da Paul Friedländer*<sup>223</sup>.

Oltre a questa formidabile capacità di rendere vivo Platone, altre due lezioni risultano indispensabili in questi anni, la prima delle quali è quella che lo stesso Gadamer riconosce nel ricordo dei seminari di Friedländer:

Friedländer preferiva impartire il suo insegnamento attraverso il seminario, come pure era sua consuetudine sostenere con acribia l'autenticità di opere o versi sospetti. Della sua fatica si sentiva ripagato abbondantemente se ogni tanto qualcuno si dichiarava convinto delle sue argomentazioni. Da Friedländer si imparava soprattutto quanto sia difficile dimostrare l'inautenticità di un'opera e come abbia ragione Hegel quando dice : «Gli argomenti sono a buon mercato come le more». Non è certo che le argomentazioni di Friedländer rendessero più autentici i testi, attestano però, pur nella loro esagerazione, come da lui si imparasse in maniera incomparabile a *disciplinare il proprio senso linguistico, quell'orecchio interno cioè, senza il quale non è possibile, in generale, alcun giudizio letterario.*<sup>224</sup>

L'altra lezione fondamentale che Gadamer acquisirà anche frequentando la *Graeca* di Friedländer riguarda la centralità che nel mondo antico assume la retorica, che già le letture aristoteliche offerte da Heidegger avevano, come abbiamo visto, messo al centro dell'analisi fenomenologica, e che diventerà per Gadamer un criterio d'analisi indispensabile per la valutazione complessiva del mondo greco, capace di evidenziarne la radice più *comunitaria*:

Io mi accorsi che gli studi condotti fino ad allora, che mi avevano portato attraverso vari campi, in particolare attraverso la letteratura e la storia dell'arte, e anche attraverso lo stesso terreno della filosofia antica, in cui avevo scritto una dissertazione, non erano buoni a nulla. Così iniziai un nuovo studio pianificato della filologia classica (sotto la guida di Paul Friedländer, in cui, oltre ai filosofi greci, mi attirò il

---

<sup>223</sup> H.G.Gadamer, *Selbstdarstellung*, in Id., *Verità e metodo 2*, op.cit., pag. 486.

<sup>224</sup> H.G. Gadamer, *Maestri e compagni*, op.cit., p.35

poeta allora illuminato da un Hölderlin ridivenuto accessibile, Pindaro), e della retorica, di cui capii allora *la sua funzione complementare per la filosofia*, e che mi ha accompagnato fin nella elaborazione della mia ermeneutica filosofica.<sup>225</sup>

Nella sintesi autobiografica che Gadamer fa di questo delicato passaggio della sua formazione a cui ci stiamo riferendo, emergono pertanto delle differenze con Heidegger di non poco conto, sulle quali insisteremo nel corso del nostro lavoro.

Ma già fin d'ora si può dire che se, come scrive Reale, “per lo più Gadamer viene considerato un heideggeriano”, il contributo che rappresenta l'interpretazione di Friedländer per la lettura complessiva di Platone e la sua *socratizzazione* di cui parleremo più avanti si rivelerà decisivo per consentire a Gadamer di sviluppare una concezione della greicità e della stessa *età della techne* molto differente rispetto a quella elaborata da Heidegger.

Concordiamo, perciò, con quanto scrive Donatella Di Cesare, ossia che “la via della filologia classica fu per Gadamer la via dell'emancipazione da Heidegger”<sup>226</sup>, perché fu lo stesso Gadamer ad ammettere di aver cercato nella filologia un terreno entro cui sviluppare una propria autonomia:

Sono diventato filologo classico perchè sentivo che la sua [di Heidegger] superiorità intellettuale mi avrebbe sopraffatto se non avessi trovato un terreno mio, in cui sentirmi a mio agio come e più di lui<sup>227</sup>.

Tuttavia, vorrei sottolineare, intanto, che Gadamer non si converte affatto alla filologia friedländeriana, immaginando di aver chiuso i suoi conti con la fenomenologia di Heidegger, che sperava di poter, invece, riaprire quanto prima:

---

<sup>225</sup> *Selbstdarstellung*, p.464.

<sup>226</sup> D.Di Cesare, *Gadamer*, op.cit., p.21

<sup>227</sup> H.G.Gadamer, *Maestri e compagni...*, op.cit., p. 130.

La mia partecipazione ai seminari di Friedländer- ricorderà Gadamer- era all'insegna del grande impegno. Ammiravo il suo sentimento della lingua e ne avrei pure voluto portare via un pò per me. *Comunque ero uno studente molto frettoloso, poichè dopo il mio dottorato aspiravo, in una veduta più ampia, all'abilitazione nella disciplina della filosofia.* Così conclusi i miei studi filologici dopo pochi anni per raggiungere questo scopo ulteriore<sup>228</sup>.

Inoltre, dalla corrispondenza mantenuta anche in questi anni con Heidegger, si evince come Gadamer cercasse di elaborare, grazie ad un confronto critico con il maestro, una differente concezione di far parlare i testi ed entrare in vivo dialogo con essi, senza lasciarsi assorbire del tutto neppure nel modo in cui lavorava Friedländer.

Nella lettera del 17 aprile del 1929 ad Heidegger, in cui Gadamer racconta che "Friedländer ha creato una consuetudine molto bella: una «Graeca juniorum», che ha lo stesso oggetto dell'altra «Graeca»"<sup>229</sup>, il giovane studente prosegue denunciando l'insufficienza "dialettica" di Friedländer, il quale, nella discussione con i suoi pochi uditori, "accoglie soltanto a metà le obiezioni sensate, senza metterle a confronto seriamente con la propria tesi".

---

<sup>228</sup> Con Friedländer, comunque, i legami non si interruppero, se non a causa del congedo di Friedländer dalla Germania, definito da Gadamer "indimenticabile".

"Dev'essere stato a Berlino – racconta Gadamer- che si svolse il nostro reciproco congedo. Aveva le lacrime agli occhi, e come in alcuni altri casi per me non era certo diverso. Non ci fu concesso di rivederci. Quando, nel 1969, ero negli USA per la prima volta, ho rivisto sua moglie e sua figlia, e scambiando vecchi ricordi la figura di questo studioso e uomo degno di nota si è stagliata nuovamente in me nel segno della gratitudine", H.-G. Gadamer *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, Bompiani, Milano 2006, p. 797.

<sup>229</sup> Cfr. H.G.Gadamer, *Caro professor Heidegger*, cit.. "Quest'inverno era l'*Alceste* di Euripide, il più importante partecipante nei juniores è Fahrner, l'unico che, nonostante la cattiva conoscenza del greco, dà un contributo positivo grazie alla sua disinvoltura e libertà da pregiudizi, e d'altro lato con un impulso alla disputa che mi sembra molto opportuno. L'immagine di Fahrner è naturalmente determinata in modo essenziale dalla letteratura tedesca, ma tutta la preparazione dogmatica non può tuttavia sostituire il senso per il valore autonomo del discorso presso i Greci. Così, nonostante tutto il «paganesimo», Fahrner stesso sortisce talvolta un effetto altamente moderno e morale-psicologico. (Gli altri partecipanti sono: Rohde, Neuffer (allievi di Jacobsthal), ed il lettore di francese Schmidt, le cui traduzioni sono altamente istruttive nel mostrare come il genio della lingua francese sia esatologico, ma anche latinizzato). Nella *Graeca* per i più anziani è presente anche Frank e sembra qui, in modo analogo che nel seminario, non retrocedere dinanzi a nessuna esagerazione, se inattesa e ricca di spirito. Lei conosce Frank, ma difficilmente da questo lato come i suoi uditori. In queste esagerazioni e nella mancata attenzione ad ogni limite metodologico è implicito pur sempre e di nuovo qualcosa di analogo ad un «metodo». Per lo più tutto si aggiusta da sé perché Frank esagera costantemente su tutti i fronti. Ma Friedländer stesso non è in grado di rimettere a posto le cose. Lo lascia fare agli uditori. Lei può capire che questo metodo è attuabile meglio a lezione che nelle esercitazioni, nelle quali l'obiezione dovrebbe costringere ad impegnarsi con più precisione. Ma anche qui Friedländer accoglie soltanto a metà le obiezioni sensate, senza metterle a confronto seriamente con la propria tesi. Ciò è particolarmente infruttuoso nei confronti dei pur arruginiti cavalieri provenienti dal Suo arsenale, che sono rimasti qui. Krüger ed io eravamo nel seminario, ed in quest'aria pacifica ci siamo dovuti contenere molto".

E le intenzioni di Gadamer di muovere una critica mirata e che si rivelerà fondamentale per il suo inserimento- straordinariamente precoce- nella cerchia dei filologi, traspaiono già in una preziosa lettera del 24 settembre 1925 ad Heidegger:

Ho studiato le *Divisiones* che ci sono state tramandate in Diogene Laerzio e nel *Codex Marcianus* e, da quel momento, sono ancora più certo dell'impressione avuta sinora: vale a dire che la filologia odierna è testimonianza di una forte sopravvalutazione dello scritto (e tanto più di quel che è trasmesso)- rispetto agli elementi dell'insegnamento personale e soprattutto di un insieme fatto di dottrina, concetto e parola che non possa più riferirsi ad alcuna personalità. Reinhardt dice ad un certo punto nel *Posidonio* molto giustamente: quando si vuol versare troppa acqua in una fonte, si finisce per versarla tutta fuori. Ma poter dimostrare con il dito puntato sul testo ha per l'appunto un che di seducente- che l'attività filologica non spinga necessariamente a questa parzialità?<sup>230</sup>

Queste sono pagine fondamentali che mettono in luce la voglia di Gadamer di sodalizzare con Heidegger nella necessità, profondamente avvertita, di spezzare il consueto modo di accostarsi ai Greci, adottando quel modo fenomenologico che i filologi, e perciò lo stesso Friedländer, dal momento che restano troppo vincolati alla fedeltà alla parola scritta, ignorano quanto possa condurre ad una vera e propria rivoluzione filosofica.

---

<sup>230</sup> E prosegue: "Ho studiato il *Protrettico* di Giamblico e ho tentato di approfondire l'intera sfera di questioni filologiche che quest'opera pone. Mi si è offerta così l'occasione, giunta molto a proposito, di stabilire in alcuni punti una connessione con i miei precedenti studi platonici (ad esempio con l'*Eutidemo* che, come Schleiermacher ha osservato giustamente, anticipa non solo il *Politico*, ma anche alcune questioni centrali del *Sofista*). Se si passano in rassegna, una per una, le costruzioni di Jaeger, si finisce purtroppo per trovarsi spesso nell'atteggiamento sterile dello scettico. La formula del *non liquet* si può applicare in molti punti con grande efficacia. Ma nel complesso la posizione di Jaeger è quasi inattaccabile perché si presenta come una costruzione talmente autonoma che ha finito per slegare la propria esistenza dalla sorte dei suoi mattoni. Il concetto di «sviluppo» è qui una sorta di passe partout: vincolate da questo compito più «nobil», si fanno incontro, a ogni piè sospinto, anticipazioni della specie più pericolosa, per lo più concetti che possono essere giusti, ma che acquistano subdolamente una forza di persuasione solo perché si accordano nel modo più innocuo con il quadro complessivo. L'esame dei singoli mattoni di questo edificio comporta un lavoro molto meticoloso: quello di scioglierli, cioè, dal ruolo cementato che svolgono per il tutto e di vederne quel che possiedono di omogeneo- parola, questa, assunta nel significato di "punto di partenza" e di «base». *Protrettico*, etica originaria: tutto questo è già così graduato che non è quasi più possibile separare il contesto e il peso della ricerca, valorizzata qui dal risultato, ovvero dalla capacità di contribuire allo «sviluppo». In questo Jaeger non sembra diverso da Wilamowitz nel suo Platone (solo molto più cauto, ma proprio perciò molto più raffinato): con cura vengono trattati tutti i punti di partenza della ricerca, tutte le questioni aperte, nonché tutta la mole enorme di quel che non è più possibile conoscere. Il patrimonio più certo della scienza viene esposto allo stesso titolo della congettura più personale. Non so che farci: neppure Jaeger è esente del tutto dal rimprovero di dare sempre per dimostrato molto più di quel che riesce poi effettivamente a provare." *Ibidem*, pp.49-50.



“Quando si vuol versare troppa acqua in una fonte, si finisce per versarla tutta fuori”, scrive Gadamer, ricordando il pericolo, riconosciuto da un filologo acuto della statura di Reinhardt<sup>231</sup>, insito nell’ approccio di chi si lascia andare a troppe interpretazioni, smarrendo la voce dell’autore. Ma d’altronde, quanto più si cerca di restare aderente al testo ricostruendo con le parole dello stesso autore il suo pensiero, tanto meno si lascia effettivamente parlare l’opera e si rischia di irrigidirla, quasi ritenendola un possesso di cui poter disporre a modo proprio, senza cercar di rivendicare la legittimità stessa dell’interpretazione, a partire dalla pari *storicità* che inerisce tanto all’*interpretandum* quanto all’interprete.

Come potere trovare, perciò, la strada interpretativa che consenta alla lingua greca di tornare a parlare, rivelando la prossimità con il mondo contemporaneo, cui ha ancora molto da dire?

Questo è il principale sfondo problematico entro cui Gadamer elaborerà la sua “Etica dialettica”, di cui ci occuperemo nel prossimo capitolo.

Tuttavia, prima di analizzare quel primo, fondamentale traguardo delle riflessioni del giovane filosofo tedesco, occorre soffermarsi ulteriormente sulla fecondità di questi anni d’interruzione del rapporto con Heidegger. Ci sembra abbia, infatti, pienamente ragione Di Cesare nel sottolineare come soltanto con Friedländer, Gadamer sia divenuto consapevole di quelle “sue capacità scientifiche che, alla fine, hanno riscosso il riconoscimento di Heidegger e lo hanno condotto ad una veloce abilitazione.”<sup>232</sup> La prova tangibile di questa ritrovata consapevolezza è, infatti, il saggio “*il Protrettico aristotelico e la considerazione dell’etica aristotelica secondo la storia dello sviluppo*”, concepito originariamente

---

<sup>231</sup> Tra i filologi fondamentali nel successivo percorso gadameriano, è importante ricordare infatti soprattutto il francofortese Karl Reinhardt (1886-1958), conosciuto da Gadamer a Naumburg e con il quale sarà collega a Lipsia (1942-1946) e a Francoforte (1947-1949). Cfr. Karl Reinhardt, *Akademisches aus zwei Epochen: 1. Wie ich klassischer Philologe wurde. 2. Nach 1933* (1960). Sulla posizione di spicco nella filologia del XX secolo, cfr. José S.Lasso de la Vega, *Karl Reinhardt y la filología clásica en el siglo XX*, 1983.

<sup>232</sup> D.Di Cesare, *Alle origini dell’ermeneutica*, in H.G.Gadamer, *Caro professor Heidegger...*, op.cit., pag.25.

come un elaborato per l'ammissione al seminario superiore di Friedländer, e pubblicato nel 1927 su una rivista filosofica<sup>233</sup>.

A giudizio di Gadamer, infatti, Jaeger non avrebbe colto lo *skopos* del *Protrettico*, che è quello di spronare, *protreptein*, indurre a fare filosofia, misurandosi con quest'ultima nel suo complesso, senza sviluppare, dunque, un punto di vista personale aristotelico, a partire dal quale sarebbe possibile rintracciare dei requisiti utili a fare chiarezza sulla linea genetica della produzione filosofica dello Stagirita.

Il testo ebbe un riconoscimento tale che per Gadamer si rivelò più importante della stessa *Etica Dialettica*, contribuendo, immaginiamo, a far sentire il giovane Gadamer finalmente all'altezza delle aspettative heideggeriane:

Ho potuto portare a buon termine la mia carriera di filologo classico in quanto allora mi capitò di ingaggiare una polemica con Werner Jaeger e la Scuola di Berlino; polemica che, peraltro, Jaeger considerò con molta benevolenza. Alla fine ho avuto anche la soddisfazione di aver ragione, benchè questo sia emerso molto più tardi. Le mie tesi di allora sullo sviluppo dell'etica aristotelica sono oggi generalmente riconosciute e ritenute valide, ma a quel tempo Jaeger era d'opinione diversa<sup>234</sup>.

Non approfondirò questo interessante versante più squisitamente "filologico", ma, come mostra la critica a Jaeger e sarà poi una costante dell'ermeneutica gadameriana- si pensi, ad esempio, alla lettura gadameriana dei frammenti eraclitei<sup>235</sup>-, va evidenziato come la *sensibilità filologica* avrà un peso in Gadamer sempre essenziale, giacchè proprio la *differenza ed irriducibilità* di un genere letterario all'altro rende necessario un "intervento ermeneutico", ogni volta diverso, da parte dell'interprete.

---

<sup>233</sup> [Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichte Betrachtung der aristotelischen Ethik (1925), GW 5, 164-186].

<sup>234</sup> Intervista H.G.Gadamer "Il mio contributo all'ermeneutica" 20-1-1988.

<sup>235</sup> Gadamer si occuperà in realtà tardivamente del filosofo greco: *Vom Anfang bei Heraklit* è del 1974, poi intitolato *Zur Überlieferung Heraklits* e poi nel 1990, rielaborazioni di due letture del 1988, *Heraklit und Hegel e Heraklit-Studien* e si trovano tutti in .H.G.Gadamer, *Eraclito. Ermeneutica e mondo antico*, Donzelli 2004. Cfr. anche *Goethe e Eraclito, in La responsabilità del pensare, cit., pp.261-265*, saggio che è, in realtà, più un commento all'inno *Prometeo* di Goethe.

Ed è proprio qui che si rivela la peculiarità specifica di Gadamer, la sua- come scrive Grondin- “indole ermeneutica naturale”, una “recettività per la dimensione retorica del senso, per il suo *vouloir dire*, che resta sempre dietro ciò che è stato espresso”, qualcosa che, a giudizio di Grondin, Gadamer non avrebbe ereditato dall’ermeneutica dell’esistenza di Heidegger, quanto piuttosto dalla fitta rete di stimoli che traeva “dai seminari dello stesso Heidegger, dalle esercitazioni di Friedländer sulla forma dialogica in Platone, ma anche dall’insistenza di Bultmann nei confronti dei generi stilistici degli Scritti Sacri”<sup>236</sup>.

Un’altra caratteristica fondamentale dell’ermeneutica gadameriana, che più che dipendere da questa stessa miscela di contributi alla sua formazione, il filosofo tedesco erediterà interamente da Hegel, è poi, come si vedrà, quella di non radicalizzare mai la distanza delle voci di un mondo che presenta fortissime consonanze, com’è quello greco, cornice entro cui si svolgono tanto il dialogo tra Platone ed Aristotele, quanto quello tra Eraclito e Parmenide.

Studiare gli autori singolarmente, senza sottolineare il contesto complessivo che lega le loro ricerche in uno stesso orizzonte, non soltanto storico, ma persino *teoretico*, risponderebbe per Gadamer ad una separazione forzata, di cui ci si può avvalere utilmente in modo didattico, ma che poco dice, a parere del filosofo tedesco, dell’autenticità della comprensione di quello “spirito comune”, che solo Hegel parrebbe aver rimarcato correttamente nei suoi studi greci.

Può pertanto dirsi che la scelta gadameriana di fare filologia per tre anni - sia pur, come abbiamo visto, con la fretta di chi vuole tornare a fare filosofia- , da un lato si sia rivelata una scelta *utile* per l’affermazione personale del giovane Gadamer, che, sostenuto da Friedländer in un confronto più *puro* con la lingua greca, osa persino “sfidare” un grandissimo studioso, considerato, specie in quel periodo, un vero e

---

<sup>236</sup> J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., p. 195.

proprio “mostro sacro” nell’ambito della filologia classica, come Werner Jaeger; e dall’altro sia stata una scelta dalle implicazioni molto feconde per quella lettura di Platone e dei Greci nel loro complesso che, d’ora in poi, consentirà a Gadamer di trovare un terreno proprio, sul quale difficilmente Heidegger si sarebbe potuto misurare con pari destrezza ed “originalità” .

Nonostante le intenzioni di trovare una strada d’accesso fenomenologica ai Greci, in modo da riappropriarsi delle domande originarie, accomuni – almeno per adesso- Heidegger e Gadamer, le finalità del loro ritorno ai Greci, infatti, si comincia a capire forse già meglio ora come non potranno seguire, perciò, un percorso simile. Ciò che ha in mente Gadamer e che può cominciare a dirsi sia da ritenere come una delle fondamentali cause dello scivolare della fenomenologia verso quell’ermeneutica che conosciamo da *Verità e metodo*, è ben diverso da quel che avrebbe condotto Heidegger ad additare in Platone ed Aristotele i padri incriminati della logica di dominio di cui sarebbe stata succube l’intera tradizione occidentale.

Se la concentrazione e l’approfondimento del mondo greco portato avanti alla scuola di Friedländer non nascono, quindi, affatto in opposizione ad Heidegger, molto differente sarà il *modo di guardare* adottato dal maestro e dall’allievo nel rivolgersi agli antichi. Come scrive Gadamer, infatti:

Nel frattempo avevo ripreso lo studio della filologia classica, che sentivo indispensabile, ed ero tornato a occuparmi del pensiero antico, anche per oppormi alla barbarie demagogica che si stava diffondendo sulla cultura tedesca. *Non c’era ancora, in quell’orizzonte di pensiero, alcun primato dell’autocoscienza, e tuttavia l’intero universo della natura e dell’anima si squadernava davanti agli occhi curiosi dell’uomo greco.* Il fatto poi che il pensiero di Heidegger si rivolgesse più tardi alla critica del logocentrismo greco- e anche stavolta con la radicalità estrema che lo distingueva-, al punto da scoprire in esso la prefigurazione del moderno soggettivismo, *non mi impedì di sentire il fascino della filosofia greca nel suo insieme, e*

*non solo di quella presocratica.* Non fu un caso se nel 1928 aprii il mio primo corso universitario con una lezione inaugurale sul ruolo dell'amicizia nell'etica filosofica.<sup>237</sup>

Il mondo greco che per Heidegger è un ambito ricco di stimoli per potere osservare criticamente il presente e che più avanti sembrerà offrire, almeno nei suoi inizi presocratici, un'alternativa fondamentale per concedere al pensiero di liberarsi dall'"imbarazzante dialettica", rimarrà invece per Gadamer un mondo da cui potere continuare ad attingere nel suo insieme, perché capace complessivamente di restituire alla contemporaneità ciò che il soggettivismo moderno rischia incessantemente di sottrarre alla cultura contemporanea europea, la cui decadenza può essere contrastata, per Gadamer, anche, se non soprattutto, sforzandosi di non smarrire le radici greche.

A questo proposito, così si esprime Gadamer:

Nel complesso io debbo a questi studi il fatto che mi resi sempre più difficile questa potente identificazione con Aristotele alla quale il pensiero di Heidegger ci invitava. *Che nel prendere coscienza dell'alterità dei greci si potesse stare dalla loro parte, nel loro esser altro scoprire verità che forse erano perdute, forse ancor oggi attive in un modo non ancora superato, divenne il motivo ispiratore, più o meno cosciente, dei miei studi.* Poiché nella interpretazione heideggeriana dei greci c'era un problema che, a partire da *Essere e tempo*, non mi abbandonò più. Certo era allora possibile, per le intenzioni di Heidegger, correlare al concetto esistenziale di "esserci" (*Dasein*), come suo concetto contrario o come un estremo derivato, il puro esser-presente (*Vorhandenheit*), senza differenziare tra il concetto greco di essere e l'«oggetto della concettualizzazione scientifico-naturale». Ma in ciò era insita una provocazione, e io la seguii fino al punto da approfondire, sull'impulso di Heidegger, la fisica aristotelica e la nascita della scienza moderna, in special modo Galilei.<sup>238</sup>

---

<sup>237</sup> H.G.Gadamer, "Il compito della filosofia", saggio incluso in Id., *L'eredità dell'Europa*, trad. it. di F. Cuniberto, Torino, Einaudi, 1991, pp.137-138, corsivo mio.

<sup>238</sup> H.G.Gadamer, *Verità e metodo 2*, op.cit., pp. 464-65.

Si può dunque dire che Gadamer tragga già da questi dieci anni marburghesi tutto l'armamentario teoretico ed "ermeneutico" del quale si servirà per portare avanti le sue ricerche non soltanto su Platone ed Aristotele, sforzandosi di restare in equilibrio tra filologia e fenomenologia, pur essendo determinato nel seguire certe *provocazioni* importanti di Heidegger, che affronterà da un altro punto di vista, permanentemente legato al mondo umanistico e ad un indispensabile rigore filologico.

Il caos esistenziale, storico e filosofico di questo primo decennio di dura formazione viene, perciò, governato da Gadamer grazie ad una saldatura filosofica che è soprattutto Heidegger a spingere perché emerga, con una rigidità che può anche avere generato inizialmente il tormento nell'allievo di poter deludere il maestro, non conquistando la sua piena fiducia, ma che, in ogni caso, ha costituito uno stimolo essenziale per la composizione del *kosmos* gadameriano.

Così, anche se nessun *kosmos* può venire cristallizzato, come se fosse una vetta raggiunta in modo definitivo, a me sembra che questo sia un punto di arrivo fondamentale, a partire dal quale soltanto lo stesso sapere ermeneutico gadameriano teorizzato in *Verità e metodo* può essere compreso e che risulta indispensabile tenere presente per affrontare l'interpretazione dell'*Etica dialettica*.

Proprio perché il quadro dell'apprendistato gadameriano è così denso di suggestioni, in realtà lo stesso "bivio tra filosofia e filologia"<sup>239</sup> di cui parla Girgenti, che si aprì all'indomani del conseguimento del titolo di filologo nel luglio del 1927, è un bivio che è destinato a non sciogliersi

---

<sup>239</sup> "Nel 1927, all'esame di stato per l'insegnamento superiore, Gadamer si ritrovò come commissari sia Friedländer che Heidegger e a quel punto si trovò di fronte al bivio tra filologia e la filosofia; era deciso a proseguire l'abilitazione in filologia con Friedländer, ma, giusto il giorno dopo l'esame, Heidegger gli scrisse una lettera dal tono perentorio in cui lo invitava ad abilitarsi con lui in filosofia; Gadamer non seppe dire di no, e dal 1928 iniziò la stesura di quella che sarebbe poi stata l'*Etica dialettica di Platone*. Nello stesso anno, cioè nel 1928, usciva il primo volume del Platone di Friedländer, che nella Prefazione ringraziava esplicitamente sia Heidegger sia Gadamer per gli stimoli e i suggerimenti ricevuti. Gadamer si abilitò, quindi, con Heidegger nel 1929, e negli anni immediatamente successivi divenne docente a Marburgo, insieme a Löwith e Krüger, mantenendo la stretta collaborazione con Friedländer che sempre più lo convinceva che l'interpretazione di Platone, formulata da Heidegger, era troppo dipendente da Aristotele." Giuseppe Girgenti, *Paul Friedländer e Paul Natorp maestri di Gadamer*, in *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, n. 3-2008, pag. 48.

mai, come dimostra la difficoltà di chi interpreta il pensiero di Gadamer nel collocarlo in una posizione netta, additandolo ora come filosofo, ora come filologo o come umanista, perché egli è sempre tutte queste cose insieme. Ed in fondo è proprio questa la dimensione mediana dell'ermeneutica gadameriana, che ricava dalla dialettica che Platone presenta nel *Filebo*, la capacità di spingersi nel *mezzo* dell'esistenza, cercando la "pienezza dell'essere", senza tradire mai la "verità della parola"<sup>240</sup>.

Vorremmo concludere questa lunga ricostruzione della formazione gadameriana, ricordando le parole spese da Gadamer in memoria di Max Kommerell<sup>241</sup>, un poeta molto caro al filosofo tedesco che, dopo la partenza di Heidegger da Marburgo, diventerà una delle figure più influenti nella sua vita spirituale:

Nel mondo moderno, infatuato dallo spirito della giovinezza, questo è il passo più difficile nell'evoluzione interiore, passo che molti, portati dall'onda della giovinezza fin dentro la vecchiaia, mai riescono a compiere veramente: il diventare adulto. Perciò ora si tratta di recuperare tutti i valori ignorati da questo mondo: *la misura*, il permanente, l'eterno. Tutto ciò acquista la sua forza solo quando incominciano ad attenuarsi l'ebbrezza dell'unione illusoria e il senso illimitato di forza che essa infonde.

«Questa è infatti la vanità della giovinezza:

*Vuole ciò che la forma*

*Con il proprio sangue, invece*

*Che dal di fuori»*.<sup>242</sup>

---

<sup>240</sup> Titolo di un lavoro del 1971 [ *Von der Wahrheit des Wortes*, testo letto ad un convegno internazionale svoltosi all'Università di Toronto nel 1971 e pubblicato solo nel 1993 in *Gesammelte Werke* 8, pp. 37-57, tr. it *La verità della parola*, in *Linguaggio*, pp. 18-41] ma argomento polemico e decisivo nei confronti di Platone di cui parla Gadamer già in *Verità e Metodo* e su cui torneremo nell'ultimo capitolo.

<sup>241</sup> Max Kommerell, autore di *Il poeta come guida nel classicismo tedesco* è stato conosciuto da Gadamer in un momento di doloroso distacco dalla *setta* di George. Durante la guerra, Gadamer ha anche stabilito una relazione tra lui e Heidegger. Cfr. Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., p.233.

<sup>242</sup> H.G.Gadamer, *Ricordi di Max Kommerell*, in Id., *Maestri e compagni*, p.82: "L'esempio di Max Kommerell comunque stava a dimostrare che un talento realmente grande non può venire ostacolato neppure dai rigidi canoni del mondo di valori georgiano, che al contrario possono aiutarlo a svilupparsi e ad elevarsi a cose grandiose. *Del resto, qualsiasi disciplina non esiste che per coloro che, crescendo in essa, sono capaci di superarla?*" *Ibidem*, p.76,

Nelle parole di Gadamer, ed ancor di più in quelle della poesia di Kommerell, ci sembra che venga perfettamente racchiuso il significato di quelle atroci, seppur frequentemente smussate nel ricordo da adulti, difficoltà, che ogni giovane è costretto a vivere, ponendosi in lotta con tante forme di chaos e restando fedele all'urgenza di comporre, senza aver mai garanzia di riuscirci, un kosmos, la cui complessa genesi nel caso di Gadamer abbiamo tentato di ricostruire in questo lungo capitolo.



## CAPITOLO II

### GADAMER E IL *FILEBO*. L'*ETICA DIALETTICA* DI PLATONE

*“ma al centro dei miei studi restava Platone.  
Il mio primo libro in proposito,  
L'etica dialettica di Platone, venuto fuori  
dallo scritto per la libera docenza,  
era in realtà un libro su Aristotele rimasto interrotto.”  
(H.G.Gadamer, Autocritica, Verità e e metodo 2)*

*“La lingua risuscita quando viene sfidata.  
Muore là dove non può pensare-con altri”  
(H.G.Gadamer, Prefazione all'edizione italiana dell'Etica dialettica)*

#### 1) La scelta del Filebo. Un lavoro incompiuto

In un appunto inedito del 22 gennaio 1939, riportato da Gnoli e Volpi, Heidegger annotò come Gadamer fosse “l'unico a dominare veramente la filosofia antica, la quale è e rimane l'*alpha* e l'*omega* dell'educazione filosofica”<sup>1</sup>.

Della grande capacità di “padroneggiare” – o, sarebbe meglio dire, *dialogare con* – i testi antichi, può dirsi fosse ben consapevole lo stesso Gadamer, il quale non soltanto giudicò gli studi sulla filosofia greca “la parte migliore e più originale” della sua attività filosofica<sup>2</sup>, ma li additò come “la migliore illustrazione” delle sue idee “nel campo della filosofia ermeneutica”.

Seguendo perciò le indicazioni del filosofo tedesco, tenterò qui di dimostrare che il sapere ermeneutico di Gadamer si costituisce intorno ad un concetto greco di “misura” che è centrale soprattutto nel primo lavoro

---

<sup>1</sup> Antonio Gnoli e Franco Volpi, *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani, 1996, pag. 63.

<sup>2</sup> H.G.Gadamer, *Prefazione all'edizione italiana*, in Id., *Studi platonici*, 2 voll., trad. it. di G. Moretto, Marietti, Casale Monferrato 1983 -1984vol. 1, pag. XI.

sul *Filebo* platonico, l'*Etica dialettica*<sup>3</sup>, ossia la tesi alla libera docenza maturata con Heidegger a Marburgo nel 1928.

All'indomani dell'Esame di Stato in filologia classica, sostenuto brillantemente il 20 luglio del 1927, Gadamer ricevette "una breve, concisa quanto perentoria lettera di Heidegger", che lo esortava ad affrettare i tempi della sua abilitazione in filosofia.<sup>4</sup> Heidegger sapeva che avrebbe, infatti, presto sostituito Husserl a Friburgo, ed effettivamente partì ad ottobre del 1928. Come scrive Grondin, Gadamer "non ha potuto nemmeno opporre una qualche resistenza all'invito. Alla fine dell'aprile del 1927 era uscita l'opera principale di Heidegger, *Essere e tempo*, con la quale si era collocato, se non confermato, nel rango di filosofo più importante del tempo. Molti suoi allievi non li aveva abilitati, e di fronte all'imminente partenza per Friburgo, ciò significava: ora o mai più".<sup>5</sup>

Mentre l'interesse di Heidegger per Platone cominciò con il corso sul *Sofista* del 1924-24, per quanto persistente, non fu mai, come rivelerebbero alcune lettere di Heidegger ad Hannah Arendt<sup>6</sup>, pienamente soddisfacente, forse per un eccessivo appiattimento della

---

<sup>3</sup> Pubblicata nel 1931, dal titolo *Platos dialektische Ethik*, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1931, tradotta in "Etica dialettica. Interpretazioni fenomenologiche del Filebo", in H.G.Gadamer, *Studi platonici*, trad. it. di G. Moretto, Marietti, Casale Monferrato 1983 -1984, vol. 1, pp. 3-184.,

<sup>4</sup> "È di nuovo una svolta nella vita di Gadamer e di nuovo impressa da Heidegger che deve essere rimasto colpito non solo dall'esame, ma anche e soprattutto dall'autonomia conquistata dal suo allievo." Di Cesare, *Caro professor Heidegger*, pag. 38

<sup>5</sup> "Poiché anche Krüger e Löwith- continua Grondin- hanno preso l'abilitazione nello stesso periodo con Heidegger, si è formata una comunità combattiva che faceva onore a Gadamer, e che non escludeva posizioni indipendenti e critiche. Löwith, che molto presto si era già interessato a Weber e Marx, criticava l'impostazione di Heidegger a partire dalla filosofia sociale, mentre Krüger avanzava le sue argomentazioni secondo una prospettiva formatasi con Kant e Hartmann.[ Löwith si è abilitato nel 1928 con Heidegger grazie ad un lavoro su *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, e Krüger con un lavoro su *Philosophie und Moral in der Kantischen Ethik* ]. Forse sulla base della sua familiarità con la filosofia greca, Gadamer avrebbe potuto dimostrare la stessa originalità ed indipendenza. Ma per farlo ha avuto bisogno ancora di alcuni decenni" J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., pag. 201.

<sup>6</sup> Nel carteggio con Hannah Arendt, forse stimolato alle considerazioni dell'allieva che ha vissuto in maniera meno tormentata il confronto con Platone, Heidegger ha avuto modo di ripensare al *Sofista* e al corso marburghese. Così, nella lettera datata 1 aprile 1951 scrive: "Tu citi Platone. Lo tengo sempre a portata di mano; ma prima mi è necessario venire a capo di alcuni interrogativi per potermi concedere di rileggerlo daccapo", dopo pochi anni, nella testimonianza del 10 ottobre 1954, ammette: "vorrei rivedere ulteriormente i miei lavori su Platone, iniziati con il *Sofista* nel 1924-25 e leggere nuovamente Platone. In generale- comincio proprio adesso a vedere un po' più chiaramente e liberamente ciò che ho sempre cercato". Non mancano ammissioni sul valore del corso per lo sviluppo del suo pensiero successivo, il caso ad esempio della tesi sulla *techne*. H.Arendt, M.Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse*, ed. It. a cura di M.Bonola, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, Torino, 2001, p. 93 e p. 112-113 e p. 106 lettera del 21 dicembre 1953: "Quello che ho detto nella mia conferenza sulla tecnica a proposito della *techne* risale molto indietro nel tempo, vale a dire all'introduzione al mio corso sul *Sofista* che tu hai potuto ascoltare". La conferenza *Die Frage nach der Technik* fu tenuta nel '53 e pubblicata in *Vorträge und Aufsätze* (GAVII)nel '57.

figura di Platone, quest'ultimo era al centro degli studi di Gadamer fin dai primissimi anni della sua formazione, e vi rimase nell'arco di tutta l'esistenza del filosofo tedesco. Nella *Selbstdarstellung* del 1975, Gadamer, infatti, dirà: “ma al centro dei miei studi restava Platone”.

È degno di nota, però, il fatto che Gadamer prosegua sottolineando come il suo primo libro in proposito, ossia appunto *L'etica dialettica di Platone*, fosse in realtà “un libro su Aristotele rimasto interrotto”.<sup>7</sup> La sua intenzione era, dunque, leggere non Platone in funzione di Aristotele come faceva Heidegger, ma trovare già in Platone ciò che poi lo Stagirita avrebbe sviluppato:

Il punto di partenza della mia meditazione era il doppio dei due passi aristotelici in cui si tratta del piacere (*Eth. Nic.* H 10-13 e K 1-5). Irresolubile dal punto di vista genetico, il problema doveva essere portato avanti in modo fenomenologico; io volevo, cioè, se non “spiegare” questa contemporanea presenza in modo storico-genetico, almeno, per quanto era possibile, mostrarne la legittimità. Ciò non era possibile senza riportare entrambe le trattazioni al *Filebo*, e con questa intenzione procedetti all'interpretazione di questo dialogo.<sup>8</sup>

Come scrive Gadamer nell'introduzione, la scelta del *Filebo* si giustifica dunque, innanzitutto, per via dell'“importanza fondamentale che spetta a questo dialogo nella storia dell'etica antica”. Ma “soprattutto da quando W.Jaeger, nel suo *Aristotele*<sup>9</sup>- prosegue Gadamer- ha cercato di applicare anche all'etica aristotelica il metodo storico-evolutivo”, un'esposizione filosofica dei problemi del *Filebo* è apparsa agli occhi del giovane filosofo sempre più indifferibile<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> *Ibidem*. Gadamer pubblicherà un'edizione commentata dell'*Etica Nicomachea* solamente nel 1998. Cfr. Aristotele, *Nikomachische Ethik VI*, traduzione e commento di H.G.Gadamer, con la collaborazione di D.Di Cesare, Klostermann, Frankfurt 1998, tradotto da Francesca Bolino, Aristotele, *Ethica nicomachea Libro VI, Introduzione e commento di Hans Georg Gadamer*, il nuovo Melangolo, 2002 Genova.

<sup>8</sup> “L'arte fenomenologica della descrizione, che avevo cercato di imparare da Heidegger e da Husserl (a Friburgo nel 1923), doveva essere messa a frutto per una interpretazione di testi antichi orientata «alle cose stesse»”. H.G.Gadamer, *Selbstdarstellung, Autoesposizione*, in *Verità e metodo 2*, op.cit., p. 466

<sup>9</sup> W.Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923 (tr. It. *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze 1935)

<sup>10</sup> *Etica dialettica*, pag. 5. “In effetti i concreti contesti, in cui Jaeger- con la propria dimostrazione dell'autenticità dell'*Etica Eudemia* e con la messa in luce del platonismo del *Protrettico* aristotelico- ha inserito l'*Etica Nicomachea*, sono abbozzati in funzione della forma tardiva della cosiddetta etica platonica, rappresentata dal *Filebo*” W,

Per l'interpretazione del *Filebo*, che in questo modo si è imposta come compito nell'ambito degli studi sull'etica aristotelica, è importante che proprio in questo dialogo si sia individuato il *problema* dell'etica (*das Problem der Ethik*), ma anche che esso non venga affrontato in sé come compito. Che la posizione ontologica del *Filebo* sia identica alla posizione centrale di Platone, che passa sotto il nome di dottrina delle idee, non può essere messo in ombra dal particolare spostamento dell'indagine del *Filebo* verso il problema etico, verso cioè il problema del bene della vita umana. Anzi, è proprio con l'idea ontologica universale del bene che deve venire giustificato il bene dell'effettiva esistenza umana (*faktischen menschlichen Daseins*). È con questa intenzione concreta (*sachliche Absicht*) che viene compiuta una minuziosa analisi dialettica dell'ἡδονή e dell'ἐπιστήμη, analisi il cui contenuto positivo e il cui atteggiamento metodico fanno del *Filebo* il vero presupposto (*Eigentlichen Grundlage*) atto a spiegare il problema specificamente aristotelico di una scienza dell'etica.<sup>11</sup>

Scritta di fretta<sup>12</sup> e divisa in due grandi capitoli, con una specie di saggio particolarmente penetrante ed originale sulla “funzione della dialettica platonica dal punto di vista della fenomenologia del dialogo”<sup>13</sup>, -che, se si vuole comprendere la “struttura unitaria” del *Filebo*, Gadamer suggerisce andrebbe letto parallelamente o in seguito alle interpretazioni

---

Band 5, *Einleitung*, *Platos dialektische Ethik*, pag. 5.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Alla pressione esercitata da Heidegger, tra i motivi della fretta della compilazione del testo si aggiunge anche la morte del padre di Gadamer, avvenuta nell'aprile del 1928, senza concedere al giovane filosofo di dare al genitore la gioia di vedere finito il lavoro, ottenendo la *venia legendi*. Cfr. J.Groncin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., pp.201-203. “L'agonia, nel suo trascinarsi a lungo, ha naturalmente impressionato molto il giovane Gadamer. Un mese prima della morte di suo padre scriveva al suo mentore Heidegger: «Lo stato di mio padre è pietoso. Da una settimana è in clinica. Con una piccola operazione, Klapp gli ha introdotto una cannucchia nell'intestino tenue, attraverso cui dev'essere nutrito artificialmente. Ma sembra avere come conseguenza soltanto un prolungamento del suo tormento e un peggioramento delle rimostranze. È già molto debole. Un dialogo reale con lui è a malapena possibile. Io lavoro nel modo più intenso e, se lui dovesse soffrire ancora a lungo, vorrei dargli un'ultima gioia, quella di finire puntualmente il mio lavoro», Lettera ad Heidegger del 15-3-1928, in H.G.Gadamer, “Caro professor Heidegger”. *Lettere da Marburgo 1922-1929*, op.cit., 51-52. Cfr. anche D.Di Cesare, *All'origine dell'ermeneutica*, saggio introduttivo in H.G.Gadamer, “Caro professor Heidegger”. *Lettere da Marburgo 1922-1929*, op.cit., pag. 39. Qui si racconta che tra padre e figlio si fosse creato “un solco quasi incolmabile”, per via della mancata approvazione della scelta della filosofia che Johannes Gadamer non usò mai mezzi termini per considerare del tutto insensata, non sopportando che il figlio andasse “a ingrossare le fila degli *Schwäzprofessoren*, di quei colleghi delle Facoltà umanistiche che lui considera solo dei «chiacchieroni». Può essere interessante leggere anche il breve colloquio tra il padre di Gadamer ed Heidegger, riportato dalla Di Cesare e raccontato dallo stesso filosofo tedesco. Martellato dal pensiero del destino del figlio, Johannes Gadamer “fa chiamare al proprio capezzale il collega Heidegger. «Sono così preoccupato per mio figlio!»- dice. «E perché mai?»- replica Heidegger- «è bravo. Ancora un anno e prenderà la libera docenza. Riuscirà, ne sono certo!». Ma il padre non si dà per vinto e sospira: «Sarà!... Ma Lei crede davvero che la filosofia possa essere da sola un compito di vita?»”. D. Di Cesare, *Ibidem*.

<sup>13</sup> “Non ero però ancora in grado di apprezzare l'universale importanza del *Filebo* per la dottrina dei numeri e in generale per il rapporto tra idea e realtà. A me stavano a cuore due cose, ed entrambe sotto lo stesso indicatore metodologico: la dottrina del piacere e delle sue manifestazioni attraverso un'analisi fenomenologica dei reali fenomeni della vita.” H.G.Gadamer, *Autoesposizione*, cit., in *Verità e metodo 2*, p.466.

fenomenologiche vere e proprie che costituiscono la seconda parte del lavoro<sup>14</sup>-, la tesi resterà, pertanto, al suo livello preparatorio<sup>15</sup>, senza nemmeno avere una conclusione approfondita, né una bibliografia<sup>16</sup>.

Basterà leggere alcuni frammenti delle lettere indirizzate in questi anni ad Heidegger per cogliere le difficoltà che Gadamer riscontrò nel realizzare questo lavoro, ma anche la straordinaria chiarezza di intenti che ripose in esso.

Il 15 marzo del 1928 Gadamer, dopo avergli confidato lo stato di salute molto precario del padre<sup>17</sup>, scrive, infatti, ad Heidegger:

---

<sup>14</sup> “Il saggio sulla dialettica platonica, che premettiamo al nostro lavoro, originariamente era stato concepito come un *excursus* sulla teoria della dialettica proposta dal *Filebo*. Esso si attiene fedelmente alla problematica di questo dialogo e si propone di documentare, nella sua origine e nella sua filosofica connessione di senso, con esempi caratteristici tratti dagli altri scritti, la definizione e l’unità di dialogo e dialettica, che *solo* il *Filebo*, tra tutte le opere di Platone, formula in questo modo. La conoscenza di questa unità si presenta come il presupposto atto a far comprendere la struttura unitaria di questo dialogo. Perciò è forse consigliabile leggere questo capitolo contemporaneamente o dopo l’interpretazione del *Filebo*.” H.G.Gadamer, *Etica dialettica*, pag. 16. Gadamer si rifa alle edizioni commentate del *Filebo* di G.Stallbaum, Gotha-Erfurt 1842; GH. Badham, Londra 1878; R.G.Bury, Cambridge 1897 e Schleiermacher, II, 3; Berlin 1861; O.Aperlt, Hamburg 1923.

<sup>15</sup> J.Groncin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., pag. “Salta agli occhi che qui (*Etica Nicomachea*) fosse inevitabile affrontare in via preparatoria il *Filebo*, ma questa “interpretazione” preparatoria ha finito per costituire l’intero lavoro. Può darsi che Gadamer avesse fretta a causa della partenza di Heidegger per Friburgo, e che quindi si sia accontentato per l’abilitazione della “parte” su Platone non appena visto che era abbastanza ampia. Può anche essere, forse, che qualcosa in lui lo abbia indotto a trattarsi dal presentare al suo maestro Heidegger, che lui ammirava come un *Aristoteles redivivus*, un’interpretazione autonoma di Aristotele che era maggiormente connotata in senso etico che ontologico. Come allievo di Natorp e Friedländer, con Platone si è sentito su un terreno più sicuro.” J.Groncin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., pp. 213

<sup>16</sup> “Solo qua e là si fa riferimento alla più recente bibliografia platonica. Che di fatto essa condizioni largamente la linea dell’interpretazione, è più che naturale. Esplicito diventa invece a volte il continuo riferimento alle interpretazioni platoniche di Natorp e Stenzel e agli studi aristotelici di Jaeger e dei suoi scolari. Siccome il lavoro era già concluso all’inizio del 1928, epoca in cui venne presentato come tesi di abilitazione alla facoltà di filosofia dell’università di Marburgo, tutta la bibliografia apparsa nel frattempo non è stata presa in considerazione in alcun modo o lo è stata solo in forma integrativa. Sui principi metodologici dei nuovi libri di Friedländer, Reinhardt, Singer e Stenzel l’autore si diffonde in una nota che apparirà tra breve nella rivista “Logos” e potrà illuminare indirettamente il metodo qui seguito. Soltanto il metodo dell’interpretazione platonica di Friedländer era noto all’autore già prima della pubblicazione dell’opera di questi su Platone, solo da esso, perciò, egli ha tratto utili insegnamenti.” Pag. 4. La scelta di inserire poche note è invece presentata da Gadamer nella prefazione del 1931 come volontaria: “L’impostazione data al nostro lavoro ci convinse dell’opportunità di ricorrere solo con estrema parsimonia alle citazioni. Le interpretazioni proposte non intendono convincere per il fatto di poter essere ampiamente ed espressamente suffragate da testi platonici, ma piuttosto per l’aiuto che possono arrecare all’attuazione dell’interpretazione di Platone. Esse presuppongono la “conoscenza” di Platone.” H.G.Gadamer, *Prefazione dell’Etica dialettica* (aprile del 1931), in Id., *Studi platonici*, pp. 3-4.

<sup>17</sup> Vedi nota 11. Il bisogno di cercare in Heidegger un nuovo padre è attestato esplicitamente da Gadamer nella lettera del 2 ottobre dello stesso anno:

“Stimato, caro signor Heidegger,

mi è dispiaciuto moltissimo di aver mancato l’incontro con Lei durante il suo ultimo, breve soggiorno a Marburgo, e non soltanto perché ora non mi è più possibile ringraziarLa direttamente per il sostegno personale e sostanziale di cui Lei sono debitore. Cercherò di renderLe in modo ben diverso, che con una semplice assicurazione, quel grazie che solo a Lei potrebbe accordarsi. Ma avrà intuito che, dopo la morte di mi padre, il rapporto personale che ho con Lei, seppur solo contingente, ha significato molto per me. *È come se, con la morte di mio padre, molte delle aspettative alle quali sentivo di dover rispondere e che, nel nostro rapporto era lui stesso a rammentarmi, si fossero trasferite su di Lei, mentre la coscienza di essere vincolato da queste aspettative rappresenta, d’altronde, ai miei occhi, un sostegno essenziale per la mia esistenza.* Cercherò di tenere viva in me questa coscienza anche senza la Sua presenza personale”, H.G.Gadamer, “Caro professor Heidegger”. *Lettere da Marburgo 1922-1929*, op.cit, p. 55, corsivo mio.

Spero di concludere in questi giorni il primo capitolo (la dialettica), che non mira tanto a interpretare le diverse formule, per renderle armoniche, quanto a dimostrare che la teoria della dialettica, sviluppata nel *Filebo*, appartiene al contesto più ampio in cui viene fondato quell'autentico *logos* filosofico che ebbe inizio con Socrate. Tale contesto non si esaurisce, però, nel concetto di "definizione". Al contrario, io cerco di far vedere che la "definizione" non è fine a se stessa, ma costituisce piuttosto ciò che rende certa la conoscenza di qualcosa, nell'intento di trovare con quest'ultima il giusto rapporto. Mi sembra che anche di tale punto il *Filebo* offra la dimostrazione più chiara. La divisione in specie entra al servizio di una giusta mescolanza (e quindi di una *koinonía* delle specie)<sup>18</sup>.

Invitando il maestro a comunicargli dettagliatamente indicazioni con cui migliorare il suo lavoro, Gadamer annuncia anche che avrebbe ricevuto dopo poche settimane i commenti di Friedländer, oltre al capitolo sul *Filebo* del suo secondo volume, "per il quale- dice- si serve già della mia interpretazione"<sup>19</sup>. Ed a proposito delle indicazioni di Friedländer osserva:

Mi saranno preziose nella misura in cui mi mostreranno dove finisco col dare per scontati mezzi terminologici e concettuali che lascio invece inspiegati. Ma, dopo il mio ultimo colloquio con lui, mi aspetto indicazioni e appunti sostanziali solo nelle questioni particolari. È per questo che le Sue osservazioni critiche mi tornerebbero molto utili<sup>20</sup>.

Il riconoscimento del debito fortissimo nei confronti di Heidegger sarà del resto espresso fin dall'introduzione dell'opera:

Quello che l'autore deve all'insegnamento e alla ricerca di Martin Heidegger è testimoniato dai molti riferimenti, espliciti e taciti, alla sua opera *Essere e tempo*, e ancor più dall'insieme del suo atteggiamento metodico teso a sviluppare e,

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, pag. 52.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pag. 56.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pag. 56.

soprattutto, a rendere fecondo mediante nuove applicazioni quanto ha appreso a quella scuola<sup>21</sup>.

Nella preziosa prefazione all'edizione italiana del 1982 Gadamer ammetterà quanto il libro del '31 fosse un'opera prima, colma di limiti<sup>22</sup>, semplicemente “il primo passo in un campo, le cui dimensioni non erano ancora affatto chiare al giovane autore” e che perciò possedeva “un profilo particolare proprio perché cercava, con intenzionale unilateralità, di prendere le distanze dalle indicazioni dei suoi predecessori e maestri. Dietro a questo primo tentativo, che peraltro non li cita espressamente, stanno studiosi come Paul Natorp, Nicolai Hartmann, Julius Stenzel, filologi classici come Werner Jaeger, Karl Reinhardt e Paul Friedländer, ma, a quel tempo, nessun autore di lingua straniera, se si eccettua Lèon Robin.”<sup>23</sup>

Di fronte alle grandi difficoltà rilevate da qualsiasi interprete del *Filebo*<sup>24</sup>, “dialogo dalla natura bicefala, confermata dal fatto che per un verso

---

<sup>21</sup> *Etica dialettica*, pag. 4

<sup>22</sup> Nella prefazione all'edizione italiana del 1982, Gadamer riconoscerà ancora valide “l'aderenza al testo, la convergenza tra descrizione dei fenomeni e interpretazione testuale”, tanto che, anche quando in seguito trasse dalle analisi ed interpretazioni del testo conclusioni più ampie, “come ad esempio nel caso della trasformazione delle «cause» pitagoriche dell'illimitato e del limite in una serie di tre e quattro «cause»”, rimase comunque determinante “l'avvio dalle osservazioni testuali, poste alla base delle mie analisi”. H.G. Gadamer, *Prefazione all'edizione italiana*, pag. XVI. Probabilmente l'idea di avvicinare al modello matematico rischiava di condurre Gadamer nel vicolo cieco dell'assimilazione al neokantismo che avrebbe vistosamente infastidito Heidegger.

Riguardo all'influenza di temi pitagorici nel *Filebo*, cfr. quanto scrive Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene: commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Vita e Pensiero, 1993, pp.37-38. “Un dato su cui la tradizione concorda è l'evidente uso di categorie pitagoriche, tanto che, ricordando l'analoga posizione di Burnet, Taylor afferma che «l'applicazione di “categorie” pitagoriche a problemi di condotta, è precisamente quello che Platone presenta come l'interesse primo di Socrate in tutta la sua attività filosofica.»”, M.Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene...*, p. 37. Eppure Platone aveva già formulato la sua personale critica ai Pitagorici, come testimonia Aristotele, *Metafisica* a 6, 987 B 25. La spiegazione offerta da Taylor dell'anomalia, secondo la quale evidentemente queste categorie erano sufficienti per la discussione e che, quindi, Platone non abbia voluto fare esporre a Socrate “quella che egli sa essere una sua personale novità”, per Migliori non è convincente: “non solo Platone avrebbe presentato una concezione che non era sua, ma avrebbe addirittura messo in bocca a Socrate una dottrina che sapeva essere di un'altra scuola, mentre poteva benissimo, come in altri casi, fargli esprimere convincimenti dello stesso Platone”. M.Migliori, *L'uomo tra piacere, intelligenza e Bene*, cit., p.28. Perciò l'analisi di Migliori è volta a rispondere ai seguenti tre problemi: verificare se Platone rimane nell'ambito delle teorie pitagoriche o vada oltre, svelando il suo personale pensiero; nel caso lo svelasse, cercare di verificare se lo svelamento sia completo o si autocensuri; infine tentare di capire come mai Socrate sia di nuovo presente ed insegni sulla base di una teoria pitagorico-platonica.

<sup>23</sup> cfr. nota 16.

<sup>24</sup> Cfr. M.Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene: commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, cit. pag.27. Migliori mette in evidenza le difficoltà di chi interpreta il *Filebo* per via del continuo accennare senza concludere i ragionamenti portati avanti dal Socrate-Platone, il che costringe ad un'alternativa: “o si punta alla ricostruzione dello *status quaestionis* dei singoli passi, oppure si cerca di interpretarli nel contesto dello svolgimento del dialogo, con un continuo riferimento a quello che segue, e a quello che è appena stato detto, a quello che viene annunciato e a quello che non ci sarà.”, M.Migliori, *Ibidem*. Ed aggiunge: “un nugolo di contraddizioni sono segnalate da alcuni dei migliori commentatori dell'opera [ Cfr. Diès, *Philebe...*, pp. LXXX-LXXXVIII; Hackforth, *Philebus...*, pp. 132-139]. Tuttavia, se molti hanno segnalato questo dato, pochi hanno

appartiene al novero delle opere dialettiche, per l'altro appare eccezionale rispetto a questo blocco, sia per il ruolo centrale che Socrate torna a svolgervi, sia per il tema proposto"<sup>25</sup>, la virtù di Gadamer che maggiormente risalta nel testo è l'ostinazione nella ricerca di una *chiave unitaria di lettura del dialogo*, cui pervenire grazie al metodo fenomenologico appreso da Heidegger, che lo distingue nella panoramica degli studiosi antichi del momento<sup>26</sup>. Proprio di questa operazione ardua non mancherà di ricordare egli stesso più avanti l'aspetto più ambizioso:

Io mi sentivo come una sorta di primo lettore di Platone, desideroso di mettere alla prova su un testo classico la nuova immediatezza dell'accesso pensante "alla cosa stessa", che era la parola d'ordine della fenomenologia husserliana. Che io osassi allora una simile impresa, lo devo soprattutto alla profonda e determinante influenza esercitata su di me dall'insegnamento accademico di Martin Heidegger nei suoi anni marburghesi. Nell'impeto e nella radicalità dell'interrogare, con i quali il giovane Heidegger affascinava i suoi uditori, sopravviveva, non per ultima, un'eredità fenomenologica: una tecnica descrittiva, votata ai fenomeni nella loro concretezza, la quale evitava per quanto possibile i dotti atteggiamenti della scienza iniziatica come pure il tradizionale linguaggio specialistico, col risultato che le cose ti entravano addirittura in corpo. Non doveva riuscire anche a me di vedere la filosofia greca, Aristotele e Platone, con occhi nuovi- così come Heidegger, nei suoi corsi aristotelici,

---

cercato di affrontarlo in modo adeguato. Come risultato, abbiamo che questo dialogo importantissimo è relativamente poco studiato, tanto da rendere assai difficile la costruzione di una mappa delle interpretazioni. Inoltre, abbiamo sì molti studi approfonditi, ma le analisi complete sono quasi sempre legate a traduzioni con commento, e risultano concentrate negli ultimi decenni, mentre la maggior parte degli studiosi approfondisce solo alcuni problemi, soprattutto la prima parte del dialogo o la trattazione del piacere." M. Migliori, *Ibidem*, p. 30.

<sup>25</sup> M. Migliori *Ibidem*, pag. 28. Difficoltà per quanto riguarda il tema del dialogo e la ricostruzione dei personaggi. "L'individuazione del tema del dialogo non è questione scontata, per quanto paradossale possa sembrare una tale affermazione. Potrebbe sembrare chiaro che la questione centrale sia quella etica. Così l'interpretavano gli antichi, come dimostrano i sottotitoli del dialogo: "Filebo, o Del piacere; etico". Certo, il tema proposto nel dialogo concerne la vita pratica, cioè «la moralità "individuale". Il dialogo è una franca discussione sul problema se "ciò che è buono per l'uomo" debba identificarsi con il piacere o con la vita del pensiero"» [Taylor, *Plato. The man and his work*, London 1926, 1956; traduzione italiana di M. Cordi: *Platone. L'uomo e l'opera*, La Nuova Italia, Firenze 1968, riedizione anastatica Firenze 1987, p. 633]. Ma, a parte le diverse ovvie accentuazioni, risulta bizzarro un trattato etico tanto ricco di svolgimenti imprevisi quanto privo di una riflessione sulla condotta morale e sulla virtù", Migliori, *Ibidem*, pag. 36 dice. Davidson osserva che "non sarebbe scorretto dire che il *Filebo* non è un trattato di etica, ma un trattato generale sul valore", mentre per Taylor è un intervento di Platone nella controversia tra Speusippo ed Eudosso, tesi che ha avuto fortuna ed è diventata molto diffusa, "per la difficoltà di escluderla".

<sup>26</sup> Per il Platone neokantiano, cfr. Francesco Fronterotta *Il Platone neokantiano* in "Il riconoscimento in Hegel. Un'esperienza di coscienza tra logica ed etica, *Alvearium*, anno II, n1-dicembre 2009, pp-35-46. Per il Platone di Friedländer, vedi Id., *Platone*, Tr. it. di Andrea Le Moli, Bompiani 2004, ed in particolare l'introduzione di Giovanni Reale "Il «Platone» di Friedländer: la sua importanza e la sua portata storico-ermeneutica, pp. V-LXV. Per il Platone di Stenzel, cfr. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Arete un Diairesis, Breslau 1917; *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig 1924



sapeva presentare un Aristotele del tutto inedito, nel quale ritrovava, in una sorprendente fusione, i propri problemi attuali?

Descrivere fenomenologicamente nasce dal bisogno fondamentale, su cui Gadamer insisterà anche nella sua produzione letteraria successiva, di rendere fluido il linguaggio, non solo per favorire la celerità della comprensione del testo, ma per raggiungerla in modo più approfondito:

In verità non è soltanto un guadagno in immediatezza di comprensione, che si ottiene rispetto a una lingua concettuale morta e lontana dalle proprie origini, -è anche un guadagno in comprensione, ottenuto rispetto alla lingua viva più personale, quando nella sua incerta esistenza semantica si battono, come in una foresta vergine, le piste di una propria, ben articolata comprensione. *La lingua risuscita quando viene sfidata. Muore là dove non può pensare-con altri.*<sup>27</sup>

Deciso dunque a sfidare la lingua greca, Gadamer concepisce un testo straordinario, del quale, a distanza di molti decenni, considera ancora valido l'insegnamento che tanto l'impegno fenomenologico quanto la riflessione ermeneutica richiedano un esercizio vivo, energico, capace di rimuovere la lingua dalla fissità cui la costringerebbero tanto un'interpretazione genetica come quella di Jaeger, quanto una lettura modernista neokantiana, che incorre il rischio di un'"estranazione storiografica"<sup>28</sup>, impedendo così il contatto effettivo con ciò che accomuna l'indagine contemporanea al testo platonico e fallendo, perciò, nell'obiettivo della comprensione. Quest'ultima richiede al contrario, "ovunque si attui", un'interrogazione radicale che implica una "conversione" altrettanto radicale, "un prevedere e intuire, che trattiene

---

<sup>27</sup> H.G.Gadamer, *Prefazione all'edizione italiana dell'Etica dialettica*, in H.G.Gadamer, *Studi platonici*, op.cit., pag. XIV. La forza stessa del linguaggio filosofico greco, d'altronde, da dove nasce se non dall'originalità con cui riuscì a svincolarsi dalla modalità discorsiva dei sofisti, "contro tutte le tentazioni della passione retorica"? *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*, XVIII. "In una critica, peraltro benevola, ho letto che i miei lavori presenterebbero un Platone che agisce in maniera sorprendentemente moderna. Il che, naturalmente, vorrebbe essere una riserva. Se con ciò si volesse dire che le mie conoscenze e il mio senso storico in questo o quel caso, o addirittura troppo spesso, non furono in grado di cogliere, e quindi di comprendere, in maniera realmente convincente il pensiero di Platone, non posso certo oppormi. Se, invece, ad uno non piace che questa antica figura dello spirito parli al suo lettore come se fosse ancora viva oggi, in quanto a una simile operazione si preferisce l'estranazione storiografica, bisogna dire che così facendo ci si schiera contro la comprensione e contro la filosofia", *Ibidem*.

direttamente anche i nostri propri ideali politici o tendenze politico-sociali da un'affrettata identificazione”<sup>29</sup>.

Gadamer parla, infatti, di “acuta esigenza ermeneutica”, quasi a voler dire che la frequentazione dei testi greci abitua a comprendere come sia richiesto al lettore di non restare passivo. Chi vuole comprendere un testo filosofico greco ha infatti bisogno di mettersi nelle condizioni di lasciarsi trasformare completamente. Ha bisogno di cambiare posizione, aprirsi e disporsi allo sconvolgimento, giacché ciò che leggerà non è per niente familiare, ma nemmeno estraneo al punto da far risultare impossibile una sua comprensione.

Il pericolo cui incorre la lettura moderna è, in ultima analisi, quello di concepire lo stesso *Verstehen* come “calcolo e messa-a-disposizione”<sup>30</sup>, che, se si vuole utilizzare la famosa espressione ricorrente in *Verità e metodo*, non consente in alcuna maniera di “fondere gli orizzonti” dell’interprete e dell’*interpretandum*, irrigidendo così la dinamica di un processo che è estremamente vitale e, come tale, andrebbe pertanto considerato.

Proprio nella “riflessione ermeneutica, che insegni come si devono esprimere le più diverse forme di discorso filosofico”, Gadamer addita, infatti, il secondo principale insegnamento che l’*Etica dialettica* può continuare ad offrire.<sup>31</sup>

Se la vita si ribella alla concettualizzazione, ed è vero che trova sempre scampo da ogni interpretazione, come aveva insegnato Heidegger, allora il discorso filosofico, più di ogni altro, non può cercare altro luogo che non sia la conversazione viva, in cui differenti rivelazioni dell’arte ed

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, pag. XVIII. Questo rappresenta per Gadamer “un’acuta esigenza ermeneutica. Qui la riflessione ermeneutica- ad es. sul genere letterario dell’utopia- può insegnarci che anche ai destinatari contemporanei di questi scritti veniva richiesta una conversione radicale.”, *Ibidem*. Non approfondita rimane la questione se poi i destinatari si convertissero sul serio o meno.

<sup>30</sup> *Prefazione*, pag. XVIII

<sup>31</sup> *Ibidem*.

esperienze personali decisive si *misurino* continuamente e si sfreghino tra loro, “finché non ne sprigioni la scintilla”<sup>32</sup>.

Se l'*Etica dialettica* è dunque un lavoro che omaggia quel procedere fenomenologico heideggeriano che ancora negli anni '80 risultava ai suoi occhi poco applicato- (“la fenomenologia non è tanto qualcosa di cui si parla- il che oggi è più facile che avvenga troppo che troppo poco- quanto qualcosa che si deve esercitare ed imparare- il che oggi avviene certamente troppo poco”)<sup>33</sup>, bisogna al tempo stesso sottolineare quanto Gadamer abbia messo i lettori nelle condizioni di scoprire, come vedremo, tutto un altro Platone, allo stesso modo in cui Heidegger lo aveva fatto con Aristotele.

Come scrive Grondin, “Heidegger si è mostrato molto soddisfatto dello scritto di abilitazione di Gadamer”<sup>34</sup>. Nel giudizio peritale, redatto all'inizio dell'agosto del 1928, Heidegger mise infatti particolarmente in rilievo la multilateralità delle prospettive sistematiche attraverso le quali Gadamer era stato introdotto, da Hönisgwald, Natorp, Hartmann e da lui stesso, nell'ambito della ricerca sui Greci:

“Ciò gli ha procurato- scriveva Heidegger- non soltanto una visuale complessiva sui problemi dominanti, ma anche una gradevole mobilità nel domandare. Da tutti i suoi docenti ha imparato anche che la tradizione storica si schiude soltanto ad una comprensione produttiva del problema conquistata da sé, ed in tal modo *H.G.G. aspira ininterrottamente a penetrare nei problemi sistematici della filosofia*[...] La visione interna alle ripercussioni della metafisica aristotelica nella filosofia occidentale lo ha costretto ad occuparsi in modo basilare della scolastica medievale, di Kant e Hegel. Nel contempo, l'A. è divenuto familiare con le diverse correnti dell'indagine fenomenologica. [...]Sul fondamento di questa molteplice preparazione, condotta nel corso di diversi anni, l'Autore ha potuto osare di porre come tema di

---

<sup>32</sup> *Ibidem.* “ [...] nel contatto con i testi filosofici non si può mai rinunciare a una riflessione ermeneutica che insegni a uno come si devono esprimere le più diverse forme di discorso filosofico: Dialogo e dialettica, mito e *logos*, arte della creazione drammatica e sforzo del concetto, il che, nella sua accezione più ampia, include la lezione che dovevamo aver imparato dal romanticismo tedesco: le rivelazioni dell'arte e le esperienze del pensiero filosofico non vanno certamente confuse, ma piuttosto continuamente misurate o addirittura sfregate tra loro finché non ne sprigioni la scintilla.”

<sup>33</sup> *Ibidem*, pag.XVI.

<sup>34</sup> J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., pag. 216.

un'interpretazione *il più difficile dialogo platonico*. Il modo nel quale ciò accade nella presente ricerca mostra che l'A. sta nel pieno dell'indagine odierna, per la quale *il rapporto di Aristotele con Platone è divenuto nuovamente un problema in un'interrogazione più comprensiva*. Ma il Sig.H.G. vede anche che l'essenziale non è ancora stato fatto, se ci si è liberati dei pregiudizi, ancor sempre non oltrepassati univocamente, secondo cui Platone, «l'idealista», dovrebbe essere identico al Kant interpretato «neokantianamente», e Aristotele, «il realista», non dovrebbe essere inferiore ad uno scolastico medievale. Con l'oltrepassamento di queste opinioni fatte, confuse e confondenti, si tratta di conquistare per la primissima volta *il centro sistematico di un'interpretazione adeguata*. L'Aut. Lo vede con ragione nella «dialettica» di Platone, in modo tale che ora riconosce anche come questa sia intimamente intrecciata al concetto di essere e di verità dell'antichità".<sup>35</sup>

Ciò che entusiasma Heidegger non offusca, però, la critica di quanto nelle interpretazioni gadameriane non sarebbe stato sufficientemente approfondito, ossia che:

“etica, logica e metafisica vengono a ricadere l'una nelle altre, per cui altrettanto Platone quanto Aristotele, ad ogni apparire di una singola questione, filosofano sempre socraticamente a partire dall'intero e sull'intero”<sup>36</sup>.

A giudizio di Heidegger, intorno a questa unità Gadamer non avrebbe raggiunto né “un chiaro intendimento sistematico”, né “una valorizzazione complessiva”, tentando però “con un buono sguardo e sulla scorta degli stadi principali della dialettica platonica, di mettere in luce l'intima connessione tra ontologia e dialettica”<sup>37</sup>.

Approvato il lavoro fenomenologico<sup>38</sup> svolto dall'allievo, Heidegger conclude :

---

<sup>35</sup> Riportato in J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op. cit., pag. 217, corsivo mio.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pag. 218.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> “Le interpretazioni fenomenologiche dell'A. sono penetranti ed innovative. Rappresentano un contributo pieno di valore alla storia della dottrina degli affetti, il cui significato centrale per l'antropologia è stato mostrato da Dilthey.”, *Ibidem*.

“Il presente lavoro è di grande valore non soltanto come interpretazione di un dialogo platonico, ma lo è altrettanto in relazione all’ulteriore compito che aleggia dinanzi all’A., la penetrazione nei problemi principali dell’etica aristotelica. Una ricerca storico-sistemica di tale qualità offre sempre, tanto più se riguarda la filosofia antica, un criterio sicuro per la serietà e per il livello del filosofare. Per quanto io possa dominare con lo sguardo l’intimo sviluppo dell’A. negli ultimi cinque anni, e nella misura in cui proprio in «filosofia» può essere detto qualcosa di nuovo, si può presagire che il Sig. H.G. sia già ora, nel settore della filosofia antica, tra i ricercatori più promettenti. La sua collaborazione nell’inaggirabile e difficile introduzione alla filosofia antica è da accogliere con particolare soddisfazione, perché in questo modo viene imboccato quello che in ogni tempo è *il sentiero giusto dell’interpretazione concreta*. Il suo essere perbene ed onesto garantisce un sicuro influsso come docente”<sup>39</sup>.

Meno indulgente, in implicita polemica con Heidegger, appare il giudizio di Friedländer:

“Come filologo aggiungo qualcosa alla perizia del Sig. Heidegger. Dr. Gadamer, dopo aver dapprima «filosofato» in un senso troppo angustamente delimitato ed esclusivo, si è creato negli ultimi anni delle solide basi in una disciplina scientifica, vale a dire in filologia. Ha imparato ad interpretare ben al di fuori dell’ambito filosofico, ad es. nella poesia antica. Nel presente lavoro dà prova di questa capacità in modo eccellente. Sono convinto tuttavia che il compito abbozzato nell’introduzione con una visione piena del carattere particolare di questa tarda opera platonica non sia poi stato condotto così come potrebbe esserlo. *La peculiare sconnessione del dialogo non è stata ancora in generale esaminata a fondo con sufficiente acutezza, facendone così un problema*. Ad essere tralasciata o non vista chiaramente è quella molteplicità di cenni nel dialogo che indicano al di là del suo tema vero e proprio. L’interpretazione- per quanto, nel contempo, si muova liberamente e in modo penetrante nelle parti fenomenologicamente feconde- non riesce tuttavia a farsi strada, in altre parti, verso ciò che vorrei denominare *le forme di gioco dell’opera*”.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> AUM, AP Gadamer, in J. Grondin, *Gadamer. Una biografia*, cit., p. 218.

<sup>40</sup> Riportato in Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., pag. 219, corsivo mio. “Ma sarebbe naturalmente ingiusto- conclude Friedländer- se pretendessi dall’abilitando ciò che io stesso sto aspirando a fare, e che può essere fatto soltanto in modo approssimativo, e riconosco volentieri di essere stato notevolmente favorito, attraverso le analisi dell’Autore, nel mio stesso lavoro. Posso andare oltre: in generale, la collaborazione con il

Per quanto lo stesso Gadamer fosse consapevole che nel suo lavoro le scorrettezze non mancassero e le conclusioni fossero ancora poco sviluppate<sup>41</sup>, come sottolineeranno per ragioni diverse anche Heidegger e Friedländer nei loro giudizi peritali, la necessità profondamente avvertita da Gadamer era quella di dimostrare di avere imparato a “dominare gli arnesi del mestiere fenomenologico”<sup>42</sup>, certo com’era che “il discorso vivo” richiedesse “parole vive”<sup>43</sup>.

Interpretare un testo non può voler dire aderire in modo pedissequo alla parola decontestualizzata, perché comprendere è mostrarsi sensibili alle differenze, non ignorarle. Ciò comporta un avvicinarsi indefinitamente all’alterità, ma con uno sforzo attuabile solo a patto che ci si riconosca *storici* e costretti, perciò, ad usare un linguaggio *proprio* solo in apparenza: sono unicamente l’autentico scambio e la partecipazione alla lingua dell’altro, infatti, che mostrano quanto sia un’illusione ritenere le parole un “possesso”. Bisogna orientare il traghettaggio e non stancarsi di ritraghettare, impegnandosi ad abitare il proprio ed evaderlo di continuo, non per trovare “la via di ritorno”, come suggerirebbe una tendenza neoplatonica, ma per permanere nel bilico tra familiarità ed estraneità.

Questi elementi, per quanto non discussi, risultano, in qualche modo, acquisiti da Gadamer già nell’*Etica dialettica*, il che denota, a mio avviso, come sin dal ’28 l’impianto fondamentale dell’ermeneutica fosse, in un certo modo, guadagnato.

Destinata a sembrare un modo di affrontare i testi guidato dall’idea di un *Verstehen*, orientato principalmente sulla ricerca di familiarità, l’ermeneutica gadameriana parrà poco conciliabile con le spinte messianiche (per intenderci Rosenzweig, Levinas, Derrida) volte a sottolineare l’inappropriabilità dell’altro e la necessità della frattura

---

Dr.G- negli ultimi anni è tornata utile a me ed al mio seminario in una molteplicità di modi”.

<sup>41</sup> Cfr.*Ibidem*, pag. XIV.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pag. XVII.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

perché si dia effettiva comprensione. Anche se in Gadamer non sembra prevalere l'elemento della dispersione, tuttavia il piano infrangibile, continuo, in cui il tempo sembra scandirsi dialogicamente, misurandosi sulle parole condivise con l'interlocutore, è frutto di uno sforzo molto profondo che non esclude mai l'alterità, ma si impegna a modularne la portata estraniante, manifestando il bisogno che partecipi attivamente nella mutua comprensione della *Sache*.

L'obiettivo che mi propongo adesso, perciò, è duplice.

Da una parte cercherò di compiere un'analisi articolata dei molteplici stimoli che hanno inciso sulla particolarissima operazione esegetica di Gadamer sul testo platonico; dall'altra, tenterò di soffermarmi sia sui punti salienti che questa lettura del *Filebo* tematizza in modo approfondito, sia su quelli che si limita ad enunciare, ma assumeranno una forza decisiva per la costituzione della stessa ermeneutica sviluppata da Gadamer nei lavori successivi, fino ad essere presentata nell'opera del '60: la finitezza e l'esser situati connessi all'universale, all'infinità ed all'intero, attraverso una specifica "apertura per" l'alterità, che accorda all'intesa un primato originario ed irrevocabile; la tensione verso una "pienezza dell'essere" (*metrion*); la critica all'enunciato; l'intuizione del gioco ed il ruolo centrale del bello, capace di mediare tra universale e particolare.

Certamente è arduo non proiettare su questo primo Gadamer l'immagine impressa dai rilievi contenuti in *Verità e metodo*, per cui è bene sottolineare come naturalmente nel '28 restava implicito cosa fosse l'ermeneutica. Questa era riconducibile, piuttosto, ad un semplice atteggiamento da adottare nei confronti del testo, considerato alla stregua di un interlocutore da interrogare con argomenti stringenti per lasciare che dicesse infinitamente di più di quanto una lettura neokantiana avrebbe potuto fare emergere.

Com'è noto, la particolare lettura che Gadamer offrirà dei Greci diventerà un modo per reperire nella classicità il paradigma capace di scardinare il discorso monologico sorto nel moderno. La possibilità rivendicata da Gadamer contro Heidegger di non “leggere Platone come un battistrada della ontoteologia”<sup>44</sup> si iscrive intanto in una modalità di confrontarsi con i dialoghi dell'ateniese che enfatizza il tratto fenomenologico di Platone, coerentemente sviluppato poi da Aristotele, invertendo clamorosamente la procedura heideggeriana che solo a partire da Aristotele trovava nell'ultimo Platone un principio embrionale di attenzione alle “cose stesse”. Il giovane Gadamer, infatti, si sforza di mostrare che il particolare ruolo svolto dalla dialettica platonica è quello di *trait-de-union* tra il dialogo socratico e l'apodittica aristotelica, perché, anche se “vive della forza intrinseca all'intesa dialogica, della partecipazione comprendente dell'altro e, ad ogni passo del suo cammino, è sostenuta dall'accertato consenso dell'interlocutore”<sup>45</sup>, mira a dominare l'incerto, lasciando emergere una prospettiva stabile che disturba ogni sofistica.

Non v'è dubbio che l'accesso alla *Sache* in Gadamer venga salvaguardato esclusivamente nel processo dialettico-dialogico. Si tratterà, perciò, soprattutto di capire se questa fiducia nel dialogo –che si rivelerà incrollabile- nasca dall'aver frequentato per tutta la vita i dialoghi platonici, al punto da scorgere nella *fuga nei logoi* dell'ateniese il correttivo indispensabile per distanziarsi al momento giusto da Heidegger<sup>46</sup>; o se, invece, la capacità gadameriana di trovare in Platone in particolare e nel pensiero greco in generale un sostegno indispensabile che rende vana l'urgenza di ricercare un altro inizio<sup>47</sup>, non sia proprio il

---

<sup>44</sup> H.G.Gadamer, *Autocritica*, in Id., *Verità e metodo 2*, p. 507.

<sup>45</sup> *Etica dialettica*, p. 17

<sup>46</sup> “Con ciò vengo a toccare il punto di una autentica deviazione (*echten Abweichung*) dal pensiero di Heidegger, a cui è dedicata una grossa parte del mio lavoro, e in particolare dei miei studi su Platone.[...]. A me sembra che non si possa leggere Platone come un battistrada della ontoteologia. Anche la stessa *Metafisica* di Aristotele possiede altre dimensioni oltre quelle dischiuse a suo tempo da Heidegger”, Gadamer, *Autocritica*, in *Verità e metodo 2*, pag.504

<sup>47</sup> Si veda l'intervista a Gadamer *L'ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo*, Hans Georg Gadamer con



frutto della fedeltà che Gadamer mantiene nei confronti dello Heidegger conosciuto nel 1923 a Marburgo.

## 2) Il comprendere e gli stati affettivi

Soltanto dopo aver analizzato a fondo il problema che un'analisi obiettiva del *Filebo* finirebbe con l'appiattare l'"incertezza dialettica" (*dialektische Fraglichkeit*) platonica, esattamente come avrebbe fatto, secondo il filosofo tedesco, Aristotele con la sua critica alla teoria delle idee,<sup>48</sup> incapace di "fissare la tensione e la forza interiore del filosofare platonico", Gadamer sarà pronto per iniziare la sfida fenomenologica al testo platonico.

Fin dalle prime pagine dell'introduzione, riecheggiano questioni tipicamente heideggeriane che nell'analisi gadameriana assumeranno, però un profilo particolare.

Il problema principale ed assai spinoso che l'autore mette in luce riguarda, infatti, la natura dell'interpretazione filosofica che, soprattutto nel caso dei dialoghi platonici, Gadamer è consapevole costringa ad "alterare" il contenuto, proprio nell'atto stesso di svelarlo.

Proprio perché i dialoghi platonici non sono delle "trattazioni filosofiche" (*philosophische Abhandlungen*) e nascondono un'intenzione che può essere colta unicamente se vengono concepiti "come un'introduzione all'ideale esistenziale del filosofo, alla vita nella teoria pura"<sup>49</sup>, la filosofia platonica sfugge ad ogni pretesa sistematica di conferire un senso univoco

---

Riccardo Dottori, Milano, Reser, 2000, pp.141-142.

<sup>48</sup> "Aristotele ha proiettato Platone sul piano di una chiarificazione concettuale. E il Platone, che risulta da questa proiezione, costituisce l'oggetto della sua critica. Ma è evidente il carattere problematico di una simile critica: questa proiezione non è in grado di fissare la tensione e la forza interiore del filosofare platonico, che dai dialoghi ci parlano con accento incomparabilmente persuasivo.", *Etica dialettica*, pag. 10.

<sup>49</sup> *Etica dialettica*, pag. 6.

ai nodi concettuali intorno ai quali si costruisce, proprio perché non soltanto “nel comprendere si mantiene in cammino verso il concetto, ma anche perché considera lo stesso uomo come un tale essere in cammino (*Unterwegs*) e tra (*Zwischen*)”.<sup>50</sup>

Mostrando come sia per Platone che per Aristotele “l’irraggiungibilità dell’ideale della teoria pura” sia stata “certamente una determinazione essenziale dell’umanità dell’uomo”<sup>51</sup>, Gadamer cercherà “l’identico e vincolante presupposto (*identischen und verbindenden Vorgriff*)”<sup>52</sup> che lega i due filosofi greci, senza trascurare la differenza fondamentale che il filosofo tedesco ribadisce fin dall’inizio intercorra tra essi.

Se per Platone, infatti, “l’uomo è un essere che si supera”<sup>53</sup> (*Der Mensch ist ein Wesen, das sich selbst überschreitet*), e perciò evidenzia i reali rapporti di *ethos* e *praxis* “nella determinazione del loro trascendimento”<sup>54</sup>, Aristotele, invece, “vede la realtà della vita umana, come anche questa estrema possibilità della teoria- vale a dire ciò per cui e a cui tale vita è destinata a tendere-, in se stessa, nelle proprie possibilità di perfezionamento (*in sich selbst, in seinen eigenen Vollendungsmöglichkeiten*): accanto alla prima, vera (*eigentlichen*) vita può starne un’altra, seconda per importanza, ma anche una migliore, e anche questa vita umana capace in se stessa di un perfezionamento, alla fine del quale può continuare a profilarsi la nuova fondamentale irrealizzabilità dell’ideale della teoria pura”<sup>55</sup>.

---

<sup>50</sup> Sul carattere socratico che Gadamer fin dalle primissime pagine attribuisce alla dialettica platonica torneremo più avanti. Eloquentemente è il passaggio in cui il filosofo tedesco si riferisce all’espressione “*amphibētēmos ôsper onar*” (*Symp.* 175 e3) con cui Socrate allude alla natura “discutibile ed ambigua” (*bestreitbar und zuwedeutig*) della propria *sophía*, cfr. H. Gadamer, *Etica dialettica*, pag. 7.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pag. 8.

<sup>52</sup> “non criticiamo Platone a partire da Aristotele, bensì cerchiamo di farci dire da lui come i Greci nel loro complesso vedessero i fenomeni di cui qui si tratta. Nell’esplicita differenza tra Platone ed Aristotele noi, quindi, cerchiamo l’identico e vincolante presupposto (*identischen und verbindenden Vorgriff*); non che per noi questa differenza quasi non esista, ma solo che la nostra lontananza dalla concezione greca del mondo e della vita ci consente di vedere Platone, non in base al progresso di una differenziazione concettuale, rappresentata e posta come criterio da Aristotele, ma in linea con l’identica visione delle cose, che ovunque unisce Platone ed Aristotele, solo che si osi andare oltre la provvisorietà (*Vorläufigkeit*) delle sue spiegazioni dialettiche.” *Etica dialettica*, pag. 14.

<sup>53</sup> *Etica dialettica*, pag. 8.

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

<sup>55</sup> *Ibidem*.

Pur ammettendo, quindi, che soltanto Aristotele abbia formulato una “scienza filosofica dell’etica” e spetti, perciò, soltanto a lui il merito d’essere stato il primo teoreta<sup>56</sup>, con il quale “il concetto diventa il vero linguaggio del filosofare”, Gadamer persegue tuttavia l’intento non di dimostrare che la critica aristotelica alle idee platoniche sia il segno che Aristotele abbia *frainteso* Platone<sup>57</sup>, ma di valorizzare gli aspetti positivi di “quel che di autenticamente platonico (*das eigentlich Platonische*) sopravvive in questa critica”<sup>58</sup>.

La critica aristotelica riveste un’importanza eccezionale perché, lungi dal rappresentare l’enigma storico di un fraintendimento radicale in una situazione irripetibile della storia della filosofia, è l’espressione dello stesso problema sistematico della filosofia: la realtà viva (*Lebenswirklichkeit*) che può penetrare nel concetto rappresenta sempre un appiattimento (*Verflachtung*), alla stessa maniera che la proiezione appiattisce sulla superficie una corporeità fisica (*leibhaftigen Körperlichkeit*). Al guadagno (*Gewinn*) in termini di chiara comprensibilità (*eindeutiger Auffaßbarkeit*) e di certezza ripetibile (*wiederholbarer Gewißheit*) fa riscontro una perdita (*Verlust*) in termini di stimolante ambiguità (*erregender Vieldeutigkeit*).<sup>59</sup>

C’è dunque in Platone qualcosa che rischia di perdersi seguendo la “proiezione concettuale” aristotelica, che, pure, rimane inevitabile:

---

<sup>56</sup> “È questo, quindi, a fare di Aristotele il creatore (*Schöpfer*) di una scienza filosofica dell’etica; non che egli sia stato il primo a fare oggetto d’indagine filosofica questa vita dell’*ethos*, seconda per importanza, e a calarla nell’affettività e nelle passioni (*in das Affekte und Leidenschaften hineinschlagen*)- ciò fa anche, e non meno esplicitamente, Platone nel *Filebo*-, egli invece è stato il primo a tentare di definire l’*ethos* e l’*areté*, non privatamente in base e in funzione di questo al di là dell’umano (*von diesem Jenseits des Menschlichen*), della teoria pura, bensì positivamente in se stessi (*positiv in sich selbst*). Ma è proprio questo a fare di lui il primo teoreta: il suo filosofare non è più l’attività di una comunità filosofante (*philosophierenden Gemeinsamkeit*), come la sua opera letteraria non è più una rappresentazione protrettica di questo modo di essere del filosofare, che, come l’opera di Platone, nell’attuazione rappresentante e rappresentata solo indirettamente comprenderebbe qualcosa di simile a un contenuto dottrinale (*Lehrgehalt*). Il fatto che, con la pura comprensione dei propri contenuti (*reinen Begreifen seiner Inhalte*), l’insegnamento filosofico *esprima soltanto la problematica di questi ultimi e non la propria* è il solo a mettere in luce il compito particolare (*die eigenliche Aufgabe des Begriffs*) del concetto, che è quello di scomporre (*auseinanderzulegen*) nella loro struttura e rendere disponibili nel *logos* i contenuti del pensiero (*Inhalte des Denkens*)” *Ibidem*, pp. 8-9.

<sup>57</sup> “Che Aristotele abbia frainteso Platone è un’affermazione che a ragione viene ritenuta infondata”, *Ibidem*, pag. 10, ribadito qualche riga dopo: “Che con la sua critica a Platone Aristotele dimostri di aver frainteso, cosa storicamente incomprensibile, il proprio grande maestro, non può essere assolutamente messo in discussione. La proiezione, da lui compiuta, è perfettamente corretta.”

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ibidem*, pag.10

Nella misura in cui è lavoro del concetto (*Arbeit des Begriffes*), ogni filosofia scientifica è aristotelismo, per cui, se la si vuole intendere filosoficamente, anche la filosofia di Platone deve necessariamente venire interpretata passando attraverso Aristotele. La convinzione storica, secondo cui ciò sarebbe sempre una proiezione, non va sfruttata per tentare di dissolvere (*aufzulösen*) o evitare (*vermeiden*) questa proiezione. Quello che non si può mediare è invece l'esperienza immediata (*die unmittelbare Erfahrung*), secondo la quale Platone sarebbe più di quello che Aristotele e l'analisi concettuale possono attingere da lui. Essa sta al limite (*an der Grenze*) di ogni interpretazione di Platone, come al limite di ogni lavoro filosofico con concetti sta l'esperienza che attesta come ogni interpretazione (*Deuten*) chiarisca (*eindeutig macht*), ma anche, necessariamente alteri (*notwendig verstellt*), e ciò proprio nell'atto di svelare (*indem es erschließt*).<sup>60</sup>

La consapevolezza dell'impossibilità di sfuggire al concetto<sup>61</sup> e, di conseguenza, l'obbligo di tradire l'immediatezza del dialogo platonico, costituisce pertanto secondo Gadamer il presupposto di ogni interpretazione obiettiva (*sachliche*) che voglia cercare, "dentro l'anarchia (*der Lockerheit*) del linguaggio platonico, di elaborare anche le tendenze di senso che si sottraggono al criterio concettuale (*begrifflichen Maßstab*) di Aristotele".<sup>62</sup>

Ora, se l'*Ursprungsmotiv* della dialettica platonica è la domanda intorno al Bene (*die Frage nach dem Guten*) ossia:

chiedersi che cosa un ente debba essere per poter venire compreso sempre come il medesimo (*was ein Seiendes zu sein hat, worauf hin es immer als dasselbe verstanden werden kann*).<sup>63</sup>

e se questa definizione (*Bestimmung*) del concetto di bene è per Platone "universal-ontologica", tale per cui:

---

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> "[...]come ogni riflessione sul rapporto del vivente (*Lebendigen*) con il concetto può aver luogo soltanto in quest'ultimo, così pure l'esistenza platonica (*platonische Existenz*) della filosofia può essere compresa filosoficamente soltanto se si ripete una proiezione nel concettuale (*Projection ins Begriffliche*), analoga a quella intrapresa da Aristotele." *Etica dialettica*, pp.10-11.

<sup>62</sup> *Ibidem*, pag.14.

<sup>63</sup> *Etica dialettica*, pag.11

tutto ciò che è viene definito unitariamente in quello che esso ha da essere, e cioè: il mondo, in quanto totalità dell'esistente (*das All des Seienden*) si definisce ontologicamente in modo unitario, senza badare assolutamente se l'ente così definito si definisca in funzione di questo stesso essere- se cioè sia un uomo, oppure un ente che non può definirsi in funzione di qualcosa. Il vero essere di ogni ente è l'essere dell'idea (*Das eigentliche Sein alles Seienden ist da Sein der Idee*).<sup>64</sup>

Gadamer mette in evidenza come Platone non si sia fermato a considerare l'essere dell'uomo nella sua distanza radicale dall'essere immutabile e perfetto<sup>65</sup>, ma si sia comunque interrogato sul “come questo essere che è realmente, si sveli e si presenti all'interno dell'esistenza umana”, o meglio:

se e in che modo ciò che si presenta come «buono» è realmente; in altre parole: come l'uomo, pensando di comprendersi nelle concrete possibilità (*faktischen Möglichkeiten*) da lui raggiungibili, non deformi (*nicht verstellt*) e nasconda (*verdeckt*) ciò che è veramente buono (*was eigentlich gut ist*), e come, in questa comprensione delle sue concrete possibilità, egli possieda un orientamento verso ciò che è e può essere realmente e, in questa luce, rappresenta anche la sua più propria possibilità di essere”.<sup>66</sup>

Il *Filebo* si presterebbe, allora, meglio degli altri dialoghi ad un'analisi di questa latente fenomenologia platonica, perché l'obiettivo dell'ateniese nel dialogo è stabilire se l'uomo si comprenda meglio nell'ambito del piacere o della conoscenza, soltanto dopo che entrambe queste possibilità dell'esistenza umana siano state indagate nella loro capacità di presentarsi

---

<sup>64</sup> *Ibidem*

<sup>65</sup> “visto ontologicamente come natura mutevole, l'uomo, con la sua effettiva condizionatezza e finitezza, è nulla, esiste ed è comprensibile soltanto in ciò che è essere vero: l'identità dell'*apathes nous* non toccato dal divenire e dal perire, la visione identica dell'identico”, *Etica dialettica*, pag. 11.

<sup>66</sup> *Etica dialettica* pag.13. Nella versione tedesca il brano è il seguente: Gleichwohl ist es für Plato eine mögliche Frage, wie dieses Sein, das eigentlich ist, innerhalb des menschlichen Daseins sich zeigt und begegnet; oder besser: ob und wie das, was dem faktischen menschlichen Daseinsbewußtsein als “gut” begegnet, mit dem, was das Gute eigentlich ist, verwandt ist; anders gesprochen: wie der Mensch, indem er sich in den ihm erreichbaren faktischen Möglichkeiten zu verstehen meint, sich das, was eigentlich gut ist, nicht verstellt und verdeckt, und wie er in diesem Verständnis seiner faktischen Möglichkeiten eine Orientierung auf das, was eigentlich ist und sein kann und daher auch seine eigenste Möglichkeit zu sein darstellt, besitzt. H.G.Gadamer, *Gesammelte Werke Band 5, Griechische Philosophie I*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1985, pag. 10.

compatibili (affini, συγγενής) con “il bene”<sup>67</sup>, che, pure, rimane in un certo senso “indisponibile”.

E' significativo che l'analisi differenziata, praticata dal *Filebo* nella linea di questo problema, culmini non nella fissazione concettuale (*begrifflichen Fixierung*) di un'acquisita comprensione dei fenomeni discussi, bensì in una risoluzione, concettualmente vaga, ma protretticamente efficace, del problema di fondo mediante un concetto previo del bene in sé (*Vorbegriff des Guten selbst*)<sup>68</sup>

L'intenzione dell'analisi condotta da Gadamer sul testo platonico è pertanto estremamente chiara:

“mettere in evidenza, in base alle positive vedute concrete così formulate da Platone, gli *strumenti concettuali*, con cui questi comprende i fenomeni presi in esame, e in generale, il presupposto ontologico (*ontologischen Vorgriff*), alla cui luce egli studia soprattutto il problema degli stati affettivi (*das Problem der Affekte*) e della loro «verità» (*Wahrheit*). La concezione corrente del piacere e del dolore fisici (*körperlichen Lust und Unlust*) in quanto oscillazioni (*Schwankungen*) intorno ad uno stato di equilibrio (*Gleichgewichtszustand*), la comprensione del momento affettivo di desiderio (*Verlangen*) e di speranza (*Hoffnung*) in quanto fondata su un'idea di quel che accadrà in futuro, ma soprattutto il punto di vista della «mescolanza» (*Mischung*) di piacere e dolore, in quanto contemporaneità (*Zugleichseins*) dei due: tutte queste formulazioni di vedute concrete (*sachlicher Einsichten*) devono ridiventare fluide (*müssen wieder verflüssigt werden*) se si vuole mettere in luce il filo conduttore unitario e il presupposto ontologico generale di queste analisi.”<sup>69</sup>

Naturalmente gli “strumenti concettuali” adoperati da Platone sono quelli della dialettica, termine che, come spiega bene Gadamer, per i Greci, “lungi dall'essere un fenomeno unitario, può manifestarsi in forme

---

<sup>67</sup> Per questa ragione, il fine della ricerca platonica compiuta nel *Filebo* è per Gadamer il seguente: derivare dal contenuto, studiato e acquisito, delle compiute possibilità dell'esistenza umana ciò che ne costituisce la bontà dal punto di vista della sua struttura ontologico-universale e, in base ad esso, giudicare e decidere quale tra le possibilità fondamentali abbia la preminenza sulle altre, il piacere o la conoscenza, e cioè nel progetto di quale di queste possibilità la concreta esistenza sia dischiusa all'essere e al bene: nell'inconsapevolezza e nell'oblio del godimento e della passione oppure nella consapevolezza sempre vigile e sicura di sé.” *Etica dialettica*, pag. 12.

<sup>68</sup> *Etica dialettica*, pag. 12.

<sup>69</sup> *Etica dialettica*, pp.12-13

diverse”<sup>70</sup>, ma che Platone ha il merito di avere scoperto in uno dei suoi aspetti positivi fondamentali, riassumibili nella capacità di affrontare attraverso il *logos* la relazione tra l’uno e i molti, fino a raggiungere una sicurezza intorno alla *Sache* discussa:

Che un unico essere (ad es. l’uomo), in quanto questo e quello, possa venire chiamato in molti modi, a seconda del colore, della figura, della grandezza, del carattere ecc., fa sì che esso sia una realtà molteplice (*Soph.*251 a). Ma con ciò, lungi dal mettere in *questione* la possibilità di chiamare un ente con un certo nome, si eleva piuttosto alla dignità di *compito* la legittimazione positiva di questa possibilità di dare un nome. Che, infatti, questo rendere l’uno molteplice sia una possibilità positiva del *logos*, lo attesta il fatto dell’*intesa* (*Verständigung*) mediante il *logos*. Esiste un discorso che fa progressi nella presentazione dell’oggetto per il fatto di chiamarlo con nomi sempre diversi, ad onta del contrasto emergente tra l’uno e il molteplice. Si tratta di un fenomeno fondamentale. Stando a questa possibilità positiva la dialettica in senso platonico acquista una portata straordinaria (*ausgezeichneten Umfang*): tutto ciò che è determinato mediante il *Logos*, e quindi si colloca nell’ambito di disponibilità di un sapere (*Verfügungsbereich eines Wissens*), ottiene la propria certezza vincolante (*verbindende Gewißheit*) dalla dialettica. *Ogni scienza e ogni techne sono una dialettica positiva. (Alle Wissenschaft und alle Techne ist solche positive Dialektik.)*<sup>71</sup>

Attraverso la ricostruzione dell’orizzonte storico entro cui Platone elabora una particolare forma di dialettica che può presentarsi a buon diritto come “un membro storico intermedio di un’evoluzione che conduce direttamente all’*epistēme* aristotelica, tesa a superare la dialettica

---

<sup>70</sup> “Ciò che Platone, ricollegandosi alla figura di Socrate, chiama dialettica non copre affatto l’intera estensione di quanto tra i Greci era vivo come dialettica. Sono noti tanto la sua origine dalla critica eleatica dei sensi, quanto il rapporto di Gorgia con quest’ultima. In quanto tale la dialettica ha un senso essenzialmente negativo: non presenta la cosa in sé, ma cerca ciò che depono pro o contro di essa; non entra cioè in azione, per interpretare la cosa vista, accostandosi progressivamente ad essa senza mai perderla di vista, ma piuttosto sviluppa onnilateralmente e irretisce in contraddizioni le possibilità interpretative in cui la cosa le si presenta, così da farne risaltare la lontananza obiettiva; essa, quindi, muove da tali interpretazioni, formula cioè un’ipotesi e la sviluppa nell’evidente absurdità delle sue conseguenze, per poi avanzare l’ipotesi contraria e sviluppare anche questa fino al suo auto superamento. Lo scopo di questo esercizio (*γυμνασία*, cfr. *Parm.* 135 d) è di preparare l’accesso alla cosa in sé mediante l’esposizione di ciò che depono in favore dell’una o dell’altra ipotesi. La dialettica è rapportata ad un modo di vedere la cosa che va preparato proprio sviluppando, per dissolverli, *τα δοκουντα*, quali le si presentano, già nella comune possibilità interpretativa della lingua. Essa quindi, nell’atto di confutare, riesce a evidenziare un ambito oggettivo, senza però poter disporre di un mezzo atto a far emergere positivamente *τα δοκουντα* dalla cosa.” *Etica dialettica*, pag. 18.

<sup>71</sup> *Etica dialettica*, pag. 19.

e la dialogica”<sup>72</sup>, Gadamer si dimostrerà capace di analizzare ciò che “unisce saldamente il dialogo socratico e platonico con l’apodittica aristotelica”<sup>73</sup>.

Focalizzando l’attenzione su alcuni concetti greci fondamentali (*esperienza, techne*,<sup>74</sup> *episteme e phrònesis*) che fungono da cornice dei lavori platonici ed aristotelici, Gadamer evidenzia il tratto comune del “rendere conto” che permeava l’intero spirito greco.

L’obiettività del sapere epistemico nasce da una tensione al “*Logon didonai*” che, per Platone ed Aristotele, contrassegnerebbe tanto la sfera teoretica, quanto quella “pratica”. Rifacendosi ad alcuni passi della metafisica aristotelica, Gadamer scrive:

La scienza (teoria) stessa è un peculiare carattere di attuazione della cura dell’essere-nel-mondo. La sua preminenza rispetto alle *technai* dipende dal fatto che il sapere, in essa ricercato, in generale non viene cercato per qualcosa d’altro, ma semplicemente per la sua più propria capacità di scoprire e di sapere, non essendo esso applicabile (*anwendbar*) a nessun operare pratico.- Ma, nel suo motivo originario (*ursprünglich*), neppure la *techne* è caratterizzata da ciò che la distingue dalle scienze teoretiche: dal riferimento alla sua applicazione pratica, bensì da quello che ha in comune (*gemein*) con essa, dalla capacità di rendere conto (*die Fähigkeit, Rechenschaft*) perché qualcosa debba essere fatto, e perché proprio in quel determinato modo (*bestimmten Weise*) [...] . Il senso primario del *logos* è, quindi, il *rendere conto* (*das Redestehen*), il rendiconto come messa in luce della causa ( *die Rechenschaftsgabe als Angabe des Grundes*).

---

<sup>72</sup>*Etica dialettica*, pag. 16. Dove Gadamer prosegue: La scienza aristotelica è, infatti, caratterizzata dalla sua indipendenza da qualsiasi forma di consenso esplicito da parte dell’interlocutore; essa è un presentare con necessità, senza preoccuparsi dell’effettivo consenso degli altri. La dialettica invece vive della forza intrinseca all’intesa dialogica, della partecipazione comprendente dell’altro, e, ad ogni passo del suo cammino, è sostenuta dall’accertato consenso dell’interlocutore”, *Ibidem*, pag. 16.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> “Il possesso di una *techne* riveste il carattere di attuazione del disporre previamente di quanto deve essere prodotto, del disporre ciò che comprende e interpreta, con discorso esplicativo, quest’ultimo alla luce delle sue cause. Questo disporre riveste il carattere dell’universalità e della necessità in quanto la causa (rispettivamente, le cause nel dispiegamento del loro plesso) è universalmente e necessariamente fondante per tutti i possibili casi dell’attività in questione; ad esempio, in vista della sanità, che nella sua apparenza (nel suo *eidos* generale) rappresenta l’obiettivo dell’arte medica, un ammalato, in preda di questa o quella malattia, va trattato con mezzi atti a ristabilirne la salute. Nell’esercizio della *techne* questa connessione è comprensibile (*einsichtig*), può cioè esprimersi nel discorso. Analogamente, là dove la cura dell’esserci mira a rendere manifesto e disponibile un ente, che non occorre produrre, perché esiste per se stesso, è nella messa in luce delle cause, per le quali un ente di questa specie è sempre e necessariamente quello che è, e quindi nella comprensione, capace di interpretazione linguistica, che l’ente diventa disponibile”.



Legando intimamente la necessità di disporre della causa per poter rendere conto dell'ente, il comprendere l'enunciato e la sua insegnabilità, il filosofo tedesco mostra, fin dalle prime pagine del suo lavoro, come il *logos* scientifico greco sia profondamente debitore del dialogo socratico:

Con la scoperta e l'individuazione della causa, mettendone in luce la causa, l'ente viene enunciato nel suo necessario essere-così-. Nell'enunciabilità (*Ansprechbarkeit*) dell'ente, in quanto esistente necessariamente in questo modo, si radica il carattere dell'*insegnabilità* (*Lehrbarkeit*), che contrassegna la *techne* e la scienza rispetto all'esperienza pratica. Infatti ciò che viene conosciuto in base alla causa, mediante l'indicazione di quest'ultima diventa disponibile nel suo essere anche per altri. L'essere per la cosa, raggiunto nel sapere, avanza quindi necessariamente la pretesa alla comunicabilità, per cui, a sua volta, può essere preteso dall'altro in modo che con la messa in luce della causa l'ente risulti comprensibile a tutti nel suo essere. Perciò il parlare, in quanto forma di attuazione del sapere, riveste qui il carattere del mettere l'ente a disposizione nell'atto di presentarlo agli altri, e precisamente in modo che ciò che è stato così presentato venga mantenuto nella sua svelatezza.<sup>75</sup>

La cura del sapere è, quindi, cura della giustificazione, che permette di condividere le conoscenze ottenute sulla *Sache*, lasciando all'altro la capacità di partecipare attivamente alla comprensione della natura della *Sache* stessa.

Se l'esperienza, infatti, si fonda “sulla conservazione del passato e sul riconoscimento dell'identità di ciò che è conservato nel presente”<sup>76</sup>, senza che però l'uomo pratico (*der erfahrene Praktiker*) possa giustificare il suo agire se non “con il successo dell'agire stesso”<sup>77</sup>, la *techne* è “sapere in un

---

<sup>75</sup> Nell'originale Tedesco, pp.21-22: “Die Wissenschaft (Theoria) ist selbst ein eigentümlicher Vollzugscharakter der Sorge des In-der-Welt-seins. Ihr Vorrang vor den Technai beruht darauf, daß das Wissen, das in ihr gesucht wird, überhaupt nicht um etwas anderen willen gesucht wird, sondern rein um seiner eigensten Leistung des Entdeckens und Wissens willen, da es in Keinem praktischen Verrichten anwendbar ist. Aber auch die *Techne* ist ursprünglich nicht durch das charakterisiert, was sie von den theoretischen Wissenschaften unterscheidet: durch den Bezug auf ihre praktischen Anwendung, sondern durch das, was sie mit ihnen gemein hat, durch die Fähigkeit, Rechenschaft geben zu können, warum etwas zu tun ist und warum es in der bestimmten Weise (aus solchem Material, durch solche Mittel) zu tun ist (*katà tò logon ecbein autoùs kai tàs aítias gnôrízein* 981 b6). Der primäre Sinn des *Logos* also ist das *Redestehen*, die Rechenschaftsgabe als Angabe des Grundes. Das Beherrschen einer *Techne* hat den Vollzugscharakter des vorgängigen Verfügens über das Herzustellende in der Weise des Verstehens und in der explizierenden Rede Auslegens des Herzustellenden auf seine Gründe hin.”

<sup>76</sup> *Etica dialettica*, pag. 23

<sup>77</sup> *Etica dialettica*, pag. 23. Gadamer fa l'esempio del medico che si distingue dal semplice esperto e, dunque,

senso nuovo”, che consiste nel disporre, in ogni possibile caso di intervento, in anticipo e con previa sicurezza, dell’esecuzione stessa”<sup>78</sup>.

Quanto è stato giustificato rimane a disposizione di colui che sa, sia nella certezza di poterlo sempre produrre, che in quella di incontrarlo ogniqualvolta sia presente ciò che lo giustifica. Si ha la comprensione di qualcosa in quanto risulta che l’aspetto sotto cui viene compreso, gli compete necessariamente (cfr. *Met. Z 17*). Quel che a un ente non compete necessariamente non è neppure attingibile da parte del *logos* della scienza (cfr. l’indagine sul *katásumbebēkós* in *Met. E 2*). In quanto presentazione fondante, il discorso avanza la significativa pretesa di esprimersi in maniera universale e necessaria sul singolo ente in quanto tale. Un tale discorso è, quindi, eminentemente, un *parlare, che permette all’altro di interloquire* (*Sprechen das den Anderen mitsprechen läßt*)<sup>79</sup>.

Proprio radicalizzando il nesso tra comprendere ed enunciare, e, perciò, rimarcando il dovere di parlare “esibendo la prova”, Gadamer mostrerà come nella visione platonica anche quel *Verstehen* che guida la prassi umana si preoccupa di *rendere conto* per motivare il proprio comportamento<sup>80</sup>, cercando di calcolare i mezzi per impedire che gli stati

---

enfaticamente la necessità di “mettere alla prova” (*ausprobieren*) chi dispensa consigli, senza conoscere la “causa” (*das Grund*) del suo operare, come fa l’empirico. Pur non conoscendo la ragione che ne motiva il comportamento, la persona esperta “agisce come il medico. Osserva l’ammalato, il suo disturbo- e ciò include la previsione della salute, di quello cioè che deve essere il suo aspetto. E poi consiglia il rimedio che, stando alla sua esperienza, dovrebbe essere efficace. Il vero medico (*Der wirkliche Arzt*) non può agire diversamente, ma la sua comprensione (*Verständnis*) di questo nesso (*Zusammenhangs*) è diversa. Per lui la salute, qualunque cosa essa sia e comunque venga raggiunta, è la ragione che ne giustifica il comportamento. Egli sa che cosa, in ogni caso, costituisce l’essere-sano (*das Gesundsein*), e di qui cerca di sapere che cosa disturbi l’ammalato, si fa cioè un’idea della malattia (*ein Bild von der Krankheit*, dunque *immagine*, più che “idea” come è stato tradotto nel testo italiano, n.d.R): che tipo di processo fisico abbia portato a questo disturbo, e in base a questa comprensione della natura della malattia egli sceglie i rimedi, vale a dire: il mezzo da consigliare all’ammalato è da lui scelto in base alla conoscenza dei suoi effetti, che gli deriva, a sua volta, dalla conoscenza della natura della malattia e del rimedio. In ogni caso, solo in quanto agisce in base a tale conoscenza il medico si comporta da sapiente (*Wissender*); egli cioè è certo in precedenza (*vorgängig dessen gewiß*) di guarire mediante la propria azione: perché sa quello che la salute è in ogni caso, e, in base a questa scienza previa (*vorgängigen Wissen*), ne conosce i disturbi e le possibilità di ristabilimento.”

<sup>78</sup> *Etica dialettica*, pag. 22: “Occorre tenere presente che già nel concetto di *techne* è dominante un’idea di sapere, per la quale essa nel suo senso più originale, trascende l’attività del fare e del produrre, e già in quanto *techne* rappresenta un modo nuovo della cura dell’esserci. Inserendosi nel mondo, l’esserci ha assunto nella propria cura la *sicurezza* di disporre del mondo. Questa cura della sicurezza si esprime primariamente, nella *techne*, come un disporre previo di ciò che deve essere fatto, un disporre che riveste il carattere operativo del sapere relativo alla causa e allo svolgimento del suo quadruplice plesso[...]. In questo disporre delle cause diviene disponibile nel suo essere anche l’oggetto prodotto. Ora appartiene alla tendenza di questa cura rendere disponibile nel suo essere tutto ciò che è in modo uguale e cioè, una volta scoperta e conosciuta la causa, comprendere, in base a quest’ultima, l’ente per quello che esso è sempre e necessariamente. Il concetto, veramente scientifico, dell’essere si sviluppa, quindi, sull’orizzonte primario del produrre con *techne*.”

<sup>79</sup> *Etica dialettica*, pag. 26.

<sup>80</sup> “Si deve poter dire perché ci si comporta in un determinato modo, che cosa cioè sia il bene in vista del quale ci si comprende nel proprio comportamento”, *Ibidem*, p. 47.

affettivi vengano assunti immediatamente, senza essere vagliati in maniera serrata nella loro effettiva capacità di dischiudere l'accesso al Bene, che è la causa finale dell'agire umano.

La conoscenza dell'”in-vista-di-cui” del proprio essere è, quindi, ciò che tira fuori l'esserci dalla confusione, in cui lo gettano la contraddittorietà e l'imprevedibilità di quanto lo assale da parte del mondo, per garantirgli una posizione sicura nei confronti di quest'ultimo e la stabilità del proprio poter-essere.”<sup>81</sup>

Esiste pertanto nel linguaggio stesso, ed è merito di Platone averlo scovato, la possibilità di orientarsi nella complessità fenomenica caratterizzante l'esistenza umana, mirando ad una *pienezza dell'essere* che corrisponde ad una delle massime possibilità del *Dasein*.

Se *epistēme*, come spiegherà Gadamer in un saggio del 1947, “deriva da un verbo greco che significa originariamente : avere padronanza di una cosa o di un lavoro, potere qualcosa. Essa ha dunque originariamente un senso pratico”<sup>82</sup>, ad animare il percorso del filosofo tedesco è fin da questi anni venti quello di ridestare la visione greca “unitaria”, che rendeva ad Aristotele obbligatorio una divisione tra filosofia pratica e filosofia teoretica, esclusivamente per procedere nel chiarimento di questi concetti.

Ciò che cercherà di portare avanti Gadamer nel saggio che premette alle interpretazioni fenomenologiche vere e proprie del *Filebo*, sarà pertanto:

---

<sup>81</sup> *Etica dialettica*, pp.51-52.

<sup>82</sup> H.G. Gadamer, *Sull'originarietà della scienza*, in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op.cit., pag. 571: “Il fatto che Aristotele sia pienamente cosciente delle particolari condizioni che entrano in gioco nella riflessione teoretica sulle condizioni della ragionevolezza pratica mi ha attirato da sempre. Qui si tratta evidentemente di un rapporto peculiare che si può descrivere come il passaggio della razionalità pratica a una forma generale di riflessione della stessa. Ciò non significa certamente che la filosofia che ha a che fare con la prassi; sarebbe già essa stessa ragionevolezza pratica e potrebbe venire compresa essa stessa come *phronesis*. Ma significa il fatto che la possibilità di una filosofia della prassi si fonda a partire dalla ragionevolezza già inclusa nella prassi stessa.” H.G.Gadamer, *Ragione e filosofia pratica* [1991], in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op. cit., pag. 519. “In questo senso Aristotele può dire: il punto di partenza, l'archè, il principio della filosofia pratica è lo *hoti*, il “Che” - e questo “Che” non vuol dire soltanto l'agire stesso, ma proprio anche l'intima limpidezza che appartiene a tutto l'agire che riposa sulla *prohairesis*, sulla scelta per la decisione. È dunque già sempre a un'autoesplicitazione della vita che la formazione dei concetti generalizzante, schematizzante, tipicizzante, propria della filosofia pratica si connette ed è sulla sua base che essa costruisce”.

“sottolineare la differenza della struttura dell’asserzione scientificamente fondante (*die Struktur der wissenschaftlich begründenden Aussage*) rispetto all’asserzione prescientifica (*vorwissenschaftlichen Aussage*). Seguendo il filo conduttore, rappresentato dalla funzione dell’altro nel dialogo (*Funktion des Anderen im Miteinandersprechen*), l’analisi cerca di spiegare il carattere di attuazione del discorso scientifico in quanto intesa oggettiva (*sachliche Verständigung*) e, quindi, di concepire più incisivamente la struttura, delineata sopra, dell’asserzione scientificamente fondante. In questo modo si prepara insieme il terreno per la delucidazione dell’orizzonte storico, nel quale la formazione dell’idea di scienza è giunta a chiarezza teoretica presso i Greci. Si giustifica così anche l’utilizzazione, da parte di Aristotele, degli espliciti concetti di scienza e di *techne* nella spiegazione della dottrina platonica del *logos*.<sup>83</sup>

Ricalcando la struttura e la stessa terminologia di *Essere e tempo*<sup>84</sup>, Gadamer mette in evidenza come nel percorso di progressiva familiarizzazione con il mondo, l’*esserci* si comprenda “nel proprio «in vista di cui»(*worumwillen*)<sup>85</sup>, non in base alla presenza del momentaneo stato affettivo, bensì alla luce della sua possibilità massima e costante”<sup>86</sup>, ossia il Bene. Il fatto che quest’ultimo si presenti come “autosufficiente”(*ikanón*) corrisponde alla “precomprensione formale”<sup>87</sup> che dimostra quanto, singolarmente presi, né il piacere proposto da Protarco<sup>88</sup>, né il pensiero di cui si fa difensore Socrate, possano bastare

<sup>83</sup> *Etica dialettica*, p.26.

<sup>84</sup> Un cercato che è il bene, un ricercato che è il senso del bene ed un interrogante che è l’*esserci*.

<sup>85</sup> “Das Dasein versteht sich in seinem Worumwillen nicht aus der Gegenwart des augenblicklichen Sichbefindens, sondern aus seiner höchsten und ständigen Möglichkeit”, GW 5, p.46.

<sup>86</sup> *Etica dialettica*, pag.53.

<sup>87</sup> *Etica dialettica*, pag. 106.

<sup>88</sup> Pur essendo intitolato a Filebo, nel dialogo platonico quest’ultimo ha una posizione minoritaria e lascia discutere in sua vece Protarco. Gadamer spiega che l’astensione di Filebo dal dialogo “mette in luce, mediante il distacco, una prima condizione di possibilità di un dialogo autentico.” *Etica dialettica*, pag. 88. E commenta in nota in una maniera molto interessante: “questa scena introduttiva è del resto estremamente importante per l’evoluzione dello stile dialogico di Platone. Il dialogo, condotto con Protarco, si differenzia dal Gorgia, al quale peraltro si ricollega per il tema, proprio perché in esso, invece della confutazione di un *dogmatico* dell’edonismo (*ein Dogmatiker der Hedonik*) nello stile di un dialogo polemico, si annuncia fin dall’inizio un colloquio positivo che evidenzia esplicitamente l’attitudine dell’interlocutore alla reale discussione (*die Eignung des Partners zu sachlicher Auseinandersetzung*). Di conseguenza la confutazione dell’edonismo non si attua dimostrando con prove (*elenktisch*) che esso non è né capace (*fähig*) né disponibile (*bereit*) al rendiconto, bensì, positivamente, mettendone distintamente in luce il diritto relativo (*relativen Rechts*) e limitandone in maniera determinante la pretesa (*in der bestimmenden Beschränkung seines Anspruchs*). La funzione di un dialogo tra Socrate e Filebo, anteriore al *Filebo*, rinvia a un dialogo confutatorio nello stile del colloquio di Callicle riportato dal *Gorgia*. Con ciò il *Filebo* viene elevato alla stessa sfera di obiettività (*Sachlichkeit*) cui si eleva, ad esempio, il *Sofista* con la scena di *Soph.* 217c” *Ibidem*.

ad assumere la possibilità della vita buona, quel tipo di vita, cioè, che non occlude all'esserci la possibilità di auto-comprendersi ed essere nel mondo non come un mollusco<sup>89</sup>, privo di responsabilità nei confronti di ciò che lo circonda<sup>90</sup>.

L'attività del *rendere conto* che, superando la contrarietà delle opinioni, mira all'*intesa*, farebbe della dialettica, che per Platone coincide con la filosofia, qualcosa di profondamente radicato nella vita, come sembrerebbe emergere dal procedere dialogico stesso che Socrate e Protarco realizzano nel *Filebo*, interrogandosi sulle *affinità* dell'*hedoné* e della *phrónesis* con l'*agathon* della vita umana, la cui definizione si cerca nel dialogo.

Sarà il *lógos* stesso, perciò, a guidare gli interlocutori che, *qualora* s'impegnino a venire a capo della verità<sup>91</sup>, partecipano alla formulazione di un discorso che si preoccuperà di non scadere sofisticamente "al livello della datità, vuota e cieca, del *logos* e dell'*onoma*"<sup>92</sup>, ma aspiri ad essere

---

Sui motivi di questa scarsa partecipazione, cfr. quanto dice Friedländer, laddove spiega come Filebo "incarna il «puro» principio del piacere, «illimitato» nella sua essenza", P. Friedländer, *Platone*, op.cit., pag. 1046. Il piacere infatti, continua Friedländer, "non può «dar conto di sé» né ci si aspetta che lo faccia dal momento che le controversie in sé non sono piacevoli. Se lo facesse, stipulerebbe un patto con il suo avversario, il *Logos*, e quindi avrebbe già perso. Il puro edonismo esclude ogni dialettica perché è nemico di ogni possibilità di dialogo, quindi non è qualcosa che appartiene all'uomo. Il sogno dell'edonista si rivela in definitiva simile alla vita di un'ostrica (21c)." *Ibidem*, pag. 1047. Eppure, "la silenziosa presenza di Filebo" non rappresenta "l'elemento più debole della struttura drammatica", poiché ciò che è costantemente presente attraverso di lui è "la ferma resistenza del puro edonismo". Il passaggio di testimone a Protarco, amante della retorica, è in linea, secondo Friedländer, con quanto già nel *Protagora* e nel *Gorgia*, era emerso come concezione platonica: piacere e retorica sono strettamente uniti, perché hanno come fine ultimo non la verità, ma il potere, perciò "il piacere può venire in questione solo per mezzo della retorica.", P. Friedländer, *Ibidem*, pag. 1047.

<sup>89</sup> *Filebo*, 21 c7.

<sup>90</sup> Se la spiegazione morale corrente dell'*aretè* non basta, l'appellarsi al proprio "benessere" (*Wohlbefinden*) sembra piuttosto naturale: "non si vede perché ci si dovrebbe comprendere in funzione dell'*aretè* e non piuttosto della più immediata esperienza del bene (*unmittelbarste Erfahrung des Guten*), del proprio benessere, che le esigenze della morale (*die Forderungen der Moral*) sembrano limitare (*ingeschränkt scheint*) in maniera incomprensibile. Questo benessere sembra, infatti, dispensato (*enthoben*) da ogni esigenza di rendiconto (*Rechenschaftsforderung*) già per il fatto di imporsi da sé come ciò a cui l'esserci tende spontaneamente (*das, worauf das Dasein unwillkürlich aus ist*). Ma se l'«in-vista-di-cui» ultimo (*das letzte Worumwillen*) dell'esserci è il suo proprio benessere, col fatto che egli voglia *comprendersi* in funzione di quest'ultimo viene avanzata l'esigenza di disporne mediante il sapere. Ma con ciò egli deve poter disporre in anticipo (*voraus verfügen können*), nella sua gradevolezza o meno, di quanto dal mondo gli viene incontro (*was sich aus der Welt andrängt*), come fonte o negazione del benessere. Come è evidente che nell'esperienza immediata il proprio benessere si presenta come un bene (come un "in vista di cui), così è certo che in questo modo non si è acquisito un punto di vista unitario (*ein einheitlicher Blickpunkt*) per l'esserci umano, quale esso vuole *comprendersi*. Se, infatti, vuole *comprendersi* come buono, per l'esserci l'«in-vista-di-cui» del suo essere non è il momentaneo stato affettivo, ma piuttosto il suo benessere in quanto possibilità *stabile* (*ständige Möglichkeit*)" *Etica dialettica*, pag. 52

<sup>91</sup> Da Protarco, "Socrate ottiene, come prima cosa, la disponibilità a cercare «in tutti i modi», nella discussione in corso, «di venire a capo della verità». Questa concessione significa che l'interlocutore di Socrate ha l'intenzione di stare al discorso e di ascoltare le ragioni che vengono addotte. Soltanto con un simile interlocutore Socrate può condurre un dialogo fecondo: la contrapposizione delle tesi diventa oggetto di un reale interrogare.", *Etica dialettica*, pag. 89.

<sup>92</sup> "Come il nome, che dice soltanto come la cosa si chiami, neppure il richiamo all'ἡδονή in quanto tale è in grado

*tecnicamente* perfetto, sforzandosi di non mancare di nulla, così da presentarsi come un valido aiuto per comprendere come mai “la concreta esistenza umana” sia dischiusa all’essere e al bene soltanto in una vita che mescoli con *misura* piacere ed intelligenza, e non nel momento in cui si decida per un’alternativa radicale tra l’incoscienza e l’oblio del godimento e della passione da una parte e la “consapevolezza sempre vigile e sicura di sé” dall’altra.

“Cercare in tutti i modi di venire a capo della verità” (*Auf alle Weise die Wahrheit herauszustellen*)- è il motto della *dialettica*: essa, infatti, sviluppa *onnilateralmente* (*allseitig*), nelle sue conseguenze concrete, ciò che depone pro o contro un argomento. L’*onnilateralità* (*Allseitigkeit*) della discussione dialettica significa che non ci si deve mai fissare, in maniera dogmatica e inflessibile (*undiskutiertes*), su un unico  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ , ma piuttosto ci si deve impegnare in un esame sempre disponibile alla discussione.

La fortissima connessione tra dialogica e dialettica che fa, dunque, da filo conduttore della prima parte del saggio è un’operazione, come si è espresso correttamente Renaud, di “risocratizzazione di Platone”<sup>93</sup> nella quale è possibile scorgere l’eco di un altro importante maestro di Gadamer, ossia Paul Friedländer<sup>94</sup>, capace di insegnare a Gadamer come leggere i dialoghi platonici *mimeticamente*.

---

di dire qualcosa su di essa. Che Socrate respinga la polemica sul nome degli dèi è in linea con la nota aspirazione socratica di passare dall’*onoma* all’*eidos*.” *Etica dialettica*, pag. 94.

<sup>93</sup> F. Renaud, *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans Georg Gadamer*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1999. Fin dall’introduzione dell’*Etica dialettica*, si può in effetti leggere: “Di qui la filosofia trae il proprio nome: non è *sophia*, il disporre sapiente di qualcosa, ma aspirazione ad essa. In quanto tale essa rappresenta la suprema possibilità dell’uomo. *E se Socrate è filosofo, e Platone lo è in lui*, la filosofia platonica non si limita a conservare, comprendendola, questa suprema possibilità, ma vuole anche attuarla. Ciò però significa che essere-uomo comporta la difficoltà a disporre di se stessi e che la filosofia, in quanto possibilità umana, si attua anche dialetticamente in questa incertezza dialettica in cui si riconosce umana.” pag. 7, corsivo mio. Cfr. anche Francesca Filippi, *Socrate nell’età dell’ermeneutica. Rilettura del pensiero socratico alla luce dell’ontologia ermeneutica di H.G. Gadamer*, Guerini e Associati 2003.

<sup>94</sup> In Platone- scrive Friedländer- quello che in Socrate era domanda si è fatto domanda e risposta, quel che in Socrate era vita si è fatto vita e dottrina. Socrate chiede: che cosa è giusto? Egli fa che gli altri vedano che non lo sanno. Cerca la risposta nel concetto, ma la dà infine soltanto con il suo vivere e il suo morire. Platone vede e dà forma a questa vita e a questa morte. Ma vede di più. Trova anche la risposta come filosofema, vede, attraverso la figura di Socrate, l’idea. “Il giusto” come eterna essenza, come modello originale, veduto e mostrato: questa è la risposta alla domanda di Socrate, letta nella stessa realtà che si chiamava Socrate” P. Friedländer, *Platone*, op.cit., pag. 78.

Il dialogo, secondo Friedländer, sarebbe infatti una vera e propria “necessità” per Platone, tale per cui “forma letteraria” e “contenuto filosofico” coincidono strutturalmente:

Il dialogo platonico riflette il dialogo socratico, ma necessariamente si differenzia da quello nel principio più profondo. Stanno di fronte l'uno all'altro come la rappresentazione artistica e la vita naturale. La natura è frammentaria in ogni singola parte; per questo il molteplice si completa nell'infinitezza dell'esserci. Un'opera d'arte è sottratta ai nessi naturali, è un tutto che deve compensare mediante la compiutezza e ricchezza di forma il suo difetto di essere capace soltanto di un unico e non qualsivoglia completamento. Ciò vale per il dialogo platonico, che usiamo pertanto considerare appieno un'opera d'arte. Il dialogo socratico nasce spessissimo da un motivo occasionale, in una cornice casuale, “come un discorso nascente dal contatto vivo del caso, condotto con l'arte di trattare le persone, e la presenza di spirito di una libera conversazione” (Karl Justi). Ma Platone non poteva tollerare nella sua opera niente di casuale. Doveva scegliere gli interlocutori e dar loro un posto secondo le esigenze dell'arte, intonare la scena all'andamento spirituale, liberare il luogo dal suo carattere casuale, per farlo divenire coefficiente dell'intera opera. [...] Quello che oggi l'interprete filosofo di Platone lascia al letterato e allo storico, deve essere compreso nel suo contenuto esistenziale. Perché quelle parti (prologo e discussione) non si trovano l'una di fronte all'altra per caso, già per il fatto stesso che gli scritti di Platone non appartengono a un ambito di arte naturalistica, ma di arte classica<sup>95</sup>

Per andare contro la rigida lettura *modernista* di Platone, è evidente che Gadamer avrebbe potuto ispirarsi ad una sua coloritura più esistenzialista <sup>96</sup> anche seguendo Friedländer, ma abbia scelto di

---

<sup>95</sup> P.Friedländer, *Platone*, op.cit., pp. 185-186 e 189.

<sup>96</sup> Come scrive Andrea Le Moli: “Nella concezione ultima di Friedländer, «Idea» ed «Esistenza» sono infatti le due facce della specularità costante tra la «verità», che appartiene al regno immutabile delle forme e dei principi (in breve: all'«essere») e la «realtà» che appartiene, indistintamente, a tutto ciò che chiamiamo «vita». A conclusione del suo percorso, Friedländer intendeva con questa formulazione indicare un'ulteriore possibilità di leggere quell'organizzazione gerarchica del Tutto in funzione della vicinanza al principio del Bene la cui elaborazione compiuta è il grande risultato della filosofia platonica. Egli riteneva che il rapporto tra Idea ed Esistenza fosse in certo modo quello di una «inter-dipendenza» in cui il principio (l'Idea, il bene) determina strutturalmente tanto la costituzione d'essere quanto il «senso», cioè la «verità», della «cosa» (l'Idea come forma e struttura, il Bene come limite e scopo) e la cosa nella sua «realtà» «realizza» il principio, lo «fa essere» proprio come, nei dialoghi, i diversi personaggi agiscono come «incarnazioni» (l'espressione *Verkörperung* ricorre molte volte) di singole virtù, di concetti generali o principi etici che solo per mezzo di essi e «in» essi riescono ad affermare la propria verità”, P.Friedländer, *Platone*, op.cit., p.LIX

rinunciare al tono un po' enfatico del suo maestro<sup>97</sup>, adottando uno stile interamente heideggeriano<sup>98</sup>.

Leggendo soprattutto la sezione I della prima parte di *Essere e tempo*<sup>99</sup> verrebbe da dire che Gadamer non abbia fatto altro che riprendere certe tematiche già affrontate da Heidegger, cercando di fare dire a Platone ciò che il suo maestro era già riuscito nei corsi di Friburgo e Marburgo a mostrare vitale in Aristotele.

Dopo aver affermato che *l'Esserci è la sua apertura*<sup>100</sup>, Heidegger si propone di chiarire com'è noto, la costituzione di questo essere, per

---

<sup>97</sup> Per averne un'idea, si legga ad esempio questo brano: «Si fa filosofia da un punto di vista continuamente mutevole, con l'ampiezza di orizzonte ora più piccola, ora più grande, a un'altezza e secondo una direzione sempre diverse. E allora l'umano sapere non è tale da permanere come intangibile, una volta che sia stato conosciuto. Come Socrate semplicemente attraverso la sua esistenza si creava gli avversari, così li evoca la nuova visione di Platone e se non ci sono li deve creare da sé. *Filosofia è cosmo creato dal caos*; ogni cosa eccelsa, ordinata, è eternamente minacciata e deve essere protetta contro le potenze che la mettono in pericolo e il bene è ben lontano dal sussistere per condiscendenza del suo opposto. Ma certo la luce non è conoscibile né denominabile senza l'oscurità. Anzi, di più: l'ordine umano si irrigidirebbe e snervirebbe se non avesse sempre di nuovo contro di sé la ribellione. Così nella sentenza proposta nel *Liside* e poi confutata, c'è certamente qualcosa di giusto, almeno nell'ambito umano, dicendosi che si aspira al bene e si lotta per esso, «a causa della presenza del male». Non c'è Socrate senza Callicle in realtà. E neanche si tratta soltanto di vittoria (Callicle è, alla fine, proprio «sconfitto»?). Più importante ancora che la vittoria è la lotta stessa che è, anche qui, madre di tutte le cose. «Rien ne nous plaît que le combat, mais non pas la victoire» scrive Pascal (*Pensées*, n.203): «...Nous ne cherchons jamais les choses, mais la recherche des choses». Così Platone deve presentare il suo sapere nella dialettica antitesi di tale lotta, nella quale soltanto tale sapere ha vita. E questa forma mentale del suo pensiero è, veduta contemporaneamente da un altro lato, la sua sensibilità drammatica. Perché si ha senso drammatico quando si sente il mondo immediatamente come lotta di forze contrapposte, di forze con una propria forma. Così il dialogo dell'amore e della lotta è per Platone l'unica forma d'arte, quel dialogo in cui non è data una dottrina già compiuta, non è superato e sbrigato ormai ogni contrasto, ma che lega nel quadro lotta e superamento. Come Goethe è in Tasso e in Antonio, così Platone non è soltanto in Socrate- e negli scolari di Socrate, in Carmide, Teagete, Alcibiade- ma, in un certo grado e in una certa maniera, anche negli avversari di Socrate. Certo questo rapporto si vede incompiutamente, se ci si scorge soltanto l'opposizione a una natura, a un pensiero, a un attacco polemico che vengono dal di fuori. La polemica è lotta con se stessi: questa acuta formula di Novalis vale principalmente per Platone. Che il Socrate storico fosse in grado di obbiettivare i suoi avversari così come ha fatto Platone, può essere messo in dubbio. Poiché Platone è di tutt'altra natura: gli piace molto il discorso rimbombante e risonante, altrimenti non avrebbe portato sulla scena Agatone e Protagora. Si diverte a tutte le malizie e le astuzie della scherma verbale, quali son messe in caricatura, ma anche impersonate, negli spadaccini dell'*Eutidemo*. Se non ci fosse stato in lui qualcosa di Callicle, *l'esprit fort*, difficilmente l'avrebbe potuto presentare con tanta imponenza, tale cioè che ci saranno sempre persone, specialmente giovani, incantate più dall'avversario sconfitto da Socrate che da Socrate stesso. Non ha Platone come disposizione, e pericolosa, posseduto qualcosa di quella universale abilità dei suoi sofisti, addirittura di quella pretesa "pietà" del suo Eutifrone? "In Platone si annida molto di sacerdotale" giudicava, considerando il suo stile, un critico d'arte così fine come Demetrio di Falero. E la lotta che egli sostiene nella *Repubblica* contro i poeti e soprattutto contro il loro archegeta Omero, non è, come già fu riconosciuto, una lotta contro la potenza che già lo aveva ammaliato (607c), una lotta la cui asprezza nasce certo dalla bramosia schiettamente greca di dominio, ma anche dall'antico amore e dall'antico incanto? Dunque una lotta contro se stesso? Platone aveva da vincere, più di quel che taluno pensi, una natura dotata in modo straordinariamente ricco. Ma portava in sé anche Socrate, e delle lotte e delle vittorie che egli ci mostra, quelle veramente decisive sono accadute in lui stesso». P. Friedländer, *Platone*, op.cit., pp.194-195

<sup>98</sup> Cfr. Lettura di Yvon Lafrance- *L'interpretazione ermeneutica del Filebo per Gadamer. Contesto storico e terminologia fenomenologica*, in Christopher Gill- François Renaud (Eds.) *Hermeneutic Philosophy and Plato. Gadamer's response to the Philebus*, op.cit., pp. 41-64.

<sup>99</sup> Cfr. M.Heidegger, *Essere e tempo*, tr.it., P.Chiodi, Longanesi 2002, specie "L'interpretazione dell'Esserci in riferimento alla temporalità e l'esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale del problema dell'Essere", in particolare i capitoli 4-6.

<sup>100</sup> «Poiché l'essenza di questo ente è l'esistenza, il principio esistenziale: «L'Esserci è la sua apertura», viene anche a significare: l'essere in virtù del quale per questo ente ne va del suo essere, è l'aver-da-essere il suo «Ci». *Ibidem*, pag. 170



passare all'analisi della "costituzione esistenziale del Ci"<sup>101</sup> e a quella dell'"Esserci quotidiano del Ci e la deiezione dell'Esserci"<sup>102</sup>. *Befindlichkeit* e *Verstehen* sono, dunque, i "modi cooriginariamente costitutivi in cui l'Esserci ha da essere il suo Ci", che sono a loro volta "cooriginariamente determinati dal Discorso"<sup>103</sup>.

Gadamer cerca di mostrare il nesso tra *episteme* e dialogo socratico attraverso la dialettica platonica, senza sviare da un'indicazione importante offerta da Heidegger stesso<sup>104</sup>, sforzandosi, perciò di non "rompere" il fenomeno, "conservarlo integro", mostrando come lo stesso Platone abbia avuto primariamente a cuore un'indagine unitaria sul bene della vita umana.

Il ricorso ad espressioni di *Essere e tempo*<sup>105</sup> capaci di mostrare la radicatezza della dialettica stessa nella vita fattiva, nel lavoro gadameriano

<sup>101</sup> Effettuata nei seguenti sei paragrafi: L'Esser-ci come situazione emotiva (§ 29); L'Esser-ci come modo della situazione emotiva (§30); L'Esser-ci come comprensione (§31); comprensione e interpretazione (§32); l'asserzione come modo derivato dell'interpretazione (§33); Esser-ci, discorso e linguaggio (§34).

<sup>102</sup> La chiacchiera (§35); La curiosità (§36); L'equivoco (§37); Deiezione ed esser-gettato (§38)

<sup>103</sup> *Essere e tempo*, pag. 171.

<sup>104</sup> "Come dev'essere orientata la caratterizzazione fenomenica dell'in-essere come tale? La risposta potrà esser trovata solo se terremo ben fermo ciò che risultò dal primo esame fenomenologico del fenomeno: l'in-essere è recisamente diverso dall'esser-semplicemente dentro di una semplice presenza «in» un'altra; l'in-essere non è una qualità di un soggetto semplicemente-presente, prodotta o annullata in esso dalla semplice-presenza del «mondo». L'in-essere è un modo di essere essenziale di questo ente stesso. Che sarà allora questo fenomeno se non l'incontro fra un soggetto e un oggetto semplicemente-presenti? L'interpretazione si avvicinerrebbe già abbastanza al fenomeno se intendesse *l'Esserci come l'essere* di questo «fra». Tuttavia un'impostazione che si impervi sul «fra» finirebbe per condurre fuori strada. Essa è infatti carente quanto alla determinazione ontologica degli enti tra i quali c'«è» questo rapporto di «fra». Il «fra» è già assunto come risultato della *convenientia* tra due semplici-presenze e come prodotto di essa. Questa impostazione *sbriciola* il fenomeno e poi tenta di ricostruirne l'unità senza successo. E ciò perché, non solo manca il «cemento», ma è stato rotto, anzi mai scoperto, il «modello» in base al quale la ricostruzione dovrebbe aver luogo. Ciò che conta per l'ontologia è il proposito di non rompere il fenomeno e di conservarne integro il contenuto fenomenico. La necessità di tante e tanto minuziose precisazioni dipende dal fatto che un dato ontico evidente è stato ontologicamente contraffatto fino a renderlo irricognoscibile ad opera dell'impostazione tradizionale del «problema della conoscenza». Heidegger, *Essere e tempo*, pp. 169-170.

<sup>105</sup> Basterebbe questo brano per farsi un'idea di quanto Gadamer calchi fedelmente il linguaggio heideggeriano: "All'inizio della sua *Metafisica* (Met. A 1-2) Aristotele ha descritto la genesi dell'idea di scienza e il suo radicamento in un motivo originario dell'esistenza (*ursprünglichen Motiv des Daseins*). Questo ritorno a un motivo posto nella stessa esistenza non assume il carattere di una spiegazione storica o di una fondante giustificazione della scienza. Esso rende comprensibile il «fatto della scienza» unicamente come fatto, fa vedere cioè come mai la scienza sia una delle possibilità dell'esistenza umana. L'orizzonte tacito di questa presentazione è il seguente: ogni esserci è un mondo (*Alles Dasein ist in einer Welt*), e precisamente in modo da «avere» un proprio mondo, esso cioè si trova già da sempre in una comprensione (*Verständnis*) di se stesso e del mondo in cui vive. Questo mondo, in cui l'esserci vive, non è qualcosa come il suo ambiente (*Umgebung*), ma il mezzo di attuazione della sua esistenza personale. Questo mondo è ciò in cui l'esserci si realizza (*vollzieht*), cioè si possiede (*sich selbst hat*). Ogni forma di autocomprensione si attua nell'esserci mediante la comprensione del mondo in cui questi vive e che ne «costituisce» (*ausmacht*) e determina l'esistenza. [...] Familiarizzarsi con il proprio mondo rappresenta la preoccupazione più originaria dell'esserci. L'attuazione di questa preoccupazione però non riveste soltanto il carattere dell'esecuzione pratica (*praktische Verrichtens*), che provvede a qualcosa, e della cura della circospezione in essa implicita; l'esserci ha assunto nella propria cura, in maniera egualmente originaria, la visione pura di ciò che è. Non è quindi originaria soltanto la circospezione pratica, nella quale l'esserci si attua familiarizzandosi con il proprio mondo; essa non è affatto un'interpretazione del mondo capace di dischiudere e strutturare, maneggiandola, la totalità del mondo circostante, in vista della sua utilizzazione per qualcosa- e, in ultima analisi, per l'esserci stesso. Piuttosto, se è familiarizzato con il proprio mondo, l'esserci ha già da sempre un sapere, in virtù

si piega però al bisogno di mostrare “la funzione dell’altro all’interno della tendenza del dialogo ad un’intesa obiettiva” che è l’”essenza della dialettica”<sup>106</sup>. Ad essere studiato nel suo essere più o meno autentico, *eigentlich*, non è l’esistenza del singolo *Dasein*, ma di un’intera comunità linguistica, interessata a cercare un ambito oggettivo solamente a partire dallo sfregamento di opinioni contraddittorie.

Gadamer cerca pertanto di ricostruire “lo spirito obiettivo della comunicazione dialogica”, evidenziando da un lato il pericolo dello *phthónos*, ossia “la preoccupazione di precedere o di non rimanere indietro rispetto ad altri”<sup>107</sup> (*Sorge um das Voraussein vor Anderen oder Nichtzurückbleiben hinter Anderen*) che rifiuta l’obiezione e manifesta una “tendenza naturale ad evitare il dialogo”<sup>108</sup>; e dall’altro quel tipo di discorso inautentico che confuta l’altro “per il semplice gusto di confutarlo”<sup>109</sup>. In entrambi i casi, c’è solo una “parvenza del sapere”, che nasce “dall’ambizione del confutante di apparire sapiente”:

Soltanto nel logos sia l’esserci che l’ente, con il quale esso è di volta in volta in rapporto, sono compresi in modo che il primo, nel suo rapporto con il secondo, possa vivere nella sicurezza di disporre di se stesso e dell’ente. Ogni intesa su qualcosa presuppone, anzi, che ciò, su cui ci si deve intendere, sia compreso da entrambe le parti come un’unica e medesima cosa. Prima di potersi intendere al riguardo e, quindi, di rendersi conto di come si debba pensare o trattare qualcosa da un determinato punto di vista, occorre essere sicuri che lo si comprenda come la medesima cosa, e cioè quale esso, secondo il suo essere, è sempre. La prima disposizione di ogni ricerca dialogica e dialettica è, quindi, *la cura dell’unità e identità* (*Sorge um die Einheit und Selbigkeit*) di ciò di cui si parla.

---

del quale si trova in rapporto con tutte le cose, non soltanto per poterle dominare nel futuro con la cura, ma anche, del tutto indipendentemente da ciò, *perché non ci sia nulla di ignoto, di non familiare nell’orizzonte della sua visione.*” *Etica dialettica*, pp.20-21, corsivo mio.

<sup>106</sup> *Etica dialettica* pag. 38.

<sup>107</sup> *Etica dialettica*, pag. 39. “Chi invece sta al discorso senza riserve, *aneu phthónou, eumenés, alupós* (senza venire impedito dalla sofferenza di un patologico voler-aver-ragione), è pronto a rendere conto «aphthónôs»”.

<sup>108</sup> *Ibidem*, pag. 41. “Esso tende a fare discorsi, alla macrologia, che aggrava, già esternamente, con le sue lungaggini, la ripetizione di ciò che è stato detto, tanto più se questa lunghezza è priva di ordine interno, se cioè tira in lungo, moltiplicando le variazioni della medesima idea, senza fare progressi nella giustificazione obiettiva.”

<sup>109</sup> *Ibidem*, pag. 43. “Pure 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.”

In quanto però l'esserci vive da sempre di una tacita comprensione di se stesso e del mondo (*ausgelegten Verständnis seiner selbst und der Welt*), la richiesta di rendiconto si specifica anzitutto come un esame di queste interpretazioni preesistenti alla luce dell'idea di una giustificazione dell'essere di volta in volta (*jeweiligen*) in rapporto con qualcosa in base all'"in-vista-di-cui" del proprio essere e di quello dell'ente. Essendo un cercare comune (*gemeinsam Suchen*) e rivestendo il carattere di un esame, la ricerca del motivo atto a rendere conto non si attua, in fondo, perché uno afferma e si attende dall'altro conferma o opposizione, ma perché entrambi esaminano il logos in base alla sua confutabilità (*Widerlegbarkeit*), come entrambi concordano nell'eventuale confutazione o conferma di se stessi. Tutte le forme di esame sono più preoccupate di porre "al centro" l'oggetto da esaminare che di affrontarlo in modo che uno lo difenda come cosa propria e l'altro lo attacchi come cosa altrui. E l'intesa, che ne risulta, più che un'intesa in virtù dell'accordo con altri, è primariamente un'intesa con se stessi. Solo coloro che sono in accordo con se stessi possono accordarsi con altri. (*Nur mit sich selbst Verständigte Können mit Andreeren im Einverständnis sein*)"<sup>110</sup>

Occorre, allora, rimarcare questa importante differenza tra il maestro e l'allievo, che sarà responsabile della fama di Gadamer come "urbanizzatore" del pensiero heideggeriano.

Pur riprendendo le considerazioni di Heidegger in merito a questi punti fondamentali dell'esistenza *uneigentlich*, Gadamer non discuterà affatto del *Verfallen* della vita del Man.

In questo modo, si troverà certamente costretto a semplificare estremamente la posta in gioco esistenziale dell'indagine heideggeriana, per sviluppare una fenomenologia che non ha più niente a che vedere con quella appresa dal suo maestro, poiché risulta ammorbidita, quasi spogliata delle sue caratteristiche più salienti, riassumibili nel pericolo della caduta<sup>111</sup>.

---

<sup>110</sup> *Etica dialettica*, pp.55-56.

<sup>111</sup> "Questi fenomeni della tentazione, della tranquillizzazione, della estraniamento e dell'auto-imprigionamento caratterizzano il modo di essere specifico della deiezione. Noi chiamiamo questo "moto" dell'Esserci nel suo proprio essere *caduta*. L'Esserci cade da se stesso e in se stesso nella infondatezza e nella nullità della quotidianità in autentica. Lo stato interpretativo pubblico nasconde però questa caduta, che è interpretata come "perfezione" e "vita vissuta". Il moto di questa caduta verso e dentro l'infondatezza dell'essere in autentico del Sì, allontana costantemente la comprensione dal progetto di possibilità autentiche e la sospinge sempre più nella

Nella visione gadameriana, infatti, “cade” solo chi non riesce a stare al discorso con l’altro, perché nella dialogica prospettata da Platone nel *Filebo* Gadamer ritrova una continuità<sup>112</sup> all’interno della quale i singoli procedono quasi plasticamente<sup>113</sup>, in cerca di una misura comunitaria che impedisce tentativi di comprensione solitari, giacché la ricerca è comune fin dall’inizio e non accetta alcun isolamento.

Ad isolarsi è chi, come Filebo, non vuole né può inserirsi nel ragionamento portato avanti da Protarco e Socrate, perché, come osserva acutamente Friedländer, Filebo “incarna il «puro» principio del piacere, «illimitato» nella sua essenza”<sup>114</sup>, che, dunque, “non può «dar conto di sé», né ci si aspetta che lo faccia, dal momento che le controversie in sé non sono piacevoli. Se lo facesse, stipulerebbe un patto con il suo avversario, il *Logos*, e quindi avrebbe già perso. Il puro edonismo esclude ogni dialettica perché è nemico di ogni possibilità di dialogo, quindi non è qualcosa che appartiene all’uomo. Il sogno dell’edonista si rivela in definitiva simile alla vita di un’ostrica (21c).”<sup>115</sup>

Ma lungi dal formulare, in questo modo, un pensiero poco capace di fare i conti con la contraddittorietà del reale, quello che interessa a Gadamer è qui soprattutto la dimensione extrasoggettiva, tale per cui si è per

---

tranquillizzante presunzione di possedere e di raggiungere tutto. Questa costante sottrazione dell’autenticità, unita alla presunzione del suo possesso e accompagnata allo sprofondare nel Sì, caratterizza il moto della deiezione come *gorgo*. La deiezione non si limita a determinare esistenzialmente l’essere-nel-mondo. Il gorgo manifesta contemporaneamente il carattere di getta mento e di moto propri dell’essere-gettato, carattere, questo, che la situazione emotiva dell’Esserci fa sì che possa imporsi all’Esserci. L’esser-gettato non è né un “dato di fatto” né un fatto compiuto, una volta per sempre. La sua effettività è tale che l’Esserci, *fintanto è ciò che è*, resta gettato e ingorgato nell’inautenticità del Sì. L’essere-gettato, in cui l’effettività si rivela fenomenicamente, è proprio di un Esserci per cui, nel suo essere, ne va di questo essere stesso. L’Esserci esiste effettivamente. [...]L’Esserci può cadere nella deiezione solo perché, per esso, ne va dell’essere-nel-mondo comprendente ed emozionale. D’altra parte l’esistenza autentica non è qualcosa che si libra al di sopra della quotidianità deiettiva; esistenzialmente essa è soltanto un afferramento modificato di questa. Il fenomeno della deiezione non ci fa conoscere una specie di “faccia notturna” dell’Esserci, una qualità ontica tale da costituire l’integrazione dell’aspetto abituale di questo ente. La deiezione rivela una struttura ontologica essenziale dell’Esserci stesso, struttura che ne costituisce così poco l’aspetto notturno da riempire, nella quotidianità, tutti i suoi giorni.”M.Heidegger, *Essere e tempo*, pag.225

<sup>112</sup> Cfr. D.Barbariç, *Geschehen als Übergang*, in G.Figal, J.Grondin e D.J.Schmidt (a cura di), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*, Mohr, Tübingen 2000, pp.63-83.

<sup>113</sup> Nell’analisi del *Filebo* offerta da Gadamer, infatti, la comunità si fonda parlando, perché, come ricorda Gadamer stesso, citando Hegel, Platone immaginò “dei giovani e degli uomini così plastici, e così calmi nel reprimere quelle riflessioni e osservazioni proprie, con cui è impaziente di mostrarsi il pensar da sé, degli uditori cioè che badino soltanto all’argomento”. (Hegel, *Logik*, Vorrede zur 2. Augabe, lesson, Leipzig, p.20) , in H.G.Gadamer, *Etica dialettica*, pag.20.

<sup>114</sup> P.Friedländer, *Platone*, op.cit., pag. 1046

<sup>115</sup> *Ibidem*, pag. 1047

qualcosa d'altro, quella che diventa chiarissima “in una forma particolare di riposo, nel gioco”, accostato da Gadamer tanto alla contemplazione, quanto al colloquiare:

Per il gioco è fondamentale che i giocatori siano “presenti” (*dabei sind*); si lascino cioè coinvolgere dai compiti del gioco (*sich mitnehmen lassen von Aufgabe des Spiels*), senza pensare che si tratti di una cosa non seria (*kein Ernst*). Tuttavia il gioco esiste unicamente per il rilassamento (*Erholung*), che a sua volta è ordinato alla successiva attività (cfr. *Eth.Nic.K6*, 1176 b35). L'essere per la cosa, nel gioco, è quindi particolarmente neutro (*Das Sein zur Sache ist also im Spielen eigentümlich neutral*). Non la cosa, per quanto debba venire presa sul serio, è ciò che costituisce lo scopo (*Zweck*) del giocare, bensì il modo di essere per essa (*die Weise des Seins zur Sache*), il fatto cioè che una cosa divenga oggetto di cura (*Sorge*) e di sforzo (*Anstrengung*), senza essere qualcosa che costituisce “sul serio” (*im Ernst*) l'oggetto di tale cura. Pure l'oggetto dello sforzo ludico è qualcosa di cui non ci si interessa (*etwas, an dem selbst nichts liegt*): l'“in-vista-di-cui” (*Worum-willen*) del gioco è costituito dallo stesso giocare (*Eth.Nic.K 6*, 1176 b6). Questa modificazione neutra (*Neutralitätsmodifikation*) è caratteristica anche della serena contemplazione (*ausruhende Betrachten*). Lasciandosi afferrare dall'apparenza del mondo (*Sich vom Aussehen der Welt mitnehmen lassend hat*), la contemplazione scopre (*entdeckt*) certamente sempre un ente nel suo essere-presente (*Vorhandensein*) in forma di apparenza (*aussehenmäßigen*), all'inizio però questa scoperta non si autonomizza in una cura dello scoprimento, cioè in un provvedere alla conservazione dello scoprimento (*Besorgen des Festhaltens der Entdecktheit*). Quindi neppure il parlare (*das Sprechen*), che in tale contemplazione spiega, comunicandolo, quanto si è compreso, è destinato a fissare ciò che è stato scoperto in quanto scoperto, ma, comunicandosi ad altri, esso consegna (*übergibt*) loro l'ente per un uguale contemplazione serenamente indugiante (*ausruhend-verweilenden Betrachten*), sia che ciò avvenga nello stesso ascolto (*Anhören*) o attraverso l'indicazione, offerta dalla comunicazione (*durch den in der Mitteilung gegebenen Hinweis*), per una visione personale (*eigene Sehen*). In quanto indugiare distensivo (*ausruhendes Verweilen*), questo comportamento ha la tendenza caratteristica a voler essere-con-atri (*mit Anderen sein zu wollen*). Pure il colloquiare (*Miteinandersprechen*)-un modo di attuazione di questa coesistenza (*Miteinandersein*)-riflette questa neutralità (*spiegelt diese Neutralität*). Nel comunicarsi (*Sichmitteilen*) non si ha tanto di mira l'essere per

la cosa in quanto oggetto di comunicazione, quanto la comunione (*Gemeinsamkeit*) instaurata da questo essere per essa. Il parlare (*Das Sprechen*) è, quindi, essenzialmente un esprimersi (*Sichaussprechen*), cioè un comunicare la propria situazionalità emotiva (*ein Mitteilen des eigenen Sichbefindens*). [La tendenza negativa (*Verfallenstendenz*), insita in tale svagato lasciarsi afferrare (*Sichmithehmenlassen*) dall'apparenza del mondo (*von Aussehen der Welt*) e dal modo di conversare (*Miteinanderredens*) ad essa corrispondente, è stata descritta da Heidegger – Gadamer rinvia ai paragrafi 35 e 36 di *Essere e tempo*- nel contesto ontologico fondamentale di un'analisi della quotidianità dell'esserci, come “curiosità”-*Neugier*- e “chiacchiera”-*Gerede*-]. In questa interpretazione puramente contemplativa il parlare e l'enunciabilità (*Aussprechbarsein*) non rivestono alcun significato che sia in grado di modificare la stessa comprensione (*das Verständnis selbst modifizierende Bedeutung*), mentre l'altro (*der Andere*), con il quale si parla, non viene ancora visto nell'importante funzione (*in der ausgezeichneten Funktion*) di colui che concorre a costituire (*Mitkonstituierenden beansprucht*) l'interpretazione (*Auslegung*) ed il suo senso preteso (*Anspruchssinn*).<sup>116</sup>

Seguendo Platone ed il Socrate che rivive in lui, Gadamer non soltanto non scorge nell'esprimersi intorno alla propria situazione emotiva l'impossibilità di intendersi l'un-con-l'altro per condursi verso la cosa stessa, ma, dal momento che l'altro è partecipe ed attivo nello svelare la cosa, l'essere-assieme non crea affatto uno stato di “tranquillità”<sup>117</sup>, nel senso in cui Heidegger aveva parlato del mondo pubblico, come

<sup>116</sup> *Etica dialettica*, pag.29. Pur citando espressamente la chiacchiera e la curiosità su cui Heidegger si era soffermato nell'analisi della quotidianità del Si, Gadamer non fa riferimento, qui, ad un passo fondamentale. “La chiacchiera e lo stato interpretativo pubblico che essa porta con sé, si costituiscono nell'essere-assieme. La chiacchiera non è però un prodotto dell'essere-assieme a sé stante e semplicemente-presente nel mondo. Altrettanto poco essa si lascia vanificare in un «universale» che, non appartenendo in proprio a nessuno, sarebbe «propriamente» niente, e risulterebbe «reale» solo nei singoli esserci parlanti. La chiacchiera è lo stesso modo di essere dell'essere-assieme e non è il prodotto di particolari circostanze che, «dal di fuori» influirebbero sull'Esserci. Ma se è l'Esserci stesso che nella chiacchiera e nello stato interpretativo pubblico offre a se stesso la possibilità di perdersi nel Si, di cadere deiettivamente nell'infondatezza, vuol dire che è l'Esserci stesso a preparare a se stesso la tentazione costante della deiezione. L'essere-nel-mondo è in se stesso *tentatore*” M.Heidegger, *Essere e tempo*, §38, pag. 223.

<sup>117</sup> “La sicurezza di sé e la disinvoltura del Si, creano un'indifferenza crescente verso la comprensione emotiva autentica. La presunzione del Si di condurre una “vita” autentica e piena, crea nell'Esserci uno stato di tranquillità: tutto va “nel modo migliore” e tutte le porte sono aperte. L'essere-nel-mondo deiettivo è tentatore, e, nel contempo, *tranquillizzante*. Questo stato di tranquillità dell'essere inautentico non conduce però all'inerzia e all'ozio, ma all'attività sfrenata. Lo stato di deiezione nel “mondo”, non è uno stato di quiete. La tranquillizzazione tentatrice accresce la deiezione. In sede di interpretazione dell'Esserci, può così nascere la convinzione che la conoscenza delle civiltà più lontane e la “sintesi” di queste con la nostra, porti a una chiarificazione dell'Esserci completa e finalmente appropriata. Una curiosità polivalente e un'onniscienza incontenibile creano l'illusione di una comprensione universale dell'Esserci. Resta però del tutto indeterminato e neppure indagato *ciò che* si deve veramente conoscere. Non ci si rende conto che la stessa comprensione è un poter-essere dell'Esserci che può aver via libera unicamente nell'Esserci *più proprio*.” *Ibidem*

tranquillità estraniante<sup>118</sup>, destinata a condurre l'Esserci ad imprigionarsi in se stesso.

Mi sembra perciò che, combinando insieme le procedure dei suoi due maestri, Gadamer riesca ad elaborare una visione molto originale del pensiero platonico e che proprio da questo lavoro del '28 finisca con l'attingere degli elementi fondamentali per pensare al legame comunitario nella forma in cui lo intenderà negli anni successivi nella sua ermeneutica, ossia come qualcosa che, proprio perchè *dato* in modo naturale e capace di animarsi linguisticamente, è un ambito in cui il pericolo di far scadere il "Discorso" a vuota chiacchiera e curiosità viene scansato, grazie alla progressiva capacità dell'altro di contraddire e determinare l'indagine comune.

Situare nel mezzo la filosofia, senza rinunciare a sottolineare la peculiare "verità" che concerne la *phrónēsis*, quella "ragionevolezza responsabile" che può regolamentare volta per volta "la fatticità delle persuasioni, dei valori, delle abitudini più intimamente comprensibili e più profondamente comuni, più condivise da noi tutti, il complesso di tutto ciò che costituisce il nostro sistema di vita" <sup>119</sup>; ossia l'*éthos*,<sup>120</sup> significherà, naturalmente, restare aperti alle critiche di quanti hanno ben compreso come quella per la "ragione" sia una scelta non prescrivibile<sup>121</sup>

---

<sup>118</sup>« In questo autolivellamento tranquillizzante e tutto «comprendente», l'Esserci è spinto in un'estraneazione in cui nasconde a se stesso il suo più proprio poter-essere. L'essere-nel-mondo deiettivo, in quanto tentatore e tranquillizzante, è nello stesso tempo *estraniante*. Ma di nuovo, questa estraniante non può significare che l'Esserci si è effettivamente separato da se stesso. Al contrario, essa sospinge l'Esserci in un modo di essere caratterizzato da un'«introspezione compositiva» incessante, secondo le più svariate possibilità interpretative, sicchè le «caratterologie» e le «tipologie» che ne risultano sono per ciò stesso illimitate. Tuttavia l'estraniante che *chiude* all'Esserci la sua autenticità e la sua possibilità, fosse pur quella di un genuino fallimento, non lo condanna però ad essere un ente che egli stesso non è, ma lo sospinge nella sua inautenticità, cioè in una possibilità di essere che gli è propria. Il movimento dell'estraniante, tentante e tranquillizzante, porta l'Esserci a *imprigionarsi* in se stesso." *Ibidem*, pag. 224.

<sup>119</sup> H.G.Gadamer, *Verità e metodo 2*, cit.285

<sup>120</sup> "La parola greca per il complesso di tali fatticità è il ben noto concetto di *éthos*, dell'essere che è divenuto tramite l'esercizio e l'abitudine." Id., *Ibidem*, p. 285

<sup>121</sup> Riccardo Dottori sostiene, ad esempio, che la *phrónēsis* "non può essere intesa in modo univoco, così come non può essere intesa in modo univoco la sua autolegittimazione". Non accettando la distinzione tra legittimazione della conoscenza quale conoscenza storica ed una legittimazione della conoscenza scientifica, che si richiamano alla ragionevolezza o alla *phrónēsis*, Gadamer, secondo Dottori, non s'avvede come "un conto è se questa ragionevolezza venga intesa come principio del conoscere, un altro conto è la ragionevolezza quale principio del decidere e dello scegliere all'interno del contesto dell'agire." Riccardo Dottori, *Nota introduttiva alla edizione italiana di Verità e metodo 2*, in H.G.Gadamer, *Verità e metodo 2*, op. cit., pp. V-XXXIII, pag. XX

e la cui conquista, faticosa e lenta, non è immediatamente giudicabile come garanzia di “successo” dell’intendersi reciproco.

La fragilità del sapere ermeneutico gadameriano, infatti, a mio avviso nasce proprio da qui. E Gadamer sembrerà acquisirne consapevolezza soltanto negli anni ’80<sup>122</sup>, a seguito, soprattutto, del dibattito improbabile con Derrida<sup>123</sup>, con cui non fu possibile maturare alcun “accordo”.

Ad ogni modo, come spiega Gadamer, perché il dialogo sia autentico, la prima esigenza è *die Stellung der Frage*, l’impostazione del problema. Ciò significa che:

l’interrogare si sposta espressamente, dalle risposte attese, a ciò per cui ogni risposta è già contenuta nella domanda. L’impostazione del problema è questo indugiare presso la domanda (*Dies Verweilen bei der Frage*), prima di incominciare ad interrogare, è un soffermarsi su ciò che precede ogni risposta.<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> Sebbene infatti, già prima dell’incontro con il filosofo algerino, Gadamer avesse scritto: Che un tale *éthos* non sia un mero addestramento o accomodamento, e che non abbia niente a che fare con il conformismo di una mezza cattiva coscienza, ci è assicurato dalla *phronēsis*, la ragionevolezza responsabile; nota bene: *quando uno possiede questa ragionevolezza. Essa non è una dote di natura*. Che nel commercio con i propri simili, nel vivere in comune nella società e nello stato ci si riconosca in persuasioni e decisioni comuni non è conformismo, ma costituisce invece la dignità della autocoscienza e della autocomprensione umana. Chi, come diciamo, non è asociale, ha da sempre accettato l’altro, e il commercio con l’altro, e la costruzione di un mondo comune di convenzioni”.<sup>122</sup> H.G.Gadamer, *Verità e metodo 2*, op. cit., pag. 285, corsivo mio

<sup>123</sup> Il primo incontro con il filosofo francese Jacques Derrida ha luogo al convegno tenuto dal 25 al 27 aprile del 1981 al “Goethe Institut” di Parigi, incontro che partecipanti e testimoni saranno pressochè unanimi nel considerare un dialogo tra sordi. In edizione francese i testi compaiono nella *Revue internationale de philosophie, (Herméneutique et néo-structuralisme. Derrida – Gadamer – Searle)*, n. 151, 1984, numero coordinato da M.Frank che comprende peraltro anche saggi non direttamente inerenti al dibattito. H.G.Gadamer, *Le défi herméneutique*, pp. 333-40, una versione più breve della rielaborazione sfociata in *Text und Interpretation*; J.Derrida, *Bonnes volontés de puissance (une réponse à H.G.G.)*, pp. 341-3; H.G.Gadamer, *Et pourtant: puissance de la bonne volonté (une réplique à J.D.)* pp. 344-7. l’edizione tedesca, dello stesso anno, è più ampia ed esce in un volume curato da Forget che avrà larga diffusione: *Text und Interpretation*, a cura di P.Forget, (Fink) UTB, München 1984; il volume contiene l’introduzione di P. Forget, i testi di Gadamer e Derrida, e i contributi di F.Laurelle, J.Greisch, P. Forget, M.Frank. in Italia, oltre al saggio di H.G.Gadamer, *Testo e interpretazione* (in Gadamer, *Verità e metodo 2*, op.cit., pp. 291-322), sono stati tradotti i due contributi di J.Derrida, *Buone volontà di potenza (Una risposta a Hans-Georg Gadamer)* e di H.G.Gadamer, *E tuttavia: potenza della volontà “buona”, in “aut aut”, n. 217-218 (Margini dell’ermeneutica)*, 1987, pp. 29-58, 59-60, 61-3. L’espressione “dibattito improbabile” venne tratta dal curatore francese del convegno Philippe Forget dall’intervento di J.Derrida, *Buone volontà di potenza*, cit., pag. 59, nel titolo della sua introduzione: P.Forget, *Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte (Fili conduttori di un dibattito improbabile)*, in *Text und Interpretation*, cit., pp. 7-23. L’edizione americana degli atti del dibattito, uscita nel 1989, contiene nuovi contributi di filosofi di entrambi i fronti, alcuni tesi a rimarcare l’“improbabilità” del dibattito, altri a sottolineare la possibilità che Gadamer e Derrida siano “conciliabili”. *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, a cura di D.P.Michelfelder e R.Palmer, Albany, SUNY Press, 1989. Rispetto all’edizione tedesca, questa si distingue per la presenza di due nuovi articoli di Gadamer (*Distruzione e decostruzione del 1985 e Protoromanticismo, ermeneutica, decostruzionismo*, del 1987; presenti rispettivamente in *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op.cit, pp. ) e una nuova riflessione di P.Forget, nonché i contributi di F.Dallmayr ( e una lettera di Gadamer a quest’ultimo, poi pubblicata in tedesco con il titolo *Dekonstruktion und Hermeneutik*, tradotto in Gadamer, in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op.cit., pp), M.Frank, J.Simon, J.Risser, Ch. Shepherdson, G.B. Madison, H.Rapaport, D.G.Marshall, R.Shusterman, D.F.Krell, R.Bernasconi, J.Sallis, J.D. Caputo, N.Oxenhandler, G.Eisenstein.

<sup>124</sup> *Etica dialettica*, pag. 89.



E se “il bene cercato deve essere un modo di disporsi (*diathesis*) e comportarsi (*hexis*) dell’anima, atto a rendere «felice»(*glücklich*) la vita di ogni uomo”, vorrà dire che “le risposte date dovranno venire ricondotte a questa precomprensione naturale della «vita felice»”<sup>125</sup>. L’*agathón* non è un possesso (*was der Mensch hat*), ma un modo del suo stesso essere, una *Verfassung der Seele* (disposizione dell’anima), che bisognerà capire se sia un modo del sentirsi (*Wie des Sichbefindens*) o del comprendersi (*Sichverstehens*).

Gadamer non si intrattiene in alcuna interpretazione sul fatto che “l’uomo è infatti la propria anima”, argomento che Platone aveva già abbondantemente dimostrato<sup>126</sup>. Tuttavia, la divaricazione iniziale tra le due tesi che sembra dire che il bene sia o l’una (tesi di Filebo) o l’altra (quella di Socrate) deve subito essere superata, garantendo ad entrambe pari legittimità, che spinga Protarco ad andare oltre “il livello della datità vuota e cieca (*sach und sichtlose Gegebenheit*), del *lògos* e dell’*onoma*”<sup>127</sup>. Sebbene con la parola il *Dasein* possa orientarsi nel mondo, è proprio la parola ad essere ambigua, impedendo così che il movimento molteplicità-unità possa chiudersi nel nome, come vorrebbe Protarco attestando l’identità del piacere con sé stesso<sup>128</sup>.

---

<sup>125</sup> “Non è vero che noi tutti in quanto uomini vogliamo star bene (*eu prattein*)? O tale domanda è [...]una di quelle che fanno ridere? Sì, è senza dubbio da sciocchi porre una simile domanda: chi tra gli uomini non vuole star bene? – ma nessuno, rispose Clinia. Esatto, dissi io, ma allora, posto che vogliamo star bene, in che modo potremo?” Platone, *Eutidemo* 278 e. Cfr. *Etica Nicomachea* I, 2: “Sul nome (del più alto di tutti i beni) vi è pressoché accordo da parte della maggioranza degli uomini: infatti dicono che è la felicità, sia il volgo che le persone raffinate, e concepiscono il viver bene e l’aver successo (*eu prattein*) come identici all’essere felici. Intorno alla felicità, però, su che cosa è, si discute, ed il volgo non la definisce in modo uguale ai sapienti”.

<sup>126</sup> cfr. *Alcibiade primo*, 128 a; e *Fedone* 81 a.

<sup>127</sup> *Etica dialettica*, pag. 94. “Come il nome, che dice soltanto come la cosa si chiami, neppure il richiamo all’*hedoné* in quanto tale è in grado di dire qualcosa su di essa. Che Socrate respinga la polemica sul nome degli dei è in linea con la nota aspirazione socratica di passare dall’*onoma* all’*eidós*.”

<sup>128</sup> Alle parole di Socrate: “[...]quanto al piacere, so che esso si manifesta sotto svariate forme, e, come dicevo, da esso noi dobbiamo muovere per riflettere e considerare la sua natura. Si tratta infatti di un’unica realtà, se si ascolta semplicemente il nome, ma in realtà assume svariate forme e in un certo senso differenti le une dalle altre. Fa’ attenzione: diciamo solitamente che gode l’uomo intemperante, ma che gode anche chi è temperante, proprio grazie al suo essere temperante. Ed ancora: gode lo sciocco sazio delle sue sciocche opinioni e delle sue sciocche speranze, ma gode anche chi è intelligente, proprio grazie all’esercizio della sua intelligenza. E allora chi dicesse che gli uni e gli altri di questi piaceri sono tra loro simili, non farebbe a buon diritto la figura di uno che non ha compreso nulla?” Protarco risponde: “Essi infatti derivano da opposte circostanze, Socrate, ma non sono in se stessi opposti tra loro. Come il piacere potrebbe essere tra tutte le cose più simile al piacere, ossia identico a se stesso?”, provocando la reazione di Socrate, che dice “non credere a questo discorso per cui tutto ciò che è opposto al massimo grado può essere ricondotto all’unità. Temo che troveremo alcuni piaceri opposti ad altri”. *Filebo*, 12 c-13 a. E poco più avanti Socrate incalza l’avversario, domandandogli “Cos’è questa identica proprietà che si trova ugualmente nelle cose cattive e in quelle buone e che ti consente di affermare che tutti i piaceri sono un bene?/Protarco: Come dici, Socrate? Credi che si potrà essere d’accordo con te, una volta stabilito che il

Rendere in questo modo il molteplice l'uno e l'uno molteplice non equivale a comprendere la cosa, ma piuttosto a creare confusione: ad allontanare da ciò che via via si vede, in quanto se ne afferma il contrario, con esso apparentemente inconciliabile. Più esattamente, non si tratta di un mezzo per confondere altri, che tuttavia permetterebbe a uno di avere un rapporto sicuro con la cosa, bensì di un coinvolgimento (*páthos*) nelle possibilità di occultamento, immanenti nel *lógos* in quanto tale, coinvolgimento che non esclude il loro uso agonale, ancorchè non esercitato nella libertà di poter confondere: 15 e *eis aporían autòn men pròton kai malista kataballôn*. E' comunque nel *lógos* che il problema dell'uno e dei molti deve venir riconosciuto nella sua funzione positiva.<sup>129</sup>

Il *Verstehen*, in un'autentica ricerca che miri alla *Sache*, ha bisogno, dunque, di un intervallo numerico che dia ragione della "mescolanza" dell'unità, già individuata nel *Parmenide*, in una maniera positiva.<sup>130</sup> La voce socratica che traspare nel racconto mitico del dono di Prometeo<sup>131</sup>,

---

piacere è il bene, e tollerare che tu dica che alcuni piaceri sono buoni e altri cattivi? /S: Almeno ammetterai che alcuni sono dissimili e addirittura opposti tra loro. / P: Ma non in quanto piaceri.", *Filebo*, 13 b- 13c.

<sup>129</sup> *Ibidem*, pag. 97. Gadamer riporta una frase del passo socratico di capitale importanza: "Diciamo che l'identità tra unità e molteplicità, riconosciuta dai nostri discorsi, ritorna ovunque, in ciascuna delle affermazioni che da sempre vengono pronunciate, sia anticamente sia ora. E questo non ha mai cessato, né comincia ora, ma, per quel che mi sembra, si tratta di una proprietà dei nostri stessi discorsi, immortale e imperitura: e ogni volta che il giovane per la prima volta lo gusta, rallegrandosi come se avesse scoperto un tesoro di saggezza, è inebriato dal piacere e si diverte a muovere ogni discorso, ora volgendolo da una parte e impastandolo in un'unità, ora tornando di nuovo indietro e dividendolo in parti, trascinando soprattutto se stesso nella difficoltà, in primo luogo, e in secondo luogo portandosi sempre dietro chi è con lui, più giovane, più vecchio o coetaneo che sia, senza risparmiare né il padre, né la madre, né alcun altro di quelli che gli prestano ascolto, e poco ci manca che non risparmi nessun essere vivente non solo tra gli uomini, dato che non risparmierebbe neppure un barbaro, se solo potesse trovare da qualche parte un interprete (*ermenéa*)", *Filebo*, 15d-16 a.

<sup>130</sup> "Tale mescolanza però, invece che nel *Parmenide*, nel quale il problema è trattato unicamente in senso aporetico, trova il suo posto qui, nel *Filebo*. Che l'*euporia*, qui avviata, non rappresenti propriamente una "soluzione" del problema della *methexis*, è già stato sottolineato in precedenza. Il *chorismós* del mondo delle idee rispetto al mondo del divenire non viene mai "superato" in Platone (cfr. *Phileb.* 59 a). Solo le essenze sono, esse cioè sono le unità, in funzione delle quali soltanto risulta comprensibile la molteplicità di ciò che diviene. Ma che queste unità non necessitino di essere indivisibili e che l'indeterminata molteplicità del diveniente venga compresa, quale essa è determinabile e comprensibile solo in quanto diveniente, non con ogni affermazione di una tale unità, ma soltanto in unità *indivisibili* (nelle determinatezze specifiche ultime) questo è l'atteggiamento positivo nei confronti del problema dell'uno e dei molti, atteggiamento che ha un senso soltanto sul terreno dell'idea platonica dell'essere." *Etica dialettica*, pp. 99-100

<sup>131</sup><sup>131</sup> *Filebo* 16c-17 a: "Un dono degli dèi agli uomini, così mi è apparso, da un punto indefinito del cielo divino venne scagliato, grazie anche a un certo Prometeo, insieme ad un fuoco luminosissimo. E gli antichi, che erano migliori di noi e abitavano più vicino agli dèi, tramandarono questa tradizione, per cui le cose che sempre si dice che siano e che sono costituite dall'uno e dalla molteplicità contengono in sé il seme della finitezza (*πέρας*) e dell'infinito (*ἀπειρίαν*). Dunque dobbiamo, essendo le cose ordinate sempre in questo modo, cercare ogni volta di stabilire un'unica idea riguardo a ogni cosa- e infatti troveremo che essa vi è insita- e quando la si ottenga, dobbiamo considerare la seconda dopo la prima, se in qualche modo ve ne sono due, altrimenti tre o un altro numero, e parimenti ricondurre di nuovo ciascuna di quelle all'unità, finchè ci si renda conto che l'unità originaria non è solo unità, molteplicità e finitezza, ma che ha anche una struttura: e non dobbiamo attribuire l'idea di infinitezza alla moltitudine prima di aver osservato tutta la sua struttura numerica che sta in mezzo tra l'infinito e l'unità. Allora si può finalmente permettere che ciascuna delle unità si divida all'infinito. E dunque gli dèi, come dicevo, ci affidarono il compito di esaminare, apprendere, e insegnare l'uno all'altro. Ma gli uomini saggi del nostro tempo unificano e moltiplicano così come viene- molto più rapidamente o più lentamente del necessario- e dopo l'unità si dirigono direttamente verso l'infinito, ed evitano tutto ciò che sta in mezzo, e per queste ragioni si distingue nei discorsi che facciamo tra noi quello di stampo dialettico da quello di stampo eristico"

cominciando ad alludere all'*apeiron* ed al *peras*, contenuti in tutto ciò che è, pungola Protarco perché possa riconoscere la necessità di inseguire una struttura numerica nelle cose, e davanti alla difficoltà riscontrata nell'interlocutore nel seguirlo <sup>132</sup>, Socrate addurrà gli esempi dell'alfabeto<sup>133</sup> e della musica<sup>134</sup> per indurre Protarco ad accettare la natura del *logos* di essere "rapporto numerico", che esclude un passaggio immediato dall'infinito al finito.

Una volta che, con un'altra organizzazione (*allēs mēchanēs*, 23 b7) attraverso la quale Socrate presenta l'*apeiron*, il *peras*, il tipo *misto* di entrambi e l'*aitía* della mescolanza, ossia il *nous*, ("che come unisce così distingue"<sup>135</sup>), verrà raggiunta una salda motivazione ontologica della *mescolanza*, il dialogo tra Socrate e Protarco avrà e potrà proseguire, dando inizio ad una vera e propria analisi "fenomenologica" del piacere.

### 3) Fenomenologia del piacere

Le interpretazioni fenomenologiche di Gadamer possono essere viste come un tentativo di cercare un modo per superare le "difficoltà di una interpretazione unitaria"<sup>136</sup> di cui parla Maurizio Migliori:

Se, infatti, si vuole ricostruire in modo coeso la tesi di Platone, si possono individuare tre tappe di ben strana proporzione. Nella prima (11 a- 23 b, 509 righe) Platone dimostra che la vita buona non consiste né nel solo piacere, né nella sola saggezza, ma in una mescolanza tra le due; nella seconda (23 c- 31 b, 325 righe) si sostiene che in questa mescolanza è all'intelligenza che spetta il predominio; infine, nella terza, si traggono le conclusioni: noi accoglieremo nella vita buona tutte le scienze, mentre, dei piaceri, solo quelli che partecipano in qualche modo delle caratteristiche dell'intelligenza: verità, misura, bellezza. Si ottiene così una classifica degli elementi

---

<sup>132</sup> "Alcuni concetti credo di averli appresi, o Socrate, ma per quanto riguarda altri ho ancora bisogno di ascoltare più chiaramente le cose che dici", confessa Protarco, *Filebo* 17 a.

<sup>133</sup> *Filebo*, 17b

<sup>134</sup> *Filebo*, 17d

<sup>135</sup> *Etica dialettica*, pag. 109

<sup>136</sup> M. Migliori, *L'uomo tra piacere ed intelligenza*, op.cit., p.40

della vita felice: misura e bellezza, intelligenza e pensiero, scienze e opinioni rette, piaceri puri (59 e- fine, 330 righe). Il tutto fa 1164 righe sulle 2369 del *Filebo*. Le altre 1205 righe, quasi metà del dialogo, sono riservate allo studio dettagliato dei piaceri e delle scienze (31 b- 59d 9): al suo interno la parte dei piaceri (31 b-55c) comprende ben 1024 righe, mentre all'intelligenza e alle scienze (55c-59c) restano soltanto 181 righe.<sup>137</sup>

Com'è noto, alla fine del dialogo sarà presentata una gerarchia di beni che escluderà nettamente il piacere non misurato dai primi più importanti cinque posti<sup>138</sup>, *commisurati* ai tratti fondamentali del Bene: bellezza (*kállei*), proporzione (*summetría*) e verità (*alētheía*)<sup>139</sup>. Ma ciò che emerge fin dalle prime pagine del *Filebo* è la necessità del ricorso ad un intervallo numerico, perché, come afferma Socrate:

affermare che la molteplicità è unità e che l'unità è molteplicità è davvero singolare, ed è facile entrare in disaccordo con chi stabilisce l'una o l'altra.

Ed è proprio “la mancanza di accordo intorno a tale specie di unità e di molteplicità e non intorno a quell'altra”<sup>140</sup> a causare le difficoltà che

---

<sup>137</sup> *Ibidem*. Per Migliori, allora ha ragione Diès, *Philébe*, p.IX: “la classificazione dei piaceri e delle scienze fa massa all'interno del dialogo e l'analisi dei piaceri costituisce un blocco all'interno di questa massa. C'è una singolarità della costruzione che non può mancare di incuriosire un lettore attento”. Ma si tratta anche di una vera e propria “sproporzione della critica nel trattare del piacere (1024 linee contro 181, cfr. Diès *Philébe*, p. XCI, Schuhl, *Le mélange dans de Philebe*, «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 63 (1968), pp. 1-26, pp. 7-8; per cui Migliori scrive: “Tutto questo pone inquietanti interrogativi sull'unità del dialogo. Anche studiosi che la sostengono ritengono che ci si trovi di fronte a una giustapposizione di trattazioni etiche e dialettiche, accidentalmente connesse a discussioni che «non fanno parte integrale del dialogo» e che potrebbero essere relegate in un'appendice. Così la pensa R.Hackforth, *Platos's Philebus*, translate with an Introduction and Commentary by R.Hackforth, London-New York, 1958, 1972, p.105”, .Migliori, *L'uomo tra piacere ed intelligenza*, op.cit., p.40

<sup>138</sup> *Filebo*, 66 a-66b. “Dirai in ogni luogo, Protarco, facendolo dire dai messi e spiegandolo ai presenti, che il piacere non è il possesso che si deve conseguire per primo e nemmeno per secondo, ma che il primo bene consiste nella misura, nella proporzione, nell'opportunità e in tutto quanto bisogna ritenere che sia simile a questo e abbia assunto la natura dell'eterno....Il secondo riguarda proporzione, bellezza, perfezione, sufficienza e tutto quanto appartiene a questo genere...e come terzo...se considererai la mente e l'intelligenza, non ti allontanerai molto dalla verità...E quarte non sono le cose che abbiamo stabilito appartenessero all'anima stessa, ovvero le scienze, le arti, le opinioni che vengono definite giuste, e che sono al quarto posto dopo quelle tre, se è vero che sono più affini al bene che al piacere?...E come quindi non abbiamo considerato i piaceri che abbiamo definito non dolorosi, e che, essendo puri, attribuiamo all'anima stessa, seguendo gli uni le scienze, gli altri le sensazioni?”

<sup>139</sup> *Filebo*, 65a

<sup>140</sup> *Filebo*, 15c. Qui Platone parla di “euforia”, per intendere un'intesa che, perciò, resta aperta: “Diciamo che l'identità tra unità e molteplicità, riconosciuta dai nostri discorsi, ritorna ovunque, in ciascuna delle affermazioni che sempre vengono pronunciate, sia anticamente, che ora. E questo non ha mai cessato, né comincia ora, ma, per quel che mi sembra, si tratta di una proprietà dei nostri stessi discorsi, immortale e imperitura: e ogni volta che il giovane per la prima volta la gusta, rallegrandosi come se avesse scoperto un tesoro di saggezza, è inebriato dal piacere e si diverte a muovere ogni discorso ora volgendolo da una parte e impastandolo in un'unità, ora tornando di nuovo indietro e dividendolo in parti, trascinando soprattutto se stesso nella difficoltà (*aporia*), in primo luogo, e in secondo luogo portandosi dietro sempre chi è con lui, più giovane o più vecchio o coetaneo che sia, senza

impediscono l'intesa sulla mescolanza di piacere e conoscenza necessari per determinare la vita buona, intesa che Socrate vuole a tutti i costi raggiungere con il suo avversario. Anche Socrate è costretto, così, ad ammettere che esistano diverse specie di "sapere e comprensione" (*Wissens und Verstehens*), procurandosi in questo modo- e soltanto in questo modo- il consenso (*die Zustimmung*) del suo avversario<sup>141</sup>.

L'importanza del consenso viene rimarcata da Gadamer proprio per rivendicare l'autenticità del discorso filosofico, autenticità che Platone legittima attraverso quell'"*excursus* sulla dialettica" introdotto per esporre come questa debba "venire compresa in base alla concreta situazione dell'intesa".<sup>142</sup>

Soltanto quest'ultima, infatti, può garantire la "scientificità" del dialogo.

Specie negli ultimi decenni, buona parte della critica<sup>143</sup> ha già enfatizzato come l'ermeneutica gadameriana sviluppi la necessità socratico-platonica

---

risparmiare né il padre, né la madre, né alcun altro di quelli che gli prestano ascolto, e poco ci manca che non risparmi nessun essere vivente non solo tra gli uomini, dato che non risparmierebbe neppure un barbaro, se solo potesse trovare da qualche parte un interprete (*ermenéa*)", *Filebo*, 15d-16 a.

<sup>141</sup> *Filebo*, 12b-14b.

<sup>142</sup> "La discussione sul problema della dialettica, sviluppata nel *Filebo*, nasce dalla necessità di spiegare all'interlocutore, mediante una fondamentale riflessione sull'essenza del *logos*, come con un richiamo all'identità del piacere, fondata sul genere, non si raggiunga una sufficiente comprensione della varietà empirica dei piaceri e, quindi, risulti impossibile un reale controllo della loro pretesa di essere il bene. La teoria della dialettica viene, quindi, sviluppata esplicitamente come giustificazione della possibilità di un'autentica intesa dialogica. Anzi, in ogni forma di sapere si richiede una comprensione della cosa, che, con la sua spiegazione concettuale nel *lógos*, sia in grado di indurre qualsiasi altro ad assumere nei confronti della cosa lo stesso atteggiamento che caratterizza il sapiente. Il sapere e l'intesa richiedono un attingimento della sostanza permanente della cosa tale da conferire all'esserci la possibilità di disporne con sapienza. Ora, per quanto indubitabile, la tesi, secondo cui ogni piacere, comunque si presenti, è pur sempre un piacere, non può rendere possibile una tale sapiente capacità di disporre di quest'ultimo, essa cioè non è in grado di giustificarne la pretesa di "essere buono". Infatti, con questo richiamo alla sua identità (*Selbigkeit*) di piacere, non si spiega perché nella comune comprensione morale dell'esistenza vengano distinte specie buone e cattive di piacere. E' un errore pensare che, per il fatto di venire raccolta in una prospettiva unitaria (*einheitlichen Hinsicht*), che permette di comprenderla come un'identità, una varietà indeterminata di enti (*eine unbestimmte Mannigfaltigkeit von Seienden*) sia già pienamente compresa in ciò che ne costituisce l'essere specifico (*spezifisches Sein*) e, quindi, permetta che se ne disponga in maniera unitaria. Si rimarrà infatti nell'incertezza (*Ungewißheit*) a riguardo di ogni singolo ente, che venga compreso in questa unità, fin quando si è costretti a considerarlo sotto un determinato aspetto; rimarrà incerto, ad esempio, se esso sia buono o cattivo, fin quando non si sarà sicuri che quanto è stato riunito insieme, in questo modo, in un'unità è in sé omogeneo e che, quindi, il singolo, nella comprensione di ciò che ha in comune con altri, viene colto nel suo essere specifico. Senza questa sicurezza, infatti, potrebbe essere, sì, che qualcosa, ma non tutto, di questa comunanza risulti sempre buono o cattivo, e ciò non in base a quanto è comune ad ogni molteplicità e quale è compreso nel *logos*. Presupposto di ciò è che tale concentrazione sull'identità unitaria di una molteplicità renda quest'ultima sufficientemente disponibile nel suo essere, che essa, quindi, non sia comprensibile in ulteriori prospettive unitarie, contenute in questa unità". *Etica dialettica*, pp. 96-97-

<sup>143</sup> Il sapere ermeneutico gadameriano, contraddistinguendosi "come una «scepti contro ogni dogmatismo» – anche contro quello, improntato alla neutralità, proprio della scienza, e perfino contro quello, nascostamente guidato da un criterio «oggettivistico» della verità, proprio di un facile scetticismo - scommette su un'universalità dell'esperienza ermeneutica capace di produrre una svolta ontologica nello stesso concetto di verità e universalità." G. Nicolaci - L. Samonà ( a cura di), *L'universale ermeneutico*, Tilgher, Genova 2003, pag.6.

Sempre nella premessa del convegno su "L'Universale ermeneutico", si legge: "Il pluralismo e il dialogo, non più intesi come un limite ma come una risorsa preziosa del pensiero che cerca unità e comunicazione, sono gli elementi

di *rendere conto*, che non approda mai a concetti dogmatici, così da trovare nel concetto greco di *ragione* l'antidoto ai pericoli derivanti dalla frattura tra soggetto ed oggetto portata avanti dalla modernità, entro cui è sorta un tipo di "scienza", neutrale ed anonima, che ha poco a vedere con l'*episteme* greca, non solo perché "non pensa", ma perché dimentica di essere "una posizione umana di fronte alla vita"<sup>144</sup>, situata in un orizzonte comune di cui prendersi cura. Se, dunque, come scrive Carla Danani, Gadamer si presenta come un autore che "allena all'ascolto, al lasciarsi dire senza pretendere di sapere già,[...] al senso del limite che non diventa scettica rinuncia alla ricerca, ma responsabile mettersi in gioco con altri, nel mondo"<sup>145</sup>, ciò accade perché Gadamer si sforza di fare rivivere il *logos* greco, soprattutto di Platone e di Aristotele, che ha fatto da sfondo costante delle sue ricerche, fin dagli anni Venti.

Soffermiamoci un momento sui "motivi dell'obiettività derivanti dal mondo degli altri" (*Die mitweltlichen Motive der Sachlichkeit*), cui Gadamer dedica delle pagine da cui trarrà ispirazione per problematizzare parte delle questioni che resteranno centrali nei lavori degli anni a venire.

"Ogni parlare è, in sé, un parlare-con-qualcuno e denota, in quanto tale, una comprensione di ciò su cui esso si diffonde, così come viene manifestato dal parlare. Anche là dove di fatto non è presente un altro, che ascolti il mio discorso, quanto viene detto rimane comprensibile ad altri secondo la sua propria idea. Anche là dove non ci si esprime né si comunica, il "pensiero" *pensa in una lingua*, che, in quanto tale, rimanda a possibili altre persone in grado di parlare la medesima lingua e, quindi, di comprendere i miei "pensieri", qualora possano "leggere in essi". Parimenti ogni parlare-con-qualcuno è un reagire dell'altro in funzione del suo corrispondere, che non ha necessariamente esso stesso il carattere del parlare. Ma anche quando l'altro

---

sui quali si costruisce o va a fondo la svolta ontologica dell'ermeneutica." *Ibidem*. Cfr. anche l'articolo L.Samonà, *Pluralismo e universalità ermeneutica a partire da Gadamer*, in *Giornale di Metafisica- Nuova Serie- XXXIII* (2011), pp.45-66.

<sup>144</sup> "La scienza non è un'anonima quintessenza di verità, ma una posizione umana di fronte alla vita" H.G.Gadamer, *Sulla possibilità di un'etica filosofica*, in Id., *Ermeneutica e metodica universale*, Casale Monferrato 1973, p.145.

<sup>145</sup> Carla Danani, *L'amicizia degli antichi. Gadamer in dialogo con Platone ed Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p.7.

risponde correttamente, “dice qualcosa a proposito”, - viene avanzata dal logos un'altra specifica esigenza di comprensibilità e di corrispondenza, esigenza che costituisce la particolare obiettività del parlare.”<sup>146</sup>

L'asserzione scientifica è un tipo d'affermazione che “non si limita semplicemente ad affermare uno stato di cose, ma piuttosto lo presenta come necessario alla luce della sua causa. Quindi, soltanto come affermazione di una causa l'asserzione scientifica afferma insieme la necessità di quanto viene giustificato. Con questa esigenza della necessità è posta insieme quella dell'intelligibilità”<sup>147</sup>. Ciò significa che soltanto se “esposto” un pensiero può risultare scientifico. Non basta che venga pensato, perché va presentato a chi non deve essere un inerte osservatore che subisce quanto viene affermato, ma ha il diritto e l'obbligo di interagire per vagliare la consistenza scientifica dell'asserzione.

E' necessario, infatti, “che l'altro ritorni liberamente” sulla “presentazione fondante della cosa scoperta precedentemente”, e ciò non soltanto “per dare la propria adesione, ma anche in vista di una possibile opposizione”.

Gadamer dedica a questo proposito una pagina molto bella per descrivere la natura dell'opposizione (*Widerspruch*).

Essa può essere infatti posta o contro la *begründungsunbedürftige Einsichtigkeit* (l'intelligibilità non bisognosa di giustificazioni) di quella *Sachverhalts* (fatto) denominato “*Grund*” (causa), e ciò significa che si debba giustificare la stessa causa “e, quindi, di imporre l'interpretazione fondante (*begründenden Auslegung gestellt*), oppure può rivolgersi “contro la pretesa funzione fondante (*die beanspruchte Begründungsfunktion*) di questo fatto a vantaggio dello stato di cose noto in precedenza, quindi contro l'obiettività (*Sachangemessenheit*)<sup>148</sup> della stessa interpretazione fondante<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup> *Etica dialettica*, pag. 32.

<sup>147</sup> *Ibidem*.

<sup>148</sup> Andrebbe sottolineato come il termine tedesco *Sachangemessenheit* risulta particolarmente felice per chiarire cosa sia la “misura” intorno a cui Platone modella la dialettica *solo* nel *Filebo*. Ciò che risulta oggettivo, e perciò

Questa è quella che Gadamer dice essere *die eigentlicher Widerspruch*, che “impone l’obbligo di cercare una più specifica giustificazione (*eigentlichere Begründung*, ossia l’*oikeios logos*) dello stato di cose”, a patto che però “l’opposizione si rivolga, non contro lo stato di cose stesso, ma contro le sue cause (*gegen seine Gründe*) e passando attraverso esse (*auf dem Umweg über Gründe*). *Spruch* e *Widerspruch* stanno perciò sotto la medesima idea di obiettività, che ne caratterizza l’esigenza di necessità (*Anspruch auf Notwendigkeit*) e di intelligibilità (*Einsichtigkeit*)”<sup>150</sup>.

Che questo “legame con l’idea dello svelamento puro” (*Bindung an die Idee der reinen Sacherschließung*) costituisca, infatti, una “limitazione della funzione dello stesso parlare” (*Beschränkung der Funktion des Sprechens selbst*), perché “nel parlare di qualche cosa trova sempre espressione anche l’esserci” è quanto Gadamer fa seguire immediatamente a questo riconoscimento della validità della contraddizione in ambito “scientifico”.

“L’accento e i gesti esprimono, ancor più fortemente che le parole pronunciate, il rispettivo stato d’animo e l’interna situazione di colui che parla. Nella comprensione di quanto viene detto e pensato è insieme sempre compreso dall’altro anche questo stato interiore del parlante, il che modifica la stessa comprensione, in qualche modo adeguata, di quanto è stato pensato. La cosa pensata e resa manifesta dal parlare non viene, quindi, colta e compresa soltanto in se stessa, ma in ciò che il parlante vi ha espresso, in quello cioè che in questo modo egli ha, intenzionalmente o meno, detto o dato da intendere di sé. Analogamente l’altro non risponde propriamente a quanto è stato detto come tale, bensì all’autoespressione del parlante alla stregua di un rispondente esprimersi-al-riguardo. In questa forma dell’esprimersi-a-vicenda si costituisce una specifica possibilità dell’essere-insieme. L’idea dell’intesa, qui dominante, non è l’idea di un accordo sulla cosa di cui si parla e neppure mira alla sicurezza dello scoprimento di quest’ultima, ma piuttosto al reciproco svelamento

---

“scientifico”, è misurato sulla base della cosa, escludendo le pretese personali. La “misura” che regola l’oggettività sarebbe, perciò, in un certo modo neutra, ma solo perché nata dalla fatticità stessa ed in costante riferimento ad essa, che la precede e la seguirà, come terreno della sua applicazione.

<sup>149</sup> *Etica dialettica*, pag. 33

<sup>150</sup> *Ibidem*.



mediante il discorso su di essa. Un tale colloquio non è perciò fondamentalmente meno fecondo là dove non ci si può intendere sulla cosa, in quanto proprio in questo modo ognuno si rivela espressamente all'altro nel proprio essere. E' certamente un problema essenziale, anzi il problema centrale dell'esserci inserito in un mondo di consimili, che questa comprensione dell'altro rappresenti un autentico modo dell'essere-insieme. Ci si chiede infatti se tale comprensione dell'altro nell'atto di esprimersi su qualcosa non sia, anche a prescindere dall'allontanamento dello svelamento della cosa, una forma riflessiva inautentica dell'essere-insieme.<sup>151</sup>

A scongiurare il pericolo di un modo "inautentico" dell'essere-insieme è perciò soltanto il tenace tentativo di dischiudere l'accesso alla *Sache*.

E se Socrate introduce ad un certo punto la teoria dei quattro generi (23b-27b)<sup>152</sup>, è proprio per garantire una stabilità al percorso instaurato con Protarco, che metterà quest'ultimo nelle condizioni di disporre a sua volta di quella articolata visione sul bene della vita umana che emerge nel dialogo. Gadamer dimostra di interrogare il testo platonico in modo eccellente, rivolgendo delle domande essenziali<sup>153</sup> che aiutano a comprendere il *Filebo* in una maniera sorprendentemente nuova, che è bene leggere per intero:

---

<sup>151</sup> *Etica dialettica*, pag. 35.

<sup>152</sup> *Apeiron, peras*, il tipo misto di entrambi e l'*aitia* della mescolanza (il *nous*, che "come unisce così distingue"). E scrive Gadamer "L'allusione al principio empedocleo della discordia, che qui si è voluta vedere, va quindi tutt'al più attribuita all'interrogante che ignora il senso ontologico del quarto genere, della causa". *Etica dialettica*, p.109 Interessante è quanto sottolinea dopo: "Al modo d'essere dell'indeterminato appartiene anche tutto ciò che è determinato come «molto» e come «un poco». Pure in esso si ha il carattere della comparazione, e cioè dell'essere-molto o poco soltanto comparativamente, relativamente, solo che qui la comparazione non viene espressa in forma linguistica. (Certamente pure Socrate usa le forme comparative con «molto» e «un poco», ma come interpretazione, per evidenziare il carattere del comparativo in esse nascosto). Che, del resto, in «molto» rimanga linguisticamente nascosto il comparativo, ha una motivazione concreta. In «molto» il termine di paragone è costituito dall'ordinarietà o dalla medietà. In quanto «essere-più-di-questo», pure il «molto» riveste una certa determinatezza media.- l'aspetto comune, che dimostra come tutte queste specie di indeterminatezza appartengano al medesimo genere, consiste nel fatto che in esse non si può mettere in luce una grandezza o quantità determinata. Ovunque una determinatezza quantitativa prende corpo nell'ente, queste forme di indeterminatezza risultano escluse da quest'ultimo."

<sup>153</sup> Come ha detto qualche anno fa Daniel Dennett, è proprio riuscire a trovare le domande giuste ed il giusto ordine in cui porle a costituire il lavoro del filosofo: "Sono un [filosofo](#), non un biologo, né un antropologo, né un sociologo, né uno storico, né un teologo. Noi filosofi siamo più bravi a porre le domande che trovare le risposte, e questo può dare l'impressione di una comica ammissione di futilità: «Dice che la sua specialità è fare domande, non dare risposte. Che lavoro buffo! E lo pagano per questo?». Ma chiunque si sia mai misurato con un problema veramente arduo sa che una delle cose più difficili è trovare le *domande giuste* e il *giusto ordine* in cui porle: devi capire non solo cosa non sai, ma anche cosa hai bisogno di sapere e cosa non ti serve sapere, e cosa devi sapere per capire cosa hai bisogno di sapere, e via di seguito." Daniel Dennett, *Rompere l'incantesimo*, Raffaello Cortina, 2007 pag.20.

Come raggiunge qui Socrate questo armamentario? Che scopo ha esso? Questi quattro generi dell'essere rappresentano la preparazione di fondo di una nuova indagine. L'oggetto dell'indagine, il "bene" della vita umana si era rivelato una realtà mista e con lo studio della causa di ciò che specifica come buona questa mescolanza doveva decidersi la disputa tra i due avversari. Nella linea di questa decisione viene messo a punto lo schema generale della mescolanza, vale a dire *ciò che determina ontologicamente il modo di essere della "mescolanza"*, e precisamente in maniera che ciò che la rende "buona" venga alla luce nell'analisi delle sue condizioni ontologiche. L'intento è, quindi, ontologico. La mescolanza non è una specie di ente accanto a un altro, ma nel suo schema viene colto un carattere universale dell'essere. Tutto ciò che è (dice espressamente 16c9) è un misto di determinante e indeterminato. Essere misto significa, quindi, essere determinato. L'essere è una mescolanza, perché l'essere di questa è l'essere-determinata. Tutto ciò che si compone di unità e molteplicità, raccoglie il determinabile (*Bestimmendes*) e l'indeterminabile (*Unbestimmbares*) in un'unità immediata (*súmphoton*). Ora l'autentico procedimento dialettico consiste nell'esplicitare metodicamente nel *logos* l'unità della molteplicità (*Einheit von Vielem*), presente, e perciò sempre rinvenibile, nella cosa: consiste nel cercare, prima, un'ampia prospettiva per il tutto (*umfassende Hinsicht für Alles*), e poi nel vedere, all'interno di questa, se quanto è in essa compreso si possa raccogliere sotto due (o, a seconda dei casi, più) ulteriori prospettive unitarie, ognuna delle quali deve, a sua volta, venire suddivisa, come la prima e in funzione della cosa, nelle prospettive unitarie in essa comprese. Per questa via non emerge soltanto *che* l'uno è il molto, ma anche- e questa è l'unica cosa che importi- *quanto* (*wieviel*) esso sia, e cioè, quanto *uno* sia. Soltanto alla fine di questo itinerario esplicativo, soltanto quando la prospettiva, individuata per ultima, nella quale l'ente viene visto, è in sé indissolubilmente unitaria (*unauf löslich*)- e cioè le cose, in essa comprese, non sono più nemmeno comprensibili in altre prospettive- cessa la determinabilità (*hört die Bestimmbarkeit auf*) e compare nel suo diritto la prospettiva dell'apeiron, la quale attesta, appunto, l'impossibilità di ogni determinazione e comprensione, ma anche, positivamente, che per l'esserci, questo molteplice indeterminabile (*unbestimmbar Mannigfaltige*) significa *la stessa cosa* (*dasselbe bedeutet*), ed è indifferente alla molteplicità (*gegen die Mannigfaltigkeit*) delle peculiarità ad esso spettanti. Invece l'omissione degli anelli intermedi (*Mittelglieder*), la diretta affermazione dell'indeterminata pluralità delle cose in divenire (*die unbestimmte Vielheit der werdenden Dinge*) come unità e dell'unità come indeterminata pluralità

(*unbestimmbare Vielheit*), non è una ricerca dialettica autentica (*echtes dialektisches Forschen*), un esame progressivo della cosa, capace di pervenire a un'intesa e a un'acquisizione comuni (*gemeinsame Verständigung und Aneignung*), ma una vera confusione (*Verwirrung*) sotto l'apparenza (*Schein*) di un sapere superiore (*überlegenen Wissens*). La semplice divisione (*bloße Zerschlagen*) dell'uno in una pluralità indeterminata, senza l'acquisizione di nuove unità, è anzi la dissoluzione (*Auflösung*) della stessa possibilità di comprendere. Infatti per poter parlare e intendersi sull'ente si richiede che l'ente molteplice venga compreso unitariamente, in ciò che esso, in quanto tale, è sempre. La vera divisione dialettica deve, quindi, raggiungere unità sempre nuove e il suo cammino finisce necessariamente (nell'*atomon eidos*) là dove una frantumazione dell'unità (nei singoli casi) cessasse di presentare unità- cioè concetti, nei quali l'ente verrebbe compreso e si renderebbe disponibile nella sua essenza permanente. Con la progressiva individualizzazione un uno viene, sì, di volta in volta dimostrato come non-uno, ma nella stessa dimostrazione l'unitarietà di ciò che era compreso in questa unità resta conservata in ognuna di queste nuove unità nelle quali essa viene divisa. Con il raggiungimento di un *eidos* indivisibile ultimo si è, quindi, ottenuto che in esso la cosa, raccolta unitariamente, venga compresa in un *logos* che la fissa, e fissa soltanto essa, in ciò che ne costituisce l'essere identico (*was ihr selbiges Sein ausmacht*). Soltanto nello svolgimento di unità stabili (dei generi- *Gattungen*) in tale determinata pluralità di specie (*Arten*), il discorso sull'ente conserva la propria sicurezza scientifica (*wissenschaftliche Bestimmtheit*) e la garanzia dell'intesa (*die Gewähr der Verständigung*): che esso cioè, nella sua determinatezza specifica (*in seiner eigenen Bestimmtheit*), venga compreso quale sempre lo costituisce il suo essere.<sup>154</sup>

Il misterioso legame che intercorre tra un'indagine di natura etica ed i termini pitagorici del *peras* e dell'*apeiron*<sup>155</sup> è presto spiegato:

---

<sup>154</sup> *Etica dialettica*, pp.100-102.

<sup>155</sup> Si veda quanto dice a proposito del numero Gadamer in un'intervista degli anni '90: "Numeri e anima – due cose che non sono di questo mondo: entrambe inafferrabili, entrambe dotate di un modo d'essere che è innanzitutto una sfida per il pensiero. È un mistero che, come mostra il *Fedone*, il due si generi aggiungendo uno all'unità! O forse il due nasce dall'unità stessa, divisa a metà? In entrambi i casi abbiamo il due. Analogamente al problema del due, è il dilemma del pensiero umano, orientato sempre verso qualcosa che noi non troviamo direttamente, ma che desumiamo solo da ciò che è già dato nell'esperienza. È la celebre fuga nei *lògoi*, la fuga nel ragionamento e nel misterioso interesse per la verità che esso soddisfa. Chiediamoci ora: in che rapporto sta l'anima con la matematica, con le sue incredibili, affascinanti conoscenze, insomma con quanto espresso nel significato letterale della parola greca «matematica»: «ciò che possiamo apprendere», vale a dire "ciò che non necessita di alcuna esperienza" – ne è prova il fatto che, come accade anche al giorno d'oggi, vi sono bambini geniali per i quali la matematica è una specie di gioco dello spirito, capace di elevarli fino alle vette di questa disciplina. È nota la storia del piccolo Gauss: il suo maestro fu costretto a isolarlo (per potersi dedicare agli altri allievi della classe,

L'indeterminato non è un ente, che verrebbe unito ad un altro ente, al numero, così da dar vita ad un terzo ente, il determinato. Nella musica, con la determinazione numerica dei rapporti tonali (*zahlenmäßige Bestimmen der Tonverhältnisse*), non vengono creati rapporti prima non esistenti, ma i rapporti tonali vengono fissati dalla determinazione e solo per essa sono realizzabili dall'arte di comporre musica. Soltanto i suoni (*Töne*) inseriti in tali rapporti determinati *sono* i suoni della musica, e cioè l'oggetto di un'arte, che domina i suoni e ne dispone, in quanto li sa organizzare in maniera sempre nuova. Soltanto così, quindi, si perviene ad una comprensione dell'essere, per la quale il medesimo ente, che inizialmente si presenta come indeterminato e, quindi, sottratto ad ogni fissazione e manipolazione (*allem Feststellen und Verfügen entzogen ist*), viene definito da una determinazione numerica e quantitativa (*Zahl- und Maßbestimmung*) e, quindi, compreso come individuabile (*herstellbar*) nel suo essere. Un ente è realmente in quanto viene compreso nel suo essere come qualcosa di indeterminato (*Unbestimmt*), determinato da un determinante (*Bestimmendes bestimmtes*).<sup>156</sup>

Proprio perché l'*hedoné* viene detto illimitato dallo stesso Filebo<sup>157</sup>,

---

meno dotati) assegnandogli intanto il compito di contare tutti i numeri da 1 a 1000. Cinque minuti dopo lo vide tornare: aveva scoperto una nuova regola numerica, che riassumeva in un baleno l'intera numerazione. Ecco, nel campo della matematica queste cose sono possibili. Dunque, la questione del bene ha una portata universale.” [http://www.emsf.rai.it/gadamer/interviste/04\\_platone/platone.htm](http://www.emsf.rai.it/gadamer/interviste/04_platone/platone.htm)

<sup>156</sup> *Etica dialettica*, pag.112. “Indeterminatezza e misura si escludono, là dove cioè in un ente si scorge una certa misura non si è più di fronte a qualcosa di indeterminato. Esso cessa di essere definito come «più caldo di...» quando venga specificato come avente un determinato calore. Con ciò, evidentemente, non si intende dire che l'ente si sia trasformato nella propria oggettività. La specificazione dell'indeterminato mediante numero e misura non rende l'ente diverso, ma ne trasforma il carattere ontologico. Da indeterminato diventa determinato, definito. Il medesimo ente può, quindi, presentarsi nel più o meno indeterminato, come anche, in quanto determinato, in rapporti quantitativi e numerici”.

<sup>157</sup> Ed è importante, osserva Socrate, che Filebo interrompa il suo silenzio proprio per asserire che il piacere sia *apeiron*. Non avendo seguito l'indagine dialettica, e dunque gli accordi tra Socrate e Protarco via via ottenuti, “la sua risposta rimane al di qua dei risultati raggiunti”. “Il piacere sarebbe tutto il bene proprio per la sua illimitatezza. Socrate accoglie questa risposta con prontezza ironica, ma (muovendo dall'acquisita conoscenza del carattere misto del bene) accenna a un'altra pretesa del piacere nei confronti del bene, alla pretesa fondata sulla sua illimitatezza. [...] Nel senso dell'identificazione del piacere illimitato con il bene è implicito che, viceversa, il dolore illimitato con il bene è implicito che, viceversa, il dolore illimitato sia il male per eccellenza. La stessa illimitatezza sarebbe, quindi, causa sia del bene che del male, per cui non può essere l'illimitatezza a costituire la bontà del piacere.” *Etica dialettica*, pag. 121. Si confronti perciò questa posizione del Filebo con quanto suggerirebbero posizioni come quella di Bataille: “in noi si danno momenti di eccesso, e questi momenti mettono in gioco il fondo stesso della nostra vita; se negassimo tali momenti disconoscerebbero quello che siamo”. Sono “momenti che la ragione ignora. Per definizione, l'eccesso è estraneo alla ragione (che pondera). La ragione si collega al lavoro, all'attività laboriosa, che è l'espressione delle sue leggi [...] Rispetto ai calcoli in cui entrano in considerazione l'utilità e lo spreco di energia, l'attività voluttuosa è ritenuta eccessiva nella sua essenza. Tanto più che in generale la voluttà non si preoccupa delle conseguenze” Georges Batailles, *L'eroticismo*, Milano, ES, 1997, pag. 160. Preoccuparsi delle conseguenze è già inserirsi in una logica immunitaria, è già calcolare, valutare: è già uscire dalla dinamica del piacere.

la sua partecipazione al bene, che, stando alle premesse, deve possedere, non ha in essa il suo fondamento, il che vuol dire che, fondando la propria esistenza sulla possibilità di un godimento, che si vuole illimitato, l'uomo non si comprende in maniera intelligente alla luce di una propria possibilità. Nell'autocomprensione della vita, orientata unicamente verso il godimento, è implicito il non porsi da sé dei limiti e, appunto per questo, anche il dovere di non assumersi una quantità illimitata (*Unmass*) di sofferenza; in questo modo però si fallisce necessariamente (*notwendig verfehlen*), si può non essere la propria intenzione (*eigene Intention*). L' "assenza della misura" (*Maßlosigkeit*) non è, quindi, come pensa Filebo, il carattere che, positivamente, permetterebbe al piacere di essere il bene, ma, al contrario una sua caratterizzazione negativa (*negative Charakteristik*): ciò che gli impedisce di trovare in sé la compiutezza (*von sich aus sich zu erfüllen*) e di essere una prospettiva stabile della comprensione esistenziale (*ein sich gleichbleibender Hinblick des Existenzverständnisses zu sein*). In quanto in sé privi di misura (*maßlos*), il piacere e il dolore, dal punto di vista del bene, hanno quindi il carattere negativo di essere in sé incompiuti (*unvollendet*), di venire cioè rinviati a un altro (*auf ein Anderes angewiesen zu sein*) che li rende partecipi del bene, li fa *essere buoni*.”<sup>158</sup>

Ciò cui, dunque, bisognerà cercare di rispondere è: “come può il piacere, magari in sé illimitato, entrare nel limitato, nel misurato?”<sup>159</sup>

Non basta limitarsi a dire che la vita del gaudente non sarebbe degna perché non potrebbe sapersi gaudente, adducendo come causa che “«vita felice» per l'uomo significa necessariamente sapersi nel possesso del godimento. La felicità, il «Bene» come suprema possibilità della vita umana può venire compreso soltanto in virtù e con la conoscenza che l'esserci umano ha di se stesso”.<sup>160</sup>

Se, come è stato scoperto quasi subito nel dialogo, la gioia “non è una condizione del corpo, ma ha sede nell'anima,<sup>161</sup>” il modo per giungere a definire desiderabile la vita dell'edonista, dovrà rimarcare il ruolo

---

<sup>158</sup> *Etica dialettica*, pp.121-122

<sup>159</sup> *Ibidem*, pag. 125. Per un'interessante lettura del piacere e della misura nel *Filebo*, rinvio a Valentina Valenti, *Hedoné, logos e misura nel Filebo di Platone*, ed.Vito Fazo-Allmayer, Palermo2011

<sup>160</sup> *Ibidem*, pag. 106.

<sup>161</sup> *Ibidem*,107.

esercitato dal *phronein* soltanto a partire da un'analisi dei fenomeni, che avvalorino la tesi di un'inseparabilità del piacere dalla conoscenza.

“La radice fenomenologica di questo principio va individuata nel fatto che il piacere denota un oblio assoluto di sé (*absolute Selbstvergessenheit*) da parte dell'esserci in balia dell'oggetto del godimento. E' questo oblio di sé in quanto abbandono all'oggetto del godimento a permettere al difensore della vita del gaudente di rinunciare volentieri, all'inizio, ad ogni forma di sapere. Proprio in quanto oblio questa vita gli appare (*erscheint*) la cosa più alta (*das Höchste*). In realtà però- ed è quanto Socrate gli ricorda subito- anche questo oblio è un modo della conoscenza primaria (*ein Modus des primären Wissens*) che l'esserci ha di se stesso. Qui anzi l'esserci gode (*genießt*) proprio in questo oblio. Egli avverte come desiderabile questo oblio appunto perché in esso si possiede ancora, si sa stordito dal godimento (*sich so von Genuß betäubt weiß*), fonda cioè la piacevolezza di tale oblio precisamente sul fatto che di solito l'esserci non può dimenticare se stesso in questo modo, come dimostra la sua tendenza a obliarsi anche nel ricordo e nell'attesa del godimento. Se l'oblio di sé nel godimento fosse uno svendersi all'oggetto, non avvertito come tale neppure dall'esserci, che non lo considera come una possibilità, se quindi il godimento in realtà non fosse intimamente manifesto (*innerlich offenbar*) all'uomo, nella vita gaudente verrebbe annullata ogni forma autentica di vita, e cioè ogni autocomprensione dell'esserci. In effetti una simile vita, invece che dell'uomo, sarebbe al massimo la vita di un animale di infima organizzazione (21 c7). L'interpretazione dell'autentico fondamento motivazionale della tesi edonistica insegna, quindi, che i motivi, che inducono a vedere la suprema possibilità dell'esserci umano proprio in qualcosa che determina l'esistenza animale (*die tierische Existenz*), sono specificamente umani (*menschliche*). E' l'allusione a questa umanità dei motivi ad annullare la tesi avversaria, che sconfessa se stessa se elimina la possibilità umana del  $\phi\rho\nu\nu\epsilon\iota\nu$ : solo in base a questa possibilità il suo edonismo ha in generale un senso.”

Proprio perché il piacere non può sapere di sé, è la stessa vita effettiva umana che deve essere interrogata, perché l'*hedoné* venga volta per volta scomposto dal ragionamento, che ne metta in luce l'affinità o meno con il bene. È qui che Gadamer dà il meglio di sé, sviluppando una complessa analisi fenomenologica del piacere, articolata intorno alla natura

intenzionale del piacere, all'importanza della *mneme* ed al legame del piacere con la *doxa* .

Seguendo Platone, Gadamer distingue piacere fisico e psichico (*Körperliche und seelische Lust*), desiderio (*Verlangen*) e gioia dell'attesa (*Vorfreude*), ed infine un "piacere non misto" (*Ungemischte Lust*) per mostrare come l'interesse principale dell'ateniese sia fare ammettere a Protarco l'esistenza di un solo piacere che possa dirsi vero: quello delle forme pure. Per il resto, come si vedrà, si tratta soltanto di *falsche Lust*, falso piacere, che non avrà dunque la possibilità di aspirare a diventare ingrediente della bevanda ben mescolata della vita umana, propria di chi voglia "essere buono".

Non senza fare mistero dell'utilizzo heideggeriano<sup>162</sup>, Gadamer comincia con il mostrare come in Platone l'*hedoné* e la *lype* sono i motivi fondamentali del situarsi emotivo dell'esserci, in quanto costituiscono i modi in cui questi si comprende a partire dal mondo, e cioè i modi in cui esso comprende il proprio piacere e il proprio dolore in base al loro oggetto.

Gli stati emotivi (*páthē*) sono quindi- per fare uso di un'espressione della filosofia odierna- di natura intenzionale (*intentionaler Natur*). Il piacere è sempre piacere per (o di o in) qualcosa (*Lust ist stets Lust über-oder auf oder an- etwas*). Poiché, secondo Platone, nella sua situazione emotiva (*Befindlichkeit*), l'esserci viene in luce soltanto come uno che gode (*freuend*) per qualcosa (*über etwas*) o prova dolore (*Schmerz empfinden*) per qualcosa, e quindi nello svelamento del mondo (*Entdeckthaben von Welt*), si accampa qui la possibilità dell'esistenza di qualcosa come un «falso»piacere. Soltanto perché gli stessi stati emotivi (*Affekte*) hanno il carattere della *doxa*, Platone può condurre sulla sua falsariga l'indagine sulla verità e falsità del piacere.<sup>163</sup>

---

<sup>162</sup> Gadamer- rimandando in nota a *Sein und Zeit* per quanto riguarda "die methodische bedeutung der Stimmung für das Problem der Ontologie hat", § 29, [Heidegger, *Essere e tempo*, pag.138 nota 21], dicendo che il significato metodico dello stato d'animo per il problema dell'ontologia lì è stato messo in luce.

<sup>163</sup> *Etica dialettica*, pag.138.

La prima domanda cui si tratta di rispondere è “dove e per quale *pathos* dell’anima hanno essi origine?”. Ed insieme al piacere dovrà tenersi in conto anche il dolore *lupē*, il che è di capitale importanza<sup>164</sup>.

“Infatti di fronte alla compresenza (*Mitgegebenheit*) di dolore e piacere la tesi edonistica metteva a nudo la propria insostenibilità: la sua illimitatezza (*Grenzenlosigkeit*) incatenava il piacere al dolore e proprio ciò significava per essa non poter *essere*- quello che si riteneva. La compresenza di piacere e dolore si rivela obiettivamente importante anche nel primo tipo di piacere. Infatti entrambi, sia il piacere che il dolore, si manifestano per loro natura, nel genere del misto (*Gattung des Gemischten*), nel quale sono di casa, ad esempio, la salute e l’armonia (*Harmonie*). (Quest’ultima, in precedenza, non era menzionata a parole, ma certamente se ne aveva presente la realtà: anzi tutti gli esempi di realtà miste ricordati avevano il carattere dell’armonia, in quanto l’armonia è la concordanza (*Zusammenstimmen*) di elementi opposti, determinata da un saldo rapporto (*fest Verhältnis*). È precisamente dall’armonia della nostra natura fisica che nascono gli stati emotivi del piacere e della sofferenza (*An der Harmonie unserer leiblichen Natur nämlich treten die Affekte der Lust und Unlust auf*). Il dolore è perturbazione e rottura (*Störung und Lösung*), e il piacere ristabilimento dell’armonia naturale (*Wiederherstellung der natürlichen Harmonie*). Questo tipo fisico di piacere e di dolore, illustrato da fenomeni a tutti noti (ad es. dalla sete e dalla sua estinzione, dal soddisfacimento), si fonda quindi sulla sostanza della nostra natura fisica, la quale, per il fatto di consistere in un misto di indeterminato (*Unbestimmt*) e di determinazione (*Bestimmung*), è una realtà animata. Il turbamento di questa determinatezza, l’irritazione (*die Verstimmung*), è il dolore fisico, mentre il ritorno alla determinatezza naturale (*die Rückkehr in die natürliche Bestimmtheit*) è il piacere fisico. Naturalmente si presuppone che ciò in cui esso si attua non sia semplicemente una cosa fisica (*ein Körperding*), bensì un organismo animato (vivente) (*ein beseelter, lebender Körper*), cioè un corpo (*ein Leib*). Questo corpo deve, quindi, (e ciò è già contenuto implicitamente in questo presupposto) *sentire* (*empfinden*) tutto ciò che gli succede, la perturbazione ed il ristabilimento

---

<sup>164</sup> La vita più divina, ricorda Gadamer, per Platone sarebbe ovviamente quella dell’impassibilità, ma essa “non corrisponde all’ideale umano del bene, in quanto l’esserci umano si comprende già sempre come soggetto di piacere e di dolore. Qui si annuncia continuamente una preminenza del *nous* rispetto al piacere, la quale è importante per la stessa scelta tra i due: per la propria realizzazione piena, la vita nel godimento richiedeva la compresenza del *nous*, mentre invece la vita nel pensiero puro non richiede la compresenza del piacere, bensì, al contrario, uno stato di impassibilità al piacere e al dolore, stato che in sé esiste, anche se per l’uomo esso è irraggiungibile come modo permanente della sua condizione esistenziale e, quindi, costituisce il bene della vita umana, che forma l’oggetto dell’indagine.” *Etica dialettica*, p.140.



della sua condizione naturale (*natürlicher Verfassung*). Qui però questo presupposto tacito (*unausgesprochene Voraussetzung*) rimane inizialmente senza importanza per l'analisi, in quanto questa sensazione (*Empfundensein*) è posta come coesistente con ogni modificazione ontica (*ontischen Modifikation*) dello stato fisico. L'interpretazione salda (*bindet*), quindi, talmente il piacere ed il dolore ai fenomeni che accadono nel corpo da renderli concettualmente inseparabili (*begrifflich ungeschieden*) da essi. La sete è sofferenza in quanto mancanza (*Fehlen*) (non-presenza, *Nichtvorhandensein*) della naturale umidità del corpo, mentre la sua estinzione è piacere in quanto ristabilimento della quantità naturale di umidità. Così intesi, il piacere e il dolore sono vincolati l'uno all'altro: non si giunge al piacere senza un precedente dolore. È chiaro che su questo tipo di piacere non può fondarsi la pretesa della vita umana di essere un "bene", pretesa per la quale l'esistenza umana si considererebbe buona. In quanto dato direttamente con l'instabilità naturale (*natürlichen Schwanken*) dello stato corporeo e in quanto legato necessariamente alla precedente comparsa (*vorherige Auftreten*) del dolore, tale piacere non è affatto strutturato (*geartet*) in modo che, per la gradevolezza (*Annehmlichkeit*) di questa condizione, l'uomo potrebbe considerarsi buono (*gute verstehen könnte*). Questa condizione, infatti, non rappresenta affatto una possibilità dell'esistenza, attuabile (*besorgbare*) e plasmabile (*ausbildbare*) per sé, indipendentemente (*unabhängig*) dal dolore.<sup>165</sup>

Platone, tuttavia, non si limita ad assumere questa costitutiva compresenza di piacere fisico e psichico, ma individua un tipo di piacere che è di esclusiva competenza dell'anima, il che, come si vedrà, gli consente di approfondire il significato del piacere e del dolore in generale.

Dal momento che l'ateniese, spiega Gadamer, "vuole dimostrare che esiste un atteggiamento nei confronti del percepito, che non è legato a una percezione fisica, sensibile, e quindi a una presenza fisica di esso, neppure necessariamente soltanto alla maniera in cui si potrebbe ancora considerare la ritenzione come legata a una percezione<sup>166</sup>, mette in evidenza uno dei momenti strutturali della dimensione temporale

---

<sup>165</sup> *Etica dialettica*, pag. 127.

<sup>166</sup> "un atteggiamento che si può anzi concepire come un modo di essere nei confronti del non presente, che ha inizio con la percezione ed è, quindi, unitariamente coerente con essa" *Etica dialettica*, pag. 131.

dell'essere umano, senza il quale non sarebbe comprensibile il piacere puramente psichico: il ricordo, l'*anamnesis*.

L'*anamnesis* rappresenta una pura possibilità di rapportarsi, puramente per sé, a qualcosa di non presente. Su questa facoltà dell'anima si fonda il piacere puramente psichico, e precisamente in base al desiderio (*epithumia*), che dovrà perciò essere studiato per primo.<sup>167</sup>

Fame e sete sono perciò fenomeni che "non devono venire spiegati soltanto in base alla presenza di un *pathos* corporeo", ma studiati anche nella loro impalpabile presenza nella *psychè*, in qualità di percezioni mantenute dalla *mneme*:

In quanto *páthē* psichici, essi, per principio, non vanno caratterizzati in base alla semplice sensazione di qualcosa di presente. Il desiderio è piuttosto un modo di essere nei confronti di qualcosa che non è direttamente presente. Chi ha sete, non avverte soltanto un vuoto (*Leere*), che sarebbe presente in lui, ma è insieme orientato verso l'opposto dello stato di vuoto presente, verso la saturazione mediante il bere. Questo desiderio non può, quindi, essere costituito soltanto dalla sensazione di vuoto. Esso non ha affatto il carattere della sensazione provocata da qualcosa di presente, in quanto è sempre desiderio di qualcosa, e ciò che si desidera non è direttamente lo stato fisico presente. A desiderare, quindi, non è affatto il corpo, ma l'anima; essa può persino avere nostalgia di qualcosa (*Filebo* 35 a 7), essere in relazione a qualcosa, che a sua volta non è presente: e ciò in virtù della ritenzione (*Behaltens*). Ogni desiderio, che possieda il carattere generale del tendere verso qualcosa (*Ausseins auf etwas*), è di competenza dell'anima.<sup>168</sup>

---

<sup>167</sup> *Etica dialettica*, pag. 131.

<sup>168</sup> *Etica dialettica*, pag. 131 La capacità platonica di avere visualizzato come nel desiderio sia presente "il momento strutturale della *mneme*" è, perciò, di capitale importanza. "Questa possibilità dell'anima di *essere in rapporto con una realtà non presente* è in generale garantita dal concetto di *mneme*. Il ricordo (memoria, *Gedächtnis*) di qualcosa che, in passato, ci è piaciuto in se stesso, non ha puramente il carattere dell'essere in rapporto con qualcosa di *passato* (*Vergangenem*), ma, in quanto piacevole, il passato è conservato (*behalten*) come qualcosa che sarebbe piacevole per il suo ripetersi. *Ontologicamente, il tendere a qualcosa (das Aussein auf etwas)* è, quindi, il presupposto della ritenzione (*die Voraussetzung für das Behalten*). Chi, invece di dimenticare, vuole «ricordarsi» di qualcosa, vuole ciò *per* un provvedere futuro, al quale tende. Solo perché ciò è stato viene conservato come un possibile futuro. Questo ritenere rappresenta un momento strutturale del desiderio. Il ruolo della *mneme* nell'accesso a ciò che si desidera insegna, dal punto di vista ontologico, che ogni tendere-a-qualcosa è di competenza dell'anima. La sua particolare possibilità consiste nell'avere, in sé, una visione di ciò che non è presente "

Gadamer dedicherà delle pagine molto dense al desiderio, che nasce da una mancanza che è sempre mancanza di qualcosa:

Il “vuoto” è la mancanza di qualcosa; avvertendo questa mancanza ci si sente privi di ciò che manca, e ciò solo in quanto si è orientati ad esso. Ogni percezione di una mancanza presuppone quindi il ricordo del mancante come di ciò il cui esserci è atteso e familiare. Certamente questo mancante non ha bisogno di essere riconosciuto nella sua identità. A uno può mancare qualcosa senza che si sappia che cosa gli manca. Poiché però, quando a uno manca qualcosa, è sempre qualcosa che gli manca, questa coscienza presuppone già il ricordo di qualcosa. Che qualcosa venga avvertito come mancante, fa parte della natura stessa del desiderio. Il dolore, procurato dallo stato presente, non ha, quindi, il carattere della sensazione provocata da qualcosa di presente, ma quello della coscienza suscitata dalla mancanza di qualcosa *che si desidera*. Più esattamente l’oggetto del desiderio non è caratterizzato adeguatamente se lo si definisce come qualcosa che manca nel senso di non esserci. Esso è qualcosa che *mi* manca; il mancante è, perciò, qualcosa di cui io ho bisogno; dunque soltanto nel *ritorno* di ciò, presso cui io già sono con il desiderio, il presente mi si rivela come privazione e, quindi, come sofferenza.

Non è, pertanto, uno stato fisico, che procura «in sè» dolore, a determinare necessariamente come sofferenza, con la pura presenza della causa del dolore, la situazione emotiva dell’uomo. Per la sofferenza è piuttosto costitutivo il fatto che venga ostacolata la naturale tendenza a ciò che è piacevole, più esattamente: che il dolore provato, ad esempio la fame, richiami l’anima dal suo essere-già presso ciò che elimina il dolore. In questo venire richiamato dall’oggetto desiderato rimane certamente implicito anche quest’ultimo, però soltanto come qualcosa di mancante, nella sofferenza cioè l’esserci si immerge interamente nell’avvertita mancanza di ciò che è piacevole, vale a dire nella presenza del dolore, e si isola rispetto all’essere-già presso ciò che è piacevole. Il fenomeno del desiderio, che qui Platone ha presente, non si costituisce, quindi, propriamente come piacere o dolore in virtù dell’attesa, piena di speranza o disperata, dell’oggetto desiderato. Come tendenza-a- per esprimerci aristotelicamente: come modo dell’*orexis*- il desiderio è certamente diretto al raggiungimento dell’oggetto desiderato, in modo però che questo essere-diretto non dipenda dall’effettiva possibilità del suo raggiungimento. Nel desiderio non si è presso l’oggetto desiderato in modo da formarsi un’opinione sul suo realizzarsi e, in base a

questa opinione, godere, sperando in esso, oppure soffrire doppiamente nella disperazione. Piuttosto l'essere-preso l'oggetto desiderato è piacevole prima di ogni presa di posizione nei confronti della sua realtà possibile, e viceversa non è caratteristica dell'assenza avvertita che si sia senza speranza nel raggiungimento dell'oggetto sperato, ma soltanto che, da quest'ultimo, l'esserci venga richiamato al bisogno presente. Lo stato di desiderio non è, quindi, una tale mescolanza di piacere e dolore, che si presenta unitariamente come piacere, là dove prevalga la speranza, o come dolore, nel caso della disperazione; per il desiderio è, invece, caratteristico che esso esca continuamente da sé e insieme continuamente ritorni a sé.

Preso in senso stretto, il desiderio non si ha, quindi, soltanto *prima* di decidere se si debba sperare o meno nell'oggetto desiderato, ma, in sostanza, indipendentemente da tale decisione. L'assetato non cessa di desiderare l'acqua ( e di provare piacere in questo "desiderio di") solo perché si rende conto di non potersela procurare, come viceversa non cessa di venire continuamente riportato dalla sete alla presente avvertita assenza, anche nel caso in cui possa contare sul rapido raggiungimento di una bevanda. Per la situazione emotiva del desiderio è, quindi, necessario cogliere il carattere di attesa del desiderio assieme a quello dell'assenza in quanto momenti strutturali di una particolare situazione emotiva originaria. Essa, in effetti- proprio a differenza delle forme di attesa, da ciò non distinte da Platone, - può venire descritta come un misto di dolore e piacere, per il quale però essenziale non è presentarsi unitariamente come piacere o sofferenza, ma piuttosto *oscillare* tra i due. Le diverse organizzazioni in forme di attesa del generale carattere anticipatore dell'anima costituiscono invece situazioni emotive sempre unitarie e diverse dall'attesa.<sup>169</sup>

E fa a questo proposito una considerazione fondamentale, per comprendere come mai, alla fine, neanche il desiderio sarà accettato come piacere "puro", capace di garantire all'Esserci la vita buona:

Se qui, invece di distinguere, caratterizza lo stato di desiderio come mescolanza di dolore fisico e di piacere dell'*attesa*, Platone è dominato dalla presunzione che ciò che è presente, nel senso di disponibile, debba concorrere a costituire la situazione emotiva. Questa presunzione rivela due facce. Anzitutto, in quanto nel desiderio, inteso come attesa gioiosa, la situazione emotiva è piacevole, benché nell'attesa sia

---

<sup>169</sup> *Etica dialettica*, pp.132-135

avvertita anche la non-presenza di qualcosa; in questo caso il dolore è soltanto messo in ombra. Il fatto che il dolore non venga avvertito determina, quindi, come celante l'anticipata presenza dell'esserci presso l'oggetto atteso. Inoltre, Platone definisce come piacere e dolore questa presenza-anticipata dell'esserci presso l'oggetto atteso, perché l'oggetto del desiderio- nella sua interpretazione- è scoperto in un'attesa, che si definisce più esattamente come speranza o assenza di speranza. Qui la cosa fondamentale è che, in tale interpretazione, l'oggetto del desiderio venga già sempre ritenuto una realtà (un essere presente) possibile o impossibile. Questo avere presente alla mente l'oggetto desiderato come qualcosa da sperare o da non sperare definisce lo stato di desiderio come piacere o come dolore.”<sup>170</sup>

Se, dunque, il risultato positivo dell'analisi platonica è avere messo in luce che “l'esserci tende sempre a qualcosa, si trova cioè già presso il non-presente”, la dimensione temporale che caratterizza fundamentalmente l'essere umano è quella futura, un “*essere per se stesso, sostanzialmente condeterminato dall'essere per ciò che non è presente, per l'atteso*”:

Questo essere per qualcosa di futuro costituisce una peculiare possibilità dell'anima: l'essere dell'uomo è caratterizzato dalla libera possibilità di sperare o di temere qualcosa da se stesso. Lo sperare e il disperare in qualcosa non sono, quindi- come il piacere e la sofferenza-, meri dati di fatto, non sono la semplice presenza della gioia dell'attesa o del suo contrario, ma questa loro situazione emotiva si costituisce sulla base dell'essere-svelante dell'esserci. In quanto svelante, questi si lascia venire incontro il mondo, e questo lasciar-venire-incontro riveste il carattere del *prendere-qualcosa-per-qualcosa*.<sup>171</sup>

L'interesse principale di Gadamer è, a questo punto, mostrare come Platone abbia intuitivamente compreso che l'*hedoné* sia in stretto rapporto con “lo svelamento del mondo”:

La gioia non è semplicemente uno stato o un sentimento, ma un modo di rendere manifesto il mondo. Essa è determinata dallo svelamento dell'ente nella sua piacevolezza. Ma in quanto l'ente viene scoperto come piacevole *per...*, con esso viene

---

<sup>170</sup> *Etica dialettica*, pag. 134

<sup>171</sup> *Etica dialettica*, pp.134-135.

messo a nudo anche l'esserci nel suo essere interessato al mondo. Il vero tipo psichico del piacere si costituisce, quindi, in base alla scoperta di qualcosa che ci si attende da parte del mondo. Esso è perciò interessato alla medesima problematica dello scoprire vero, cioè svelante, e ingannevole, cioè velante, che in genere caratterizza il fenomeno della *doxa*. Anche il piacere, in quanto gioia-anticipatrice, possiede la struttura generale del ritenere-qualcosa-per-qualcosa (*etwas für etwas halten*).<sup>172</sup>

Se, dunque, la *doxa*, ha come momenti costitutivi della sua natura sintetica la *mneme* e l'*aisthesis*, ciò vorrà dire che

ritenere qualcosa per qualcosa significa, anzitutto, vedere un questo-qui ( *sehen eines Dieshier*) nel senso dell'immediata datità sensibile (*unmittelbarer sinnlicher Gegebenheit*), poi però, quanto è stato visto in questo modo viene ritenuto (*gehalten ist*) per qualcosa di preesistente e di conservato nell'anima ( *vorgegeben und in der Seele behalten ist*).<sup>173</sup>

La necessità che al piacere si accompagni, perciò, una *doxa* corretta, è alla radice stessa della verità o falsità del piacere effettivamente provato dal *Dasein*. Se la *doxa* è sbagliata, si avrà una speranza infondata (*Grundlose Hoffnung*), derivata dal fatto che la funzione fondamentale della *mneme*, che è quella di “rendere spontaneamente presente ciò che, fisicamente, presente non è”<sup>174</sup>, non sia stata capace di orientare correttamente il ragionamento intorno al percepito.

---

<sup>172</sup> *Ibidem*, pag. 137.

<sup>173</sup> *Ibidem*, pag. 139: “Nella prospettiva del *Filebo* e del *Sofista* (cfr. Soph. 264b), sia l'immagine della tavoletta di cera (*doxa* come *συναψις* di *aisthesis* e *mneme*) che quella della piccionaia (in cui la conoscenza non ha niente a che fare con l'*aisthesis*, ma riguarda una pura possibilità dell'anima) insegnano qualcosa di positivo sulla struttura della *doxa*: essa non è la semplice, ingenua percezione di qualcosa di presente, ma ha sempre una struttura sintetica: fissa l'unione di qualcosa con qualcosa, in quanto richiama alla mente qualcosa di non presente. La *mneme* è, quindi, la funzione fondamentale di rendere spontaneamente presente ciò che, fisicamente, presente non è. (*Mneme ist die Grundfunktion der Seele, die so etwas wie Doxa ermöglicht und ist also die Möglichkeit, von sich aus in die Gegenwart zu bringen, was leibhaft nicht gegenwärtig ist.*”

<sup>174</sup> *Etica dialettica*, pag. 140. “L'idea essenziale è questa anche nella seconda della piccionaia: la sapienza non è necessariamente un avere presente, un «indossare» il sapere come si indossa un capo d'abbigliamento, ma richiede un cogliere e un rievocare spontanei (ein spontanes Ergreifen und Hervorholen) (*αναλαμβάνειν* è detto in Teet. 198 d, con la stessa espressione che nel *Menone* caratterizza il modo di attuazione dell'anamnesis). Anche la fantasia può essere vera e falsa. Ciò che si rivela (che mi sta davanti agli occhi) può presentarsi come qualcosa che non è, ad es. come «buono». Tuttavia la fantasia non è identica alla *doxa*, come dimostra Aristotele nel *De anima* Γ 3, sostanzialmente *perché in noi*, per rappresentare qualcosa, c'è un momento, che riveste un'importanza capitale pure qui, nel *Filebo*. [...] La *doxa*, di cui qui primariamente si tratta, è la fantasia data con l'*orexis*. Infatti è proprio con la *doxa* mirante al futuro che è data anche l'*hedonè* puramente psichica. Quest'ultima veniva anzi caratterizzata da questo rapporto con il futuro. Essa viene prima dell'*hedonè* del corpo, come la gioia dell'attesa ed il suo contrario. “

Gadamer critica la mancata distinzione platonica tra desiderio (*Verlangen*), speranza (*Hoffnung*) e gioia dell'attesa (*Vorfreude*), riuniti tutti "nel comune carattere di una *doxa* rivolta al futuro", ma sottolinea come l'Ateniese, rimarcando la loro differenza dalla semplice *doxa*, abbia saputo accortamente mostrare l'importanza del legame temporale di questi stati affettivi per la stessa autocomprensione del *Dasein*. Perciò può dire che "nel desiderio e nella speranza l'esserci comprende se stesso in funzione delle proprie possibilità, in quanto dischiude il futuro (*das Zukünftige erschließt*) come oggetto di cura (*Besorgbare*)s e di speranza (*Erhoffendes*). La «verità» del desiderio e della speranza, nonché della gioia dell'attesa, non è semplicemente la verità dell'opinione su qualcosa di futuro e l'attesa del futuro che ne deriva, bensì un'autocomprensione dell'esserci nella speranza e nel godimento di qualcosa." <sup>175</sup>

Assai interessante è la differenza rimarcata da Gadamer tra speranza ed aspettativa (*Erwartung*). Il motivo della speranza è sostanzialmente diverso da ciò che giustifica una aspettativa, in primo luogo perché è personale:

ciò che sembra offrire motivo di speranza a colui che spera non ha affatto bisogno di offrire allo spettatore disinteressato un'occasione per la corrispondente attesa-a meno che non si tratti di un'attesa totalmente aperta, caratterizzata dalla tensione di fronte all'incognita-, se colui che spera abbia ragione o meno <sup>176</sup>

e poi perché, nel caso della speranza, l'oggetto è dato al *Dasein* a priori, non è scoperto attraverso "un calcolo":

"l'oggetto sperato è sempre ritenuto buono per colui che spera (per colui per o con il quale si spera). Su questo essere anticipatamente (*Voraussein*) presso l'oggetto sperato si fonda la possibilità o di comprendersi nello sperare in base alle proprie autentiche e attuabili possibilità o di liberarsi, nella speranza, della cura delle proprie

---

<sup>175</sup> *Etica dialettica*, pag. 142. "Per la situazione emotiva del desiderio è necessario cogliere il carattere di attesa del desiderio assieme a quello dell'assenza in quanto momenti strutturali di una particolare situazione emotiva originaria."

<sup>176</sup> *Ibidem*, pag.143

possibilità più immediate. E' in base a ciò che il carattere di piacere della speranza, la gioia dell'attesa (nel senso generale platonico del piacere procurato dall'essere per il futuro), si definisce come vero o falso. <sup>177</sup>

Perdere di vista il presente ed il futuro immediato che necessita di cura, come fa chi spera, secondo il Platone interpretato da Gadamer acuirebbe "l'insoddisfazione per il presente e, quindi, il dolore (*das Nichtgenügen an der Gegenwart und damit die Unlust*).".

Nella visione platonica, almeno di un Platone già disincantato dalle esperienze politiche siracusane, bisogna potersi ancorare invece alla materia che resiste ai sogni utopici che strapazzano la stessa energia di chi può agire solo entro determinati limiti, per potere gradualmente accedere a sempre più arricchenti esperienze in cui l'Essere venga alla luce e custodito.

Nel richiamo continuo ad una presa di coscienza di quali siano le priorità di cui occuparsi, la fenomenologia platonica sembra procedere, così, con l'intenzione di mantenere la continuità ed evitare salti bruschi, che rischino di "accecare"<sup>178</sup> il *Dasein*, perturbando la sua armonia.

"La gioia dell'attesa non sbaglia soltanto perché ci si attende dall'oggetto atteso più godimento di quanto esso non possa offrire, ma anche perché, proprio a causa di tale attesa e di tale oggetto, il raggiungimento di quest'ultimo può trasformarsi in una delusione. Infatti, la situazione emotiva dell'esserci, per la quale qualcosa viene atteso come piacevole, non rimane senza influenza sulla stessa attesa. Che l'oggetto atteso pervada realmente la situazione emotiva, implicita nell'idea di gioia dell'attesa,

---

<sup>177</sup> *Ibidem*. "Platone esprime ciò dicendo che, col favore degli dèi, l'oggetto sperato viene realmente raggiunto dalla persona buona, ma non da quella cattiva. E' però chiaro che in questo modo Platone non intende proclamare la propria fede in una provvidenza giusta. Con ciò si vuole piuttosto caratterizzare il fatto che la verità e la falsità dello sperare non sono la verità e l'errore di un'opinione sul futuro e che l'essere dell'uomo è determinante per ciò in cui uno spera e per il modo in cui spera, appunto perché lo sperare è sempre un attendersi e non un semplice opinare. La gioia dell'attesa, propria della persona cattiva (*Schlechter*) è ingannevole perché in essa lo sperare diventa il sogno di cose piacevoli, che in quanto tale nasconde le possibilità effettivamente esistenti ed in attesa di realizzazione, per cui vede ciò che è di volta in volta presente come sempre insufficiente ". Risulta interessante sottolineare come Gadamer si mostri consapevole del *Verkehrung des ganzen Seins des Menschen*, il capovolgimento dell'intero essere dell'uomo che segue alla delusione di chi ha sperato in modo non "adeguato". "Questo capovolgimento- proprio nel costante tendere verso tali speranze irrealizzabili (*unerfüllbaren Hoffnungen*) determina come sofferenza l'intera situazione emotiva dell'uomo (*die Gesamtbefindlichkeit des Menschen*)", *Etica dialettica*, pag. 144. Potrebbe vedersi già anticipato qui il "rovesciamento" della coscienza hegeliana, che Gadamer riprende a modello nella sua elaborazione dell'esperienza ermeneutica in *Verità e metodo*, sottolineandone il tratto di negatività. Cfr. *Infra*, cap. IV, II par.

<sup>178</sup> *Etica dialettica*, pag. 154.



situazione in relazione alla quale esso si era presentato come piacevole, non può essere garantito dall'attesa stessa. Nell'attesa di qualcosa di piacevole io non posso predeterminare fondamentalmente la situazione emotiva dell'esserci, nella quale l'oggetto atteso mi verrà incontro. L'esserci, infatti, anche quando cerca di mantenersi nella gioia dell'attesa, tende ad uscire da essa. Si può così giungere al punto che, quando finalmente viene raggiunto l'oggetto da lungo atteso, e che già spesso è stato atteso invano, esso deluda proprio perché l'esserci, per la gioia dell'attesa, non può più adattarsi al suo piacere. Questo è l'"essere-atteso". Ovvero, l'esserci può mantenersi nella gioia dell'attesa- e anche questo si fonda sul dover-attendere nella gioia dell'attesa- soltanto perché la piacevolezza dell'oggetto continua a crescere nell'attesa. E così, appunto attendendo, scivola nell'attesa stravagante e, quindi, nella delusione. (*Enttäuschung*). Tale delusione, in realtà, non si fonda su un errore, quindi sul fatto di avere, ad un dato momento, deciso in maniera più giusta, ma sul modo particolare dell'attesa e della stessa gioia dell'attesa. Non è necessario limitare alla gioia dell'attesa il tipo di illusione, qui sviluppato da Platone (anche se certamente sviluppato anzitutto in relazione ad essa: 41 c *επιθυμία*). La medesima illusione può verificarsi anche nel godimento presente di qualcosa, che venga accresciuto oltre misura (*über das Maß*) dal ricordo di un dolore appena superato o anche dall'attesa di un tale dolore.<sup>179</sup>

Come si vede, l'esigenza di non superare la misura non nasce quindi in modo astratto, come se si trattasse di aderire ad una norma imposta esternamente. L'obbligo di limitarsi per centrare il "giusto mezzo" è una necessità imposta dall'esistenza stessa, se non si vuole distruggere il precario equilibrio dell'essere umano, costantemente tentato dalla possibilità di perdere la "misura", consegnandosi all'illimitato in cui non solo l'autocomprensione diventa impossibile, ma la stessa comprensione del mondo è completamente distorta.

"Perciò ogni gioia dell'attesa...è in realtà ingannevole"<sup>180</sup>, dirà dopo Gadamer.

---

<sup>179</sup> *Etica dialettica*, pag. 148

<sup>180</sup> *Etica dialettica*, pag.145. "L'oggetto piacevole, presso il quale essa già si trova, non è presente e il suo non esserci determina necessariamente la situazione emotiva dell'individuo anche nella linea del dolore. Ma la gioia dell'attesa (per lo meno in quanto non distinta dal desiderio, che è il modo corrente in cui compare in Platone) è piacere proprio in quanto nasconde questo dolore compresente. E cioè, l'ente piacevole non si presenta soltanto come un ente, nel cui godimento anticipato l'esserci si concepirebbe come piacere, ma provoca dolore anche come

Anche se ad animare l'esserci siano stati d'animo non certamente negativi, infatti, ciò cui occorre mirare è uno stato in cui non si dipenda dall'oggetto piacevole che possa mutare la sua piacevolezza:

La ricerca del "vero" piacere si trasforma perciò nella ricerca di un ente che sia tale in se stesso da presentarsi sempre e soltanto come fonte di piacere, in modo che nell'essere per esso venga in luce il piacere puro, non mescolato a dolore occulto, e quindi "vero".<sup>181</sup>

Alla ricerca di un tipo particolare di piacere, Socrate guiderà Protarco nella scoperta del "piacere per le forme"<sup>182</sup>, il solo piacere puro, non commisto al suo contrario, a cui è consentito l'accesso nella gerarchia presentata alla fine.

Se il piacere fisico non è solo stordimento, ma resta, comunque, ancorato al suo contrario, esiste infatti un piacere (non misto, *Ungemischte Lust*) che ha il carattere della "gioia per qualcosa" ed esclude la sofferenza, perché non genera alcuna ansia del possesso dell'oggetto per cui si prova piacere:

Questo piacere non misto ha il carattere della gioia *per qualcosa* (*Freude an etwas*). La sua purezza (*Reinheit*) si fonda sul fatto di non essere preceduto da un desiderio con il carattere della sofferenza (della privazione, *Entbehrung*), mentre la sua apparizione riveste il carattere dell'imprevisto (*Plötzlichchen*) (così Resp. 584 e: εἰαφνης; Phaed. 258 e 3: *προλυπηνηαι*). Neppure la sua cessazione (*Aufhören*) riveste il carattere della

---

obiettivo del desiderio e, quindi, come oggetto di una privazione. "

<sup>181</sup> *Ibidem*.

<sup>182</sup> *Filebo*, 50 e- 52d. Passo commentato così da Gadamer: "Ora questo carattere si riscontra nel piacere causato da colori, figure, odori, suoni ecc. belli- ma non ad es. da figure come quella di un uomo vivo (poiché il suo godimento è legato al desiderio; esso è, perciò, anche oggetto di privazione e, quindi, di dolore); e neppure ad esempio, dalla figura dipinta di un uomo (pure in questo piacere si avrebbe una mescolanza di desiderio, in quanto il dipinto rinvia al modello, che in esso è stato riprodotto e alla cui visione e al cui possesso si può aspirare vedendo l'immagine); e, quindi, in sostanza, da niente di vivo (*Lebendes*) o di dipinto (*Gemaltes*), in quanto niente di tutto ciò che viene visto, nel suo presentarsi, soltanto come piacevole, ma vuole essere posseduto, usato, collocato in un posto, e se non è posseduto, dominato, se non viene visto nel posto in cui piace, esso, invece di procurare piacere, provoca un senso di vuoto e, quindi, un desiderio, permeato di sofferenza. Si tratta piuttosto soltanto delle forme, che non sono gradevoli e belle unicamente sotto qualche profilo (e cioè: cessando o non venendo viste sotto questo profilo non sarebbero più belle), ma in se stesse, come la linea retta e la circonferenza, le superfici e i corpi geometrici puri, costruiti in base a queste fondamentali forme pure dell'estensione. Queste forme pure (*reinen Formen*) sono dunque belle in sé stesse (*an sich selbst schön*) ed hanno come conseguenza un piacere proprio (ἡδονα οικεία, 51 d); la gioia da esse causata si fonda sul carattere di piacevolezza inerente per natura ad esse: sulla bellezza, presente pure in esse, scoperta con esse e ad essa spettante, non però sotto un profilo qualsiasi." *Etica dialettica*, pp.158-159

sofferenza. L'ente, in esso svelato, non va atteso e pensato come piacevole e, quindi, non costituisce la situazione emotiva dell'esserci come piacere, ma il piacere è dato con e nel suo svelamento (*mit und in seiner Entdecktheit ist Lust gegeben*). Tale godimento *di* qualcosa è, quindi, il "vero" piacere ricercato (*gesuchte "wahre" Lust*). In esso culmina la possibilità della verità, che in genere caratterizza lo stato affettivo. Platone, anzi, è solito ravvisare in quest'ultimo un modo di scoprire il mondo (*Plato sieht ja den Affekt allgemein als eine Weise des Entdeckens der Welt*). Ma lo scoprimento del bello e, quindi, del gradevole in sé, che costituisce il piacere di qualcosa, è svelamento della sua possibilità estrema (*äußersten Möglichkeit*), e quindi verità. In esso, infatti, non si dà alcuna possibilità di occultamento (*Verdecken*). Ciò che viene scoperto in questo modo non è pensato come qualcosa- lo scoprire, attuato nel piacere di qualcosa, non ha affatto il carattere del pensare come qualcosa (*Meinens als etwas*), giacchè in tale piacere non viene visto altro che l'ente presente (*Anwesende*) Esso è visto (*angeschaut*) nella sua semplice presenza (*in seiner schlichten Anwesenheit*). Anche dall'interpretazione degli stati affettivi, dunque, emerge che per Platone l'autentica verità (*die eigentliche Wahrheit*) è concepita come verità *intuitiva* (*Anschauungswahrheit*) e, quindi, l'ente, ontologicamente, come *qualcosa di presente* (*das Seiende ontologisch als Anwesendes*).<sup>183</sup>

Non si dà spazio, in questo caso, all'opinione che possa ingannare il *Dasein*, perché ciò che è bello si intuisce, lascia che si tocchi qualcosa, intuendola come presente, pur non prestandosi ad un suo consumo<sup>184</sup>.

Questa fondamentale differenza tra il *godere di* ed il *godere per* è alla base del riconoscimento cui finalmente approdano Socrate e Protarco intorno alla natura di un piacere che garantisce stabilità all'essere dell'esserci.

Qui viene dunque anticipata sorprendentemente il carattere determinante che assumerà nell'ermeneutica il rapporto con l'estetica<sup>185</sup>. Il tratto di temporalità che contraddistingue il piacere delle forme è un *intrattenimento* che per Platone non si interessa della *durata* ma della *presenza*:

<sup>183</sup> *Etica dialettica*, pp.159-160

<sup>184</sup> "Questo tipo di piacere, infatti, non si fonda sul godimento dei *vantaggi* procurati dal suo *uso*" Ibidem.

<sup>185</sup> Cfr. *Infra*, Seconda parte, cap.I, II par..

Tale godimento di qualcosa si ha interamente nel *nunc* ed è perfettamente incluso nell'assoluta presenza dell'ente presente. Proprio per questo esso è realmente vero.<sup>186</sup>

Gadamer avverte la contraddizione platonica che dunque finisce con il negare all'assenza il ruolo che Platone stesso aveva ad essa assegnato nella trattazione precedente del desiderio. Il piacere finisce con il coincidere con il "vedere<sup>187</sup>", la stessa gioia dell'attesa, come si è visto, non è immune all'esclusione platonica dalla gerarchia dei beni, perché rischia di prendere le cose per ciò che non sono, restando in attesa di qualcosa che potrebbe non arrivare, minando la "stabilità" (*Ständigkeit*), il tratto decisivo che caratterizza per Platone il piacere puro.

Se "ogni divenire esiste, in ultima analisi, per un *essere*", per Platone ciò per cui qualcosa esiste, è il bene.

Il piacere, quindi, in quanto divenire (*Werden*), in quanto qualcosa che è per qualcosa d'altro, non può essere il bene. Con questo argomento non viene soltanto confutata, in base ai propri presupposti, la *teoria* cirenaica dell'identificazione del piacere con il bene, ma anche ridotto *ad absurdum* il comportamento pratico di coloro che cercano il senso della vita in tali godimenti, e quindi nel divenire. Essi pongono la vita nel mutamento (*Wechsel*) (nel divenire è infatti implicito anche il perire), rinunciando così all'unica reale possibilità di comprendere il proprio esserci, e cioè di comprenderlo

---

<sup>186</sup> *Etica dialettica*, pag.161. Qui prosegue con una importante precisazione, sulla quale torneremo: "Quindi anche il godimento di qualcosa è una visione pura (*aisthesis e noesis*) e da Platone non viene distinto concettualmente nemmeno dalla visione pura del percepire e del pensare (solo Aristotele, il quale pure, del resto, orienta il problema dell'*hedoné* su questo fenomeno del godimento puro di qualcosa, opera qui una distinzione concettuale, riconoscendo però la loro inseparabilità fenomenica). La «spiegazione» platonica di tale piacere in base all'impercettibilità del vuoto corrispondente non coglie, quindi, come dimostra la precedente analisi, la peculiarità fondamentale della sua struttura, alla quale accenna nell'analisi del piacevole in sé." *Ibidem*

<sup>187</sup> *Etica dialettica*, pp. 162-163: "Come il vedere svela qualcosa di fisicamente presente, così pure il piacere vero scopre un ente fisicamente presente. Invece, ogni piacere, come ad es. la gioia dell'attesa, che richiama alla mente qualcosa di non ancora esistente nel suo divenire e nella sua piacevolezza, gli rimane inferiore sia in purezza che in verità. Certo, pure esso, in conformità alla sua pretesa di svelamento, può essere vero, in quanto richiama alla mente qualcosa che diverrà presente come è stato evocato. Ma neppure allora esso è un piacere assolutamente «vero». Con la sua natura di desiderio, infatti, ci pone di fronte al non esserci dell'oggetto desiderato, e quindi al dolore. Ma in quanto visto come la scoperta di qualcosa di piacevole (come gioia dell'attesa), questo desiderio è falso. Infatti, in quanto essere per tale scoperta, esso viene determinato, nel suo carattere piacevole, dal sotterraneo stato d'animo di sofferenza per la privazione, stato d'animo che viene necessariamente occultato dalla gioia dell'attesa, secondo cui la situazione emotiva dell'esserci si determinerebbe in base alla presenza, sia immediata che evocata, dell'oggetto piacevole o spiacevole, finisce per considerare ancora come falso, e cioè mistificante, persino il piacere, che evochi qualcosa di piacevole nella sua reale piacevolezza. Infatti, in quanto piacere, esso cela il dolore commisto. In quanto svela come piacevole un ente, che, al suo apparire, si presenta realmente tale, questa gioia dell'attesa è una gioia vera, e tuttavia è anche falsa, in quanto nello svelamento di tale attesa piacevolezza essa determina come piacere lo stato emotivo dell'esserci, che ha anche un carattere di dolore. Rispetto, quindi, alla verità o falsità della gioia dell'attesa in quanto opinione su una realtà futura, la sua necessaria falsità si presenta come costitutiva di una situazione emotiva presente." *Etica dialettica*, pag.163

alla luce dell'essere permanente. Questa possibilità del pensiero puro però si ha direttamente soltanto nello stato di né-né (*Weder-Noch*), di assenza (*Unberührtheit*) sia del piacere che del dolore.<sup>188</sup>

Ottenuto il consenso di Protarco sulla necessità di “misurare il piacere” per renderlo determinato, la stessa *episteme* sarà distinta in tipi fondamentali, senza, però, che si neghi a nessuno di essi il diritto di partecipazione alla mescolanza della vita buona. La “purezza” e “verità” che avevano funto da criteri di discriminazione del piacere non misto al dolore, si traducono qui, osserva acutamente Gadamer, nella ricerca “della particolare possibilità della scienza di non essere mista a insicurezza e casualità nella scoperta dell'ente”<sup>189</sup>, ossia l'esattezza, (*akríbeia*).

Così, se nelle scienze produttive (*praktiké*) come la musica, la medicina, l'agricoltura, la nautica e la strategia, ci si limita a qualcosa di approssimativo perchè “non si ha a che fare con uno svelamento dell'ente nel suo essere”, è negata ogni certezza nella disposizione dell'ente, e “si continua a sperare nel colpo fortunato (*stochasmós*, 56 a )”<sup>190</sup>, l'architettura, dal momento che possiede strumenti di misurazione, è di certo un'episteme più sicura, ma “inesatta” in confronto alla scienza dei numeri e delle misure (*loghistiche e metretiche*, 56 e) e, naturalmente, alla dialettica stessa, che “rappresenta la scienza nella sua massima possibilità, in quanto mette in luce l'ente nel suo vero essere, in ciò per cui esso è sempre il medesimo”<sup>191</sup>:

solo la dialettica perviene alle *archai* dell'ente e, alla fine, all'idea del bene, vale a dire: a ciò per cui ogni ente va visto come stabile nel proprio essere. Essa rappresenta il

---

<sup>188</sup> *Etica dialettica*, pag. 164. Questa interpretazione del piacere vero in base al movimento può sembrargli sufficiente solo perché altrove egli interpreta come movimento anche l'*aisthesis* e la *noesis*. Nella stessa analisi di questo piacere vero, comunque, per quanto riguarda la sostanza della cosa, egli supera questa caratterizzazione e sta già là dove si trova Aristotele, quando riconosce l'inadeguatezza del concetto di movimento per l'*aisthesis* e la *noesis*, oltre che per l'*hedoné*, e ne definisce il carattere di essere con il centrale concetto ontologico di *energeia*.”

<sup>189</sup> *Etica dialettica*, pag. 166

<sup>190</sup> *Ibidem*

<sup>191</sup> *Etica dialettica*, pag. 169. Come osserva Gadamer, “la sua preminenza rispetto alla matematica non viene qui realmente motivata”.

sapere più sicuro, in quanto il suo oggetto viene pienamente messo in luce per quello che è.<sup>192</sup>

Farò adesso due considerazioni. La prima riguarda la ricezione- ed omissione- di certi tratti di quella fenomenologia che Gadamer avrebbe ereditato da Heidegger. La seconda, conseguente a questa, concerne il senso più generale che la visione di “misura” come “necessità di autoconservazione” potrebbe avere ai fini della comprensione del sapere ermeneutico gadameriano.

Cominciamo con il dire che nel paradigma classico, che trova nel *Filebo* compiuta espressione, ad animare la tensione verso il bene è anche la ricerca di una corrispondenza tra il *Dasein* ed il *cosmos*, come mostrerebbe l’analogia del *Filebo* con il *Timeo*, su cui Gadamer si sarebbe dedicato in seguito<sup>193</sup>. Già qui, ad ogni modo, viene sottolineato da Socrate che:

La natura dell’universo è una mescolanza giusta, una *systasis* dei quattro elementi tale per cui “l’*apeiron* e il *peras* coesistono in maniera giusta sotto il dominio del *nous*, che tutto plasma e presiede persino ai cicli delle maree”.<sup>194</sup>

---

<sup>192</sup> *Etica dialettica*, pag. 170. “Ciò che è compreso come buono, è compreso in ciò che lo fa quello che è e deve essere. Che essa sia la scienza suprema dipende, quindi, dal fatto che il suo oggetto- le “idee”- viene realmente da essa messo in piena luce. Essa dispone dello stesso logos della cosa, ad es. della verticale: dispone di ciò che determina, sempre e necessariamente, una verticale. Essa non prende per una verticale qualcosa che in realtà non è tale, come il costruttore, che lavora con il filo a piombo, prende continuamente per una verticale ciò che tale non è; ignora cioè il non-essere-verticale di ciò che con il filo a piombo egli ottiene come verticale. Così stanno in generale le cose: la scienza dialettica delle idee in quanto cause supera in verità la stessa «scienza» della natura e del cosmo, che studia come questo sia divenuto e che cosa in esso accada in maniera costante”. *Ibidem*.

<sup>193</sup> Cfr. anche la recensione gadameriana del 1929 del volume di Julius Stenzel, *Metaphysik des Altertums* (Handbuch der Philosophie, herausgegeben von A. Baeumler u.M.Schröter) R. Oldenburg, München und Berlin 1929, in H.G.Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 5, pp. 294-300, dove scrive: “In der ganzen antiken Geistesgeschichte herrscht (in wechselnder Ausdrücklichkeit) eine kosmische Auffassung des Menschen durch. Die Position des Selbstbewußtsein, die für den philosophischen Begriff der Aufklärung und der in ihr gesetzten Aufgabe der Metaphysik entscheidend ist, unterbleibt. Metaphysik der Welt und Metaphysik des Daseins sind nicht zwei verschiedene Möglichkeiten des metaphysischen Fragen. Ihre Einheit ist nicht die einer Bezogenheit und Verschlingung dieser beiden Fragerichtungen, sondern die Frage nach dem Menschen sucht ihre Antwort in der Welt und deren Sein, und umgekehrt entdeckt sich der Mensch in der Frage nach dem Sein der Welt gerade mit, nicht als die absolute Engengensetzung, sondern als ein die Frage nach dem Sein der Welt dirigierender Vorgriff. Das Schema der Lebendigkeit, das die Auffassung der Welt leitet, hält die Frage nach dem Selbstsein des Menschen nieder und ermöglicht die charakteristische Abdämpfung des Selbstbewußtsein, die Stenzel mit Recht hervorhebt. Von dieser Eigenart griechischer Metaphysik aus versteht er mit Erfolg die Sprach- und Denkweise insbesondere der archaischen Metaphysik, die dem modernen Interpreten eine unüberwindliche Vieldeutigkeit aller Aussagen darbietet.”, pp. 295-296.

<sup>194</sup> *Etica dialettica*, pag. 124.

Attraverso la metafora del corpo vivente dell'universo, la cui anima è *archè kineseos*, tale per cui "ciò che vive si muove da sé, il che significa anche: come unità", a differenza dell'inanimato che è ciò di cui consta, e non "qualcosa di più di un insieme di elementi diversi", Gadamer rimarca, infatti, il tratto principale del vivente: avere se stesso come qualcosa di unitario.

Esso [il *Dasein*] ha se stesso come qualcosa di unitario ed è primariamente questo aversi nella propria unità. [...] In questa superiorità nell'unità rispetto ad ogni essere non vivente consiste il privilegio del vivente nei confronti del non vivente. Anche quest'ultimo, in quanto qualcosa di comprensibile al comprendente, può essere un'unità nella mescolanza, non però in quanto qualcosa che si comprenda nella propria unità.<sup>195</sup>

Se ciò che viene continuamente sottolineato da Gadamer nel testo platonico è la ricerca di unità e compiutezza, tale per cui "l'unità del bene dell'esistenza umana viene vista come unità di una mescolanza"<sup>196</sup>, anche Heidegger sembra insistere sul bisogno di una completezza del *Dasein*, evidenziando la mancanza costitutiva, cui "è connessa una costante «non totalità», a cui solo la morte pone termine"<sup>197</sup>.

---

<sup>195</sup> *Ibidem*. Per questo il *nous* è affine alla causa della mescolanza, e può essere solo affine perché è in piccolo ciò che il *nous* è nell'universo.

<sup>196</sup> Come ribadisce nelle conclusioni del suo lavoro: "L'intera problematica del *Filebo* si fonda sul presupposto che noi siamo uomini e non esseri divini. Perciò proprio il problema degli stati affettivi rappresenta il centro della discussione. Nonostante tutti gli accenni alla beatitudine impassibile dell'esistenza divina, la ricerca si concentra interamente sui problemi derivanti dall'interpretazione dell'esistenza umana. Ma il suo presupposto generale, che l'essere autentico sia quello dell'idea, lo porta a interpretare anche il bene della vita umana nella linea dell'idea del bene. La definizione del bene umano deve venire acquisita alla luce dei momenti strutturali generali del bene. L'unità del bene dell'esistenza umana viene vista come unità di una mescolanza", *Etica dialettica*, p.183.

<sup>197</sup> "Ma è possibile interpretare come *mancanza* il reperto fenomenico che all'Esserci, fin che c'è, «inerisce» questo non-ancora? Nei confronti di qual genere di ente si può parlare di mancanza? L'espressione sta a indicare qualcosa che «è proprio» di un ente, ma che, al presente, gli manca ancora. Il mancare nel senso di non essere ancora presente si fonda in un far-parte-di. Manca ad esempio il resto di un debito non pagato. Ciò che manca non è ancora disponibile. L'estinzione del «debito» in quanto eliminazione del mancante, significa l'«entrata», cioè l'aggiungersi del rimanente in modo che il non-ancora risulti soppresso fino al punto in cui la somma totale è «completa». Mancare viene perciò a significare la riunione non ancora completa di ciò che costituisce un tutto unico. Sul piano ontologico, le parti mancanti sono, in questo caso, dei non-utilizzabili che hanno il medesimo modo di essere delle parti già presenti e utilizzabili, le quali non vedono modificato il loro modo di essere per l'aggiunta delle parti mancanti. La non-totalità presente è eliminata dal successivo aggiungersi delle parti. *L'ente a cui manca ancora qualcosa ha pertanto il modo di essere dell'utilizzabile*. Questo modo di stare-assieme e pertanto il non-stare-assieme in esso fondato, è ciò che chiamiamo *somma*.....L'Esserci non comincia ad essere soltanto quando sia soppresso il suo «non ancora», tant'è vero che proprio allora cessa di essere. L'Esserci esiste già da sempre in modo tale che il suo «non-ancora» gli appartiene. Ma c'è qualche ente a cui appartenga un «non-ancora» senza tuttavia che tale ente abbia il modo di essere dell'Esserci? Si può dire, ad esempio, che alla luna, fin che non è piena, manca l'ultimo quarto. Il non-ancora cessa col dissiparsi dell'ombra che la copre. Ciò nonostante la luna è

Ma proprio perché l'Esserci non è semplice presenza, "Essere alla fine significa esistenzialmente: essere-per-la-fine. L'estremo «non-ancora» ha il carattere di qualcosa *cui* l'Esserci *si rapporta*. La morte sovrasta l'Esserci. La morte non è affatto una semplice-presenza non ancora attuata, non è un mancare ultimo ridotto *ad minimum*, ma è, prima di tutto, un'imminenza che *sovrasta*"<sup>198</sup>.

Come il Bene che non può essere additato in una formula specifica, e tuttavia costituisce il "proprium" dell'uomo per Gadamer, così la morte è per Heidegger il termine ultimo della riflessione:

La morte, come fine dell'Esserci, è la possibilità dell'Esserci più propria, incondizionata, certa e come tale indeterminata e insuperabile. La morte, come fine dell'Esserci, è nell'essere di questo ente, in quanto esso è-per-la-fine.<sup>199</sup>

Questo è lo scarto più profondo tra Gadamer ed Heidegger. Ed è in questo scarto che credo si originino due atteggiamenti decisamente differenti nel condurre la ricerca filosofica.

La stabilità non consiste, perciò, per Gadamer nell'anticipare la morte, ma nel continuare a parlare scalzandola perché *indeterminabile*, cercando, al contrario, la bellezza dove si rifugia il Bene e consentendo al *Dasein* da una parte di misurare continuamente le sue opinioni perché arginino, grazie all'urto con l'alterità, sempre di più *l'apeiron*, e dall'altra di mirare sempre al bello, come prova che l'Essere si dia anche nel mondo misto di corruzione e generazione entro cui l'Esserci vive.

Si tratta perciò di smascherare la certezza che ciò che è spontaneo coincida con il bene. Ciò che è proprio dell'uomo è sempre frutto di un

---

già da sempre presente, in realtà, come un *tutto*. A prescindere dal fatto che la luna, anche se piena, non è mai *completamente* visibile, il non-ancora non significa, nei suoi riguardi, il non essere ancora insieme di parti componenti; ciò che entra in gioco è soltanto l'*apprensione* percettiva. Ma il "non-ancora" proprio dell'Esserci non è soltanto provvisorio e tale in quanto inaccessibile alla nostra e all'altrui esperienza. Esso non «è» ancora reale nel modo più radicale. Il problema non riguarda l'apprensione del non-ancora proprio dell'Esserci, ma la possibilità del suo essere o non-essere. L'Esserci deve, nel suo stesso essere, divenire, cioè essere, ciò che non è ancora. Di conseguenza, per poter determinare adeguatamente *l'essere conforme all'Esserci da parte del « non-ancora »*, dobbiamo prendere in esame un ente il cui modo di essere comporti il divenire.[...]", M. Heidegger, *Essere e tempo*, pag. 305

<sup>198</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, pag. 309

<sup>199</sup> *Essere e tempo*, pag. 315



lavoro della ragione, che smussa le inclinazioni naturali che lo accomunano alle bestie, educandolo progressivamente a trovare nel distacco dagli impulsi il suo vero essere-buono. Sta veramente bene chi non si lascia dominare da ciò che è altro da sé e trova la possibilità in sé stesso di sottrarsi all'illimitatezza, rendendo il "limite" che interviene nell'*apeiron* la sua stessa facoltà di giudizio.

Quanto questa attività contenitiva ed autolimitante della ragione riguardi ogni ambito umano, scientifico, tecnico e pratico, è ciò che in questo lavoro Gadamer ha inteso mettere in luce, presentando una "ragione" decisamente non violenta, perché motivata e sostenuta dall'opposizione costituita dall'alterità nell'avvicinarsi indefinitamente al *pragma*, senza potere uscire mai "vittoriosa", certa d'averlo guadagnato incontrovertibilmente.<sup>200</sup>

Senza soffermarmi, adesso, sulla penetrante analisi heideggeriana, ciò che vorrei brevemente osservare è che, mentre in Heidegger è soltanto la *vorlaufende Entschlossenheit* a schiudere al *Dasein* la possibilità dell'autenticità, nel *Filebo* interpretato da Gadamer emerge una tensione verso il bene, un essere-per-il-bene, si potrebbe dire, che consente all'uomo di comprendersi autenticamente. E, più precisamente, dal momento che

L'uomo non può comprendersi soltanto in funzione di questa possibilità del *nous*, benché, in sé, essa rappresenti la suprema possibilità dell'esistenza generale: in quanto puro lasciar-venire-incontro l'essere.<sup>201</sup>

Il bene additato da Platone nel *Filebo*, con delle conseguenze decisive nella visione complessiva che Gadamer stesso avrà dell'esistenza, può dirsi che coincida con il bello, la cui visione consente di mantenersi

---

<sup>200</sup> La costitutiva indigenza della dialettica e conseguente necessità di ricominciare continuamente la ricerca, proprio perché, come insegna la *Settima lettera* platonica, il *pragma* (in questo caso l'*agathon*) si situa sempre oltre le parole, il pensiero, l'immagine e l'*episteme* stessa, non consente di escludere anche nel *Filebo*, ad esempio, che altri tipi di "piacere" (quelli delle bestie) meriterebbero d'essere analizzati nella loro specificità.

<sup>201</sup> *Etica dialettica*, pag. 183.

quanto più possibile in uno stato di impassibilità, che esclude ogni eccesso:

Il bene dell'effettiva esistenza umana si presenta, quindi, come una modificazione di ciò che è realmente il bene. Quale senso ontologico abbia questa modificazione, anche qui, viene più nascosto che rivelato dalla parola enigmatica della fuga del bene nel bello. Anche il bene propriamente umano, che costituisce l'*eudaimonia* dell'uomo, deve fondarsi sui caratteri ontologici della misura, del bello e del vero, sintetizzati unitariamente come momenti strutturali del bene.<sup>202</sup>

Questo è di particolare rilievo, se si considera come l'Esserci non si comprenda meglio, dunque, nell'*Angst* heideggeriana, che risulterebbe una violenta modificazione del *Dasein* di fronte alla percezione dell'abisso. Né è la "noia profonda"<sup>203</sup> di cui Heidegger parlerà nel corso coevo alla stesura dell'*Etica dialettica* a dischiudere l'Essere all'esserci. Al contrario, è nella "gioia per" che il *Dasein* si mantiene vicino o presso, o ha possibilità di aprirsi all'Essere, manifestando così d'avere inteso il senso della *Sorge* nel piacere della conoscenza che svela il mondo, intensificando la possibilità che l'uomo si rifugi lì dove l'essere del bene è il più manifesto: nel bello.

Sono questi forse già i segni di un'aspirazione alla "perfezione" come proporzione e simmetria, che alludono ad un taglio estetico che in Heidegger, almeno nella fase in cui Gadamer lo frequentò assiduamente, mancano ancora del tutto. L'estasi di cui parla Heidegger non ha a che fare con la bellezza del mondo, ma con il tempo. Un tempo privo di

---

<sup>202</sup> *Ibidem*.

<sup>203</sup> "Lo stato d'animo fondamentale dell'esser-ci in cui può "essere-afferrato" e filosofare è per Heidegger la noia, i cui momenti strutturali sono: L'essere-lasciati-vuoti e l'essere-tenuti-in-sospeso: "Questo stato d'animo stesso non può essere uno qualsiasi, bensì deve pervadere il nostro esser-ci nel fondo della sua essenza. Un tale stato d'animo fondamentale non può essere constatabile come qualcosa cui ci richiamiamo, in quanto sussistente e sul quale ci poniamo come su qualcosa di fisso, bensì deve venir destato, destato nel senso di lasciato-essere-sveglio. Questo stato d'animo emerge solamente se non gli siamo contrari, ma gli diamo spazio e libertà. Gli diamo libertà, se lo accogliamo in modo giusto, lasciando per così dire che sorga e si avvicini a noi, così come ogni attesa autentica (per esempio come il rapporto umano tra due persone) non è un'attesa che si mantiene nella lontananza, bensì una possibilità nella quale l'uno può essere verso l'altro che l'attende, più vicino di quanto non sia qualora si trovi nelle sue immediate vicinanze. E' nel senso di questa attesa che uno stato d'animo fondamentale del nostro esser-ci deve avvicinarsi. Perciò possiamo incontrare questo stato d'animo fondamentale del nostro esser-ci sempre e soltanto in una domanda, in un atteggiamento interrogativo." **Concetti fondamentali della metafisica**

qualità e che può essere persino “brutale” proprio nella sua originarietà che risulta priva di coordinate di carattere estetico, monco, dunque, di “armonia”.

Non soltanto, perciò, la sostituzione dell’”essere-per-la-morte” con “l’essere-per-il-bene” designa un orizzonte finito che ostacola la tensione a fare della noia il vettore della distinzione dell’Esserci dai meri utilizzabili. Ciò che muta sostanzialmente è la stessa grammatica del *Verstehen* ed il senso con cui esso viene utilizzato dai due autori<sup>204</sup>. Vorrei evidenziare come in tedesco il prefisso inseparabile “ver” si usi per rafforzare ( ad esempio il verbo *verlassen* - da *lassen* che vuol dire “lasciare”- significa “abbandonare”) o per opporsi (*verachten* è “disprezzare”, opposto di *achten*, che significa “stimare”) al significato del verbo cui si aggancia. Cosa vuol dire quella particella posta davanti “stehen” (stare)? Segnala un accrescimento del senso dell’essere? O un opporsi ad esso, un dislocarlo, nel senso di un *non essere più*, perché chi comprende si allontana, in un certo modo, dal suo essere, si sposta in un orizzonte che lo estranea da ogni cosa e da sé stesso, per tornare drammaticamente nell’essere sé più arricchito o più impoverito, ma con qualcosa, comunque, di “nuovo”?

Non si vuol dar ragione ad Heidegger che sosteneva tedesco e greco fossero le uniche lingue della filosofia, ma può darsi che nella sua matrice pragmatica il latino abbia davvero restituito a questo verbo un’impronta meno “speculativa”, che, ponendosi al di là della decisione del soggetto, farebbe del comprendere pensato da Gadamer più verosimilmente il cardine centrale insieme al linguaggio dell’universalità della sua ermeneutica. Se in francese, infatti, *comprendre*, come in italiano, deriva dal latino (*com-prehendere*, da *cum*, “con” e *-prehendere*, quindi

---

<sup>204</sup> Anche se, in *Verità e metodo*, Gadamer ricorderà come il grande insegnamento di Heidegger sia stato proprio quello di aver mostrato come il *Verstehen*, lungi dall’essere un atto del soggetto, sia un modo d’essere di quell’ente particolare che noi stessi siamo: “L’analisi heideggeriana della temporalità dell’esistenza umana ha mostrato secondo me in modo convincente che il comprendere non è uno dei possibili atteggiamenti del soggetto, ma il modo di essere dell’esistenza stessa come tale. In questo senso è stato adoperato qui il termine «ermeneutica». Esso indica il movimento fondamentale dell’esistenza, che la costituisce nella sua finitezza e storicità, e che abbraccia così tutto l’insieme della sua esperienza del mondo”. *Verità e metodo*, p. 1003.

“prendere insieme”) e significa, perciò, “abbracciare con la mente”, “contenere”, ciò vuol dire che prevede un’azione del soggetto, in quel *Verstehen* meno marcata. In tedesco, invece, il soggetto quasi scompare e l’ambiguità della lingua non ci permette di stabilire se il *Dasein* si comprenda in effetti meglio nello stato affettivo dell’angoscia o in quel particolare tipo di “piacere puro” che per Platone, come sarebbe stato poi nella storia della filosofia per pochi autori come Spinoza<sup>205</sup>, è il solo capace di contribuire a svelare l’essere, senza possibilità d’errore.

In questa fedeltà alla prosa heideggeriana si compie perciò un sostanziale tradimento, dovuto alla diversa intenzione che guida le interpretazioni fenomenologiche del maestro e l’allievo. Gadamer decide di imitare quel movimento di appropriazione del testo mediante un’interrogazione radicale del linguaggio platonico che sappia fluidificare il concetto, non per far effettivamente sua la “distruzione” heideggeriana.

Lo spirito greco che aspira all’infinito nella finitezza, infatti, sarà proprio quello al quale nel corso di tutta la sua opera filosofica Gadamer guarderà come protezione dalle derive scientiste inaugurate dalla modernità, che hanno acuito una frattura tra soggetto e mondo, senza rivendicare quella cooriginarietà che è invece ancora salda in quella filosofia di Platone ed Aristotele che più sta a cuore a Gadamer.

Di contro, proprio l’enfasi posta sull’”autoconservazione” e l’autocontenimento ereditata da Platone da una parte, e la conseguente esclusione di tratti illimitati e “non riconducibili a misura” ai fini del mantenimento dell’equilibrio comunitario dall’altra, sarà il termine di riferimento polemico con cui cercherò di interrogare il sapere ermeneutico, che credo sia legato strettamente a questa *misura* platonica.

---

<sup>205</sup> Cfr. Baruch Spinoza, *Ethica*, Editori Riuniti, IV edizione, Roma 2004, terza parte *Della natura e della origine degli affetti*, scolio della Proposizione XI : “L’idea di tutto ciò che aumenta o diminuisce, favorisce o limita la potenza di agire del nostro Corpo, aumenta anch’essa o diminuisce, favorisce o limita la potenza di pensare della nostra Mente: Vediamo dunque che la Mente può subire molti cambiamenti, e passare ora ad una maggiore, ora invece a una minore perfezione, passioni queste che ci spiegano gli affetti della Gioia (laetitia) e della Tristezza. Per Gioia dunque d’ora in poi intenderò una passione, con la quale la Mente passa ad una maggiore perfezione; per Tristezza, invece, una passione, con la quale la stessa passa ad una perfezione minore.” Baruch Spinoza, *Ethica*, cit., pag. 181

A quale prezzo, infatti, il singolo deve adeguarsi alla medietà pretesa dal “mondo degli altri”, perché l’armonia dell’intero non venga spezzata? La forza del “classicismo” può sul serio essere dispiegata contro una tendenza contemporanea a recuperare la stessa posizione di Filebo, come potrebbe essere vista quella di Bataille, quando scrive che il piacere “è ciò di cui nulla riuscirà mai a rendere conto<sup>206</sup>, e “in generale la voluttà non si preoccupa delle conseguenze”, perché significherebbe già inserirsi in una logica di calcolo e valutazione situandosi al di là del piacere? Come può sul serio “misurarsi” il piacere, se, come dichiara Nancy, “la scienza del piacere è impossibile”<sup>207</sup>?

Non siamo di fronte ad una grande aporia, che nega al piacere il potere di sovversione insito in esso, perché alla radice di questa esclusione si ravvisa proprio il timore di perdere l’integrità dell’esserci, il suo sapersi unitario?

Se, come scrive Ricoeur, il sentire è “manifestazione di una relazione col mondo che restituisce incessantemente la nostra complicità, la nostra inerenza, la nostra appartenenza, come dire che siamo nel mondo”<sup>208</sup>, la lettura del *Filebo* parrebbe suggerire che la distanza da un eccessivo coinvolgimento nel mondo stesso sia indispensabile proprio perché l’integrità dell’esserci non venga compromessa.

Una mescolanza priva di misura (nella sua determinatezza quantitativa è disponibile come questa mescolanza) è distruttiva, e ciò in primo luogo nei confronti di se stessa (64 de). <sup>209</sup>

Il rischio incalcolabile associato all’illimitato potrebbe, quindi, nascere dalla difesa dell’equilibrio sia del singolo che della comunità, perché l’essere trascinati in esperienze che negano la capacità reattiva del *Dasein*,

---

<sup>206</sup> G.Bataille, *L’erotismo*, Milano, ES, 1997, p.39.

<sup>207</sup> Jean-Luc Nancy, *Il senso del mondo*, Milano, Lanfranchi editore, 1997, pag. 165.

<sup>208</sup> Paul Ricoeur, *La fragilità affettiva*, pag. 167. “L’aspetto affettivo...sprofonda in un’indicibile oscurità”; e p. 168: “A questa relazione col mondo, irriducibile ad ogni polarità oggettuale, possiamo bensì dare un nome, ma non possiamo afferrarla in sé.”

<sup>209</sup> *Etica dialettica*, pag. 173.

costringendolo ad una passività che mette a rischio la sua capacità di comprendere sé stesso ed il mondo in modo unitario, gli impediscono di essere un buon elemento della vita comunitaria.

Ricapitolando, penso che la diversa concezione della finitezza e dei rapporti tra uno e molteplicità che avrà Gadamer rispetto ad Heidegger scaturisca proprio dalla forte dipendenza del filosofo tedesco dal pensiero classico e dal *Filebo* in particolare, visto che è proprio in questo dialogo che si ritrovano i nodi concettuali intorno a cui Gadamer svilupperà la sua ermeneutica:

- 1) il *Verstehen* situato emotivamente ed inseparabile dalla pratica dialogica;
- 2) la rimozione indefinita dell'*apeiron* e di ogni eccesso che ostacoli il tentativo di rendere conto e, perciò, *determinare* l'essere dell'ente che si presta ad essere limitato unicamente nel linguaggio;
- 3) la tensione ad una *giusta misura* che realizzi quanto più possibile una pienezza dell'essere, annodando teoria e prassi fino a rendere impossibile una loro distinzione;
- 4) l'assenza dell'*Angst* e l'inconcepibilità del *vuoto*.

#### 4) La dialettica e la misura

Da quanto è emerso finora, sembra che Gadamer abbia saputo dimostrare al suo maestro Heidegger di aver imparato a misurarsi fenomenologicamente<sup>210</sup>, andando verso la cosa stessa, anche in un testo difficile come quello platonico.

---

<sup>210</sup> Cfr. Giuliana Gregorio, *Hans Georg Gadamer e la declinazione ermeneutica della fenomenologia*, Rubbettino 2008. Dopo avere ricordato come Gadamer si fosse espresso sulla fenomenologia heideggeriana, concentrandosi proprio sulla "non-datità del fenomeno" ed essenziale occultarsi di esso, la Gregorio scrive: "E' proprio su questo punto che un'ermeneutica si rivela necessaria. Come si caratterizza, infatti, in definitiva per Heidegger il metodo fenomenologico? Secondo lui, «il modo dell'incontro con l'essere e con le strutture d'essere quali fenomeni deve in primo luogo essere ricavato dagli oggetti stessi della fenomenologia. Perciò così il punto di partenza dell'analisi

E se è vero che, come spiegava Heidegger in *Essere e tempo*, “la fenomenologia dell’Esserci è *ermeneutica* nel senso originario della parola, secondo cui essa designa il compito stesso dell’interpretazione”<sup>211</sup>, Gadamer ha potuto già anticipare in gran parte già nell’*Etica dialettica* i nodi salienti intorno a cui svilupperà il suo pensiero.

Dal momento che, infatti, le opinioni ed interpretazioni stratificatesi nella tradizione impediscono al concetto originario di parlare alla contemporaneità, il lavoro del fenomenologo è quello di mettere in luce ciò che, mostrandosi da sé, diventa aperto (*Erschlossenwerdens*<sup>212</sup>) imponendosi oltre le personali e mutevoli considerazioni di chi si appropria- o disappropria- del fenomeno che permane, al di là della sua effettiva comprensione.

Così, dietro l’idea piuttosto consueta che il modello di vita preferibile sia quello di una mescolanza tra piacere ed intelligenza, il filosofo scopre quanto sia intricato il cammino per raggiungere quella semplicità, banalizzata il più delle volte fino a perdere tutta la sua importanza e che è, però, proprio il linguaggio che ci permette di scomporre e studiare nella sua originarietà, senza che ci si accontenti di spiegazioni casuali,

---

come l’accesso al fenomeno e il cammino attraverso i coprimenti predominanti richiedono una particolare assicurazione metodologica. L’idea di un’apprensione e di un’esplicazione dei fenomeni che siano “originarie” e “Intuitive” è l’opposto dell’ingenuità di una “visione” casuale, immediata e irriflessiva». [ *Essere e tempo* , tr.it.p.57 ] È proprio in queste righe che il metodo fenomenologico, a differenza che in Husserl, con una nuova declinazione si svela come ermeneutico. Ed è proprio qui che si può rintracciare la radice della stessa comprensione ermeneutica di Gadamer. Il metodo è un «cammino», quindi la via tortuosa di una paziente analisi ermeneutica, «attraverso i coprimenti predominanti». E l’ermeneutica muove appunto da una situazione di coprimento, di estraneità del senso, di fraintendimento. Nel caso di una perfetta accessibilità e trasparenza della comunicazione, nel caso di una chiara e immediata «visione», non occorrerebbe il suo intervento.” Giuliana Gregorio, *Hans Georg Gadamer e la declinazione ermeneutica della fenomenologia*, op.cit., pag. 177

<sup>211</sup> Heidegger, *Essere e tempo*, pag. 177. Come nota la Gregorio, “Se l’intera impresa di pensiero di Hans Georg Gadamer non sarebbe concepibile se non sulla base della riflessione ermeneutica heideggeriana, potrebbe apparire sconcertante che al tema dell’ermeneutica- e alla sua definizione sistematica in quanto programma filosofico-Heidegger dedica esplicitamente in *Essere e tempo* poco più di mezza pagina.” G.Gregorio, *Hans Georg Gadamer e la declinazione ermeneutica della fenomenologia*, op.cit., pag. 181. Esiste, infatti, solo un brano in *Essere e tempo* in cui Heidegger fa brevi cenni all’ermeneutica, ed anche nel corso del semestre estivo del 1927 dedicato ai *Grundprobleme der Phänomenologie*, lo stesso termine “ermeneutica” scompare pressoché totalmente. Sull’ermeneutica in *Essere e tempo*, si veda J.Grondin, *L’herméneutique dans Sein und Zeit*, in J. F- Courtine (a cura di), *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, cit., pp.179-193.

<sup>212</sup> GA XIX: *Platon*, pag.8. Si veda quanto Heidegger scrive altrove: Per questo motivo, all’interpretazione concettuale dell’essere e delle sue strutture, vale a dire alla costruzione riducente dell’essere, appartiene necessariamente una distruzione, cioè una decostruzione critica di quei concetti che ci sono stati tramandati e che debbono innanzitutto essere necessariamente impiegati, allo scopo di risalire alle fonti da cui sono scaturiti. Solo attraverso una tale distruzione l’ontologia può assicurarsi fenomeno logicamente della genuinità dei propri concetti”, in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA24, cit., p.31 (tr.it., p.21).

interessate soltanto all'apparenza del sapere e non ad un obiettivo rendiconto della cosa.

Per comprendere meglio la natura del debito contratto dal giovane filosofo nei confronti della fenomenologia heideggeriana, occorrerà osservare come Gadamer guadagni l'accesso (*Zugang*) al fenomeno dell'essere autenticamente buono dell'uomo<sup>213</sup>, scoprendo come l'intesa sia l'esito, sempre instabile, di un processo faticoso che è il solo entro cui è possibile scorgere la vera struttura della dialettica platonica.

A noi interessa perciò, adesso, mettere in evidenza tre punti principali che emergono nel lavoro del '28 ed avranno modo di condizionare in modo evidente l'ermeneutica gadameriana:

- 1) La "misura" che nasce dalla dialogicità come *intesa* tra due contraddittori e la differenza con l'alterità, che era stata studiata da Heidegger nel *Sofista*;
- 2) Il bisogno di contenimento per non distruggere né sé stessi, né l'alterità, bisogno che nasce dalla necessità di non arrendersi all'inscalfibilità dell'*apeiron*;
- 3) l'apertura intrinseca e la stessa incompiutezza come tratti positivi della dialettica platonica, che per Gadamer viene presentata nel *Filebo* nella sua forma più decisiva.

Se il corso di Heidegger sul *Sofista* del semestre invernale 1924-24<sup>214</sup> si era concluso con il riconoscimento che la dialettica è la formalizzazione a livello concettuale di strutture che risiedono a livello profondo e sono di natura *fattuale* (ossia, ciò che poi sarà detto *esistenziale*), era quasi inevitabile che Gadamer cercasse il nesso tra teoria/esistenza anche nel

---

<sup>213</sup> "La fatticità, l'esistenza non è soltanto qualcosa di ultimo, di posteriore, di contingente, che è determinato nel suo contenuto dalla comprensione evidente dell'essenza e che è da essa afferrato in tutta la sua determinatezza, ma è anche ciò che è primo, che sta alla base, che non si può ignorare, che porta da parte sua ogni comprensione evidente d'essenza". Il movimento fenomenologico

<sup>214</sup> il corso sul *Sofista* (GA XIX: Platon "Sophistes" WS 1924-45, Hrsg. I. Schüßler, 1992)- Per quanto riguarda l'interpretazione platonica di Heidegger, cfr. l'articolo di A.Le Moli, *Dal logos all'ente. Heidegger e la III sezione del Teeteto*; A.Le Moli, *Heidegger e Platone. Essere relazione differenza*, Milano, 2002; *Novecento platonico*. Per la ricostruzione dell'interpretazione heideggeriana di Platone, cfr. Theodore J.Kisiel, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"* (1993), p. 464, dove si trova l'elenco, divenuto di riferimento, dei corsi e dei seminaritenuti allora da Heidegger.



*Filebo*, per mostrare quanto non ci sia pensiero che non nasca dalla prassi stessa.

Nel saggio che precede le vere e proprie interpretazioni fenomenologiche, Gadamer segue lo sviluppo che Platone effettua sul *logos* a partire dall'asserzione prescientifica, passando dal dialogo socratico e da alcune tappe ontologiche necessarie (*Fedro*, *Parmenide* e *Sofista* in particolare), fino a mostrare come nel *Filebo*, e solo nel *Filebo*, si attui la più compiuta capacità di ragionare sull'unità e la molteplicità, senza che nessuna delle due sia sacrificata.

Se è “solo in base alla comprensione di ciò che l'ente è necessariamente secondo il proprio essere”, che si può conoscere “quel che gli compete necessariamente”<sup>215</sup>, il procedimento di *ipotesi* - che per Gadamer è il solo carattere che avrebbe inizialmente il *logos* socratico<sup>216</sup> - persegue lo scopo di “comprendere, mediante il *logos*, l'ente nel suo essere, per poterne disporre nel suo poter-essere con altro. Soltanto in virtù di questa comprensione del suo essere si può rendere conto del proprio essere per esso, si può cioè, in generale, raggiungere un'*intesa* su di esso.”<sup>217</sup>

A differenza degli antilogici che confondono il principio con le conseguenze, “richiamandosi all'unità del principio quando si parla della molteplicità delle conseguenze, e viceversa, e ciò soltanto per il gusto di farsi vedere superiori”<sup>218</sup>, l'intenzione socratica, esplicita nel *Fedone*<sup>219</sup> e nella *Repubblica*<sup>220</sup>, è “vedere sempre la cosa come identica (nel suo

---

<sup>215</sup> *Etica dialettica*, pag. 58

<sup>216</sup> “E' quindi necessario che nel dialogo socratico il *logos* abbia inizialmente soltanto il carattere dell'ipotesi. La sua «forza» non sta in una inconfutabilità atta a reggere il confronto con la cosa e a troncargli fin sul nascere ogni possibile dissenso, ma soltanto nella sua obiettiva capacità di comprendere una molteplicità nel suo essere unitariamente identico”, *Etica dialettica*, pag. 56. Come dirà più avanti, l'essenziale del procedimento dell'ipotesi “è che esso abbia il carattere di un progredire metodico, continuamente preoccupato di accertarsi, mediante l'esame in base alla cosa da fondare, dell'obiettiva pretesa del *logos*, posto di volta in volta, di essere una causa unitaria.” *Ibidem*, pag. 57.

<sup>217</sup> *Ibidem*, pag. 58.

<sup>218</sup> *Ibidem*, pag. 57.

<sup>219</sup> “Perciò Socrate vede l'ipotesi più forte nell'ipotesi dell'*eidōs*, secondo la quale tutto ciò, che è maggiore di qualcosa d'altro, non è tale per quello che nel singolo caso fa sì che un uomo appaia più grande di un altro; infatti il medesimo uomo, confrontato con un altro, può essere inferiore proprio rispetto alla medesima cosa. Soltanto questo *logos*, secondo Socrate, sembra sicuro e non fallisce mai (*Phaed.* 100 e ss.). Questa ipotesi dell'*eidōs* mette in luce il principio universale del *logos* ricercato, secondo cui quest'ultimo sarebbe la causa (*aitia*) di tutti i possibili casi dell'*eidōs* in questione, vale a dire ciò in cui essi vengono colti unitariamente per quello che sono. Quanto deriva da questa *aitia* è scoperto, nel suo essere, come appartenente a questo *eidōs*.” *Ibidem*.

<sup>220</sup> “Di ogni *logos* ci si deve, quindi, chiedere fondamentalmente se esso fondi davvero in maniera unitaria ciò di cui

essere), pur nella sua varietà”<sup>221</sup>, un’esibizione della *causa*, dunque, che consenta di disporre della cosa.

La fuga nei *logoi*, effettuata da Socrate nel *Fedone*, è per Gadamer il segno che il fondamento venga adesso cercato “là dove questa stessa pretesa [di trovare il fondamento] scaturisce- e questo è il linguaggio e il comprendere in esso già investito”<sup>222</sup>.

Quello che viene cercato è, anzi, il *rimanere-uguale-a-se-stesso* di un fondamento; per ogni ente: ciò che in fondo esso è sempre. Ora, in certo modo, questa esigenza viene soddisfatta nel *linguaggio*, il quale già include una comprensione del mondo dal punto di vista della sua identità. Infatti le parole, con cui designiamo le cose, rivestono già il carattere di una universalità immutabile. Ogni parola ha un proprio significato, che è unico rispetto alla molteplicità di ciò che per suo mezzo può venire denominato. Quello che noi indichiamo con la parola, il significato con il cui aiuto possiamo designare un ente, è un universale che rimane uguale a se stesso. Esso offre ben più di un semplice riferimento al dato di una visione presente. In quanto nominato dalla parola, il dato è compreso contemporaneamente come un universale, così che io posso pensarlo in questo modo, pormelo davanti mediante la parola anche senza che ai miei sensi sia presente qualcosa di simile. Il linguaggio, quindi, dalla molteplicità del dato della mutevole percezione, astrae l’identica universalità di un’essenza e designa il singolo ente in base a ciò che esso è sempre. Perciò, in quanto imposizione di nomi, esso è una prima comprendente presa di possesso del mondo. Lo stesso vale per il nome proprio, in quanto ormai io posso chiamare così l’ente che porta questo nome, posso pensarlo come il medesimo al di là della sua attuale presenza, posso persino presentarlo ad altri, così che d’ora innanzi pure essi, per il fatto di conoscerne il nome, possono disporne allo stesso modo. Perciò Dio quando vuole introdurre il primo

---

deve rendere conto, e ciò fin che si sia pervenuti ad un’ultima ragione sufficiente, evidente in se stessa e non bisognosa, a sua volta, di rendiconto. Nella *Repubblica* questa ragione è individuata nell’idea del bene, mentre nel *Fedone* la critica del *nous* di Anassagora, condotta da Socrate, insegna che la sua ipotesi degli *eida*, in ultima analisi, è giustificabile soltanto in base all’idea del bene, che cioè la pretesa di questa ipotesi è soddisfatta soltanto qualora ciò che essa pone come l’essere di una cosa venga compreso alla luce dell’«in-vista-di cui» di quest’ultima.” *Etica dialettica*, pag. 57.

<sup>221</sup> *Ibidem*, pag. 56.” L’esame del *logos*, caratteristico del pensiero socratico, è quindi un esame che si chiede se il *logos* fornisca il principio unitario che permette di vedere sempre la cosa come identica (nel suo essere), pur nella sua varietà.”

<sup>222</sup> *Ibidem*, pag. 60.

uomo al godimento e al possesso della creazione, gli conduce davanti gli esseri creati “per vedere come li avrebbe chiamati”.<sup>223</sup>

Il bisogno socratico di scoprire, rimanendo entro la lingua, un possibile fondamento della cosa cercata, disegna, così, quello spazio dialettico, le cui premesse saranno sviluppate ontologicamente da Platone, fino a raggiungere nel *Filebo* la più completa formulazione.

Già nel *Fedro* Platone era per Gadamer giunto al risultato che la dialettica fosse “l’anima di ogni techne” che rende l’ente disponibile “soltanto in quanto compreso nelle unità ultime del molteplice”, ma restava ancora da dimostrare come qualcosa di necessario l’effettiva compresenza di due enti, metterla cioè in luce in base “alla coesistenza dell’essere dell’uno con l’essere dell’altro”<sup>224</sup>.

I presupposti ontologici della dialettica per effettuare questo importante passaggio saranno ricavati, pertanto, nel *Sofista* e nel *Parmenide*.

Nel primo di essi Gadamer osserva, infatti, come emerga il problema della “possibilità dello stesso procedimento dialettico”<sup>225</sup>, che conduce Platone alla dimostrazione della “reciproca koinonia dei generi supremi”, che “designa soltanto la coesistenza di qualcosa con qualcosa d’altro, ma non il tipo particolare di questa coesistenza”<sup>226</sup>.

In questo contesto si inserisce la molto discussa definizione del dialettico (*Soph.*253 d). Stenzel ha dimostrato che, con i suoi due membri raddoppiati, la struttura della dialettica è formulata nei suoi due momenti della συναγωγή e della διαίρεσις, alla stessa maniera, quindi, in cui la dialettica veniva presentata nel *Fedro*. Questa interpretazione, se si prescinde dal dettaglio, è certamente esatta. Lo attesta non per ultimo la conseguenza seguente: in questo vedere insieme in funzione dell’unità e in

---

<sup>223</sup> *Ibidem*

<sup>224</sup> “Il compito generale del dialettico è, quindi, quello di mettere in evidenza nei suoi limiti questa possibilità di unire tra loro gli *eide* o *ghene*. Il filo conduttore naturale di questa indagine è il *logos*. Che, infatti, i *ghene* siano unificabili tra loro, risulta con evidenza già dal fatto che di tutti si *dice* che *sono*, e cioè sono unificabili tra loro, e altri no. E come tra i suoni della lingua ce ne sono *alcuni*, le vocali, che si insinuano in tutti gli altri come un vincolo, così tra i *ghene* ve ne sono forse alcuni che coesistono sempre con tutti gli altri, tenendoli uniti come un vincolo, e forse ve ne sono anche altri, che analogamente ne provocano la reciproca separazione (*Soph.* 253 c).” *Etica dialettica*, pag. 77.

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

<sup>226</sup> *Ibidem*, pag. 78.

questo distinguere in funzione di un'unità (indivisibile), in cui una molteplicità viene così unificata da essere vista nella sua diversità rispetto ad altri esseri appartenenti alla medesima unità di genere, si ottiene (come abbiamo dimostrato, a proposito del *Fedro*, sia con la formulazione concettuale che con l'esempio pratico) il risultato di comprendere a priori, in virtù della sua determinatezza fondata sul *ghenos*, nella sua δύναμις του ποιειν και πάσχειν- qui: nel suo possibile poter-essere-insieme a un altro- quanto è contenuto nell'ατομον ειδος.

La *koinonia*, di cui si parla qui nel *Sofista*, è di certo primariamente quella con le determinazioni di genere, raccolte (συμπλοκή) nell'ατομον ειδος, e, quindi, con la molteplicità di determinazioni, che ne costituiscono l'essere e nelle quali è insieme compreso ciò che non spetta mai ad esso in quanto suo *ετερον*, ma ad un altro *eidos* del medesimo *ghenos*. Ma, in quanto così enunciato nel suo essere specifico, l'ente è insieme predisposto a un rapporto con esso, è cioè visto quale può essere insieme ad un altro- agente su di esso o da esso influenzato- e quale, così visto, è individuabile nella sua coesistenza con un altro, come insegna l'esempio della *koinonia* tra i suoni della lingua. (Cfr. il *Fedro*: l'utilità o nocività dell'*eros* viene conosciuta in base al suo essere, così come dall'essere dell'anima si può dedurre la sensibilità di questa per la parola).<sup>227</sup>

Ma pur sottolineando l'importanza della conquista platonica, Gadamer implicitamente evidenzia come l'*heteron* su cui insiste la *koinonia*, sia ancora insufficiente per concepire il lavoro dialettico dell'uno e dei molti nella giusta maniera:

Se, pertanto, è conoscenza della *koinonia* dei generi, in quanto la *diairesis* è *koinonia* per il suo fondarsi sull'unità delle determinazioni in essa dispiegate, la dialettica rappresenta insieme la *koinonia* dei generi, sui quali si fonda la sua stessa possibilità ontologica[...]Dall'identità della prospettiva deriva la possibilità di vedere nel molteplice qualcosa di identico- l'unità del genere, dell'*eidos*- e *eide* diversi in quanto compresi in un unico *ghenos*. In tutti questi modi di raccogliere in un'unità, si ha anche, quindi, un'identità. Soltanto questa coesistenza di identità abilita a scorgere nel diverso un uno concreto in quanto identico.- Viceversa, per la *diairesis*, per il dispiegamento dell'unità fino ad un'unità finale, occorre tenere presente la diversità.

---

<sup>227</sup> *Etica dialettica*, pp.79-80.

La divisione di ciò che, dal punto di vista del genere, è identico, trova la propria guida nella visione della cosa da definire in base a questa unità. In quanto costantemente mantenuta per quello che già era, e cioè nell'unione di tutte le determinazioni di genere che le competono, essa viene sempre vista come diversa dall'altro, con cui dal punto di vista del genere formava una medesima cosa; è appunto ciò a costituire la sua determinatezza. Precisamente in questa visione della diversità del mantenuto rispetto a tutto ciò con cui esso formava finora la medesima cosa, viene visto anche tutto il resto, che la cosa non è ogni volta, in quanto diverso da ciò che essa è. La possibilità di raggiungere, in base all'unità del genere, l'ultima indivisibile determinatezza specifica della cosa, si fonda, pertanto, in prima linea sulla diversità (che naturalmente presuppone un'identità). Essa è, quindi, in realtà un *αιτιον* della diairesis. Ma il poter coesistere di queste due prospettive è, in quanto totalità, la condizione di possibilità della dialettica.<sup>228</sup>

Soltanto nel *Parmenide*, infatti, Platone dimostra che “l'uno è necessariamente il molteplice, e il molteplice l'uno”, dialettica che “non può essere compresa nello schema della *diairesis*”<sup>229</sup>, e che non è certamente una “soluzione” al problema della *methexis* che viene sollevato all'inizio del dialogo:

La dimostrazione del *Parmenide* si svolge puramente all'interno degli *eide*. Essa fa vedere come l'idea dell'unità, lungi dall'escludere, implichi l'idea della molteplicità. Questa è, pertanto, l'intenzione positiva di questa dialettica così apparentemente priva di orientamento: dimostrare che le idee, in quanto prospettive di unità, non hanno assolutamente bisogno di essere un *unum*, ma possono comprendere una molteplicità di prospettive unitarie. Questa possibilità è l'espressione positiva dell'impossibilità, dimostrata nel *Parmenide*, di pensare la molteplicità senza l'unità, e viceversa.<sup>230</sup>

Il passaggio essenziale compiuto nel *Filebo* riuscirebbe a mostrare ciò che, secondo Gadamer, nella dialettica negativa del *Parmenide* e nel *Sofista*

---

<sup>228</sup> Etica dialettica, pp. 80-81.

<sup>229</sup> *Ibidem*, pag. 81

<sup>230</sup> *Ibidem*, pag. 82.

restava ancora oscuro<sup>231</sup>, così da configurare la dialettica platonica come un processo aperto che, impegnandosi a non lasciare indietro l'altro, si sforza di accogliere quel che della sua opinione possa essere effettivamente *compatibile*, perché *determinato*, con l'unità (il bene) che, già alle origini, è *presupposta* nel dialogo.

La lezione del *Filebo* non è, infatti, soltanto che la molteplicità non può essere pensata senza l'unità, ma che esiste la possibilità di determinare, volta per volta, la molteplicità e dimostrare molteplice l'unità stessa come "pluralità di unità":

il problema della *methexis*, formulato all'inizio del dialogo [*Parmenide*, ndr.], non viene quindi risolto, ma piuttosto trasformato in un altro problema e avviato a soluzione sotto nuova forma: si dimostra che l'unità di un'idea può comprendere sotto di sé un pluralità di idee. Appunto su ciò si fonda la soluzione del problema dell'uno e dei molti che nel *Filebo* subentra al posto dell'insolubile problema della *methexis*, al quale pure esso accenna. L'uno viene dimostrato come molteplice, ma non in quanto indeterminata varietà del diveniente, bensì in quanto determinata- il che è comprensibile- pluralità di unità<sup>232</sup>.

La *diairesis*, "rende sì, in realtà, l'uno molteplice, in modo però che esso sia tale non in ciò per cui era uno- in questo piuttosto il molteplice rimane uno-, bensì in quanto ognuno dei molti, al di là di ciò che ha in comune con altri, è esso stesso, a sua volta, un'unità nella quale si distingue dall'altro."<sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> Secondo Gadamer, infatti, nel *Parmenide* "il problema della *methexis*, formulato all'inizio del dialogo, non viene quindi risolto, ma piuttosto trasformato in un altro problema e avviato a soluzione sotto nuova forma: si dimostra che l'unità di un'idea può comprendere sotto di sé un pluralità di idee. Appunto su ciò si fonda la soluzione del problema dell'uno e dei molti che nel *Filebo* subentra al posto dell'insolubile problema della *methexis*, al quale pure esso accenna. L'uno viene dimostrato come molteplice, ma non in quanto indeterminata varietà del diveniente, bensì in quanto determinata- il che è comprensibile- pluralità di unità". *Etica dialettica*, pag. 82

<sup>232</sup> *Etica dialettica*, pag. 82

<sup>233</sup> *Etica dialettica*, pp. 83-84

Il momento della *diairesis* si radica, non meno originariamente di quello della *synopsis*, nella struttura dell'intesa della *dialektos* (intesa in senso letterale)<sup>234</sup>

Il lavoro effettuato da Gadamer consente, così, di dimostrare che la chiave unitaria per intendere il *Filebo* è la figura dell'intesa con l'altro, intesa che in nessun altro dialogo Platone è riuscito a delineare meglio che nel *Filebo*.

La particolare importanza del *Filebo* sta proprio nel fatto che la dialettica, di cui in esso si parla, si individui nell'attuazione del modo socratico di dialogare. La teoria della dialettica deve venire compresa in base alla concreta situazione dell'intesa.[...] Dalla struttura del parlare, in quanto intesa sulla cosa, la connessione dei momenti della dialettica (*synagoge* e *diairesis*) riceve una spiegazione originaria<sup>235</sup>

Se Heidegger pensava che nel *Sofista* venisse studiato indirettamente, attraverso il sofista, il filosofo<sup>236</sup>, nel *Filebo* potremmo dire che venga studiata indirettamente, attraverso il piacere, la dialettica, che per Platone è la vera filosofia. Essa non è un movimento per contrari privo di struttura, ma ha bisogno di dividere per unificare ed unificare per dividere ancora, con l'intento specifico di commisurare queste ricerche ad un'idea ulteriore rispetto al *pragma* ricercato, l'idea del bene. La nostra ipotesi è, pertanto, che l'essersi soffermato sul *Sofista*<sup>237</sup> abbia precluso ad Heidegger la possibilità di scoprire un modo antiviolenza di concepire l'alterità in Platone che è proprio il *Filebo* a teorizzare.

Il conflitto con l'alterità è spesso solo un modo per proteggere un'identità astratta, che preferisce vedere nello straniero solo il "Nemico" e mai

---

<sup>234</sup> *Etica dialettica*, pag. 95

<sup>235</sup> *Etica dialettica*, pag.95

<sup>236</sup> "Platone mostra in maniera indiretta cosa sia il filosofo, chiarendo che cosa sia il sofista". Heidegger, GAXIX, p.12. Solo il filosofo può dire cosa sia il sofista con esattezza e rigore, perché "vive nella filosofia", *Ibidem*.

<sup>237</sup> *Sofista*, a 261: Ora, dopo aver mostrato la differenza dei generi, lo straniero mostra come questo sia stato un ragionamento difficile. Bisogna "lasciar perdere le cose che sono molto alla mano per chi le dice, ed essere in grado di seguire questioni singolarmente dandone il contraddittorio, quando uno viene a dire che il diverso è in qualche modo identico, e che l'identico è diverso, tenergli dietro in quella peculiare maniera e anche secondo quello che egli sostiene che l'uno e l'altro vengono a essere. Ma il mostrare che l'identico sia diverso in una certa o in un'altra maniera e che il diverso sia l'identico, e il grande piccolo e il simile dissimile, e compiacersi così di porre innanzi sempre i contrari nei ragionamenti, non è questa una vera confutazione, ma è chiaro che è una posizione sorta da poco propria di uno che si è accostato da poco tempo all'essere." (259 d)

l'hospes, proprio per evitare la faticosa ricerca di assunzione del punto di vista altrui che minerebbe la presunta compattezza di un pensiero autarchico, sempre identico a sé stesso.

Platone supera, dunque, nel *Filebo* la concezione del rapporto tra identità e differenza nel senso di un'opposizione vitale ed inaggirabile, avanzata nel *Sofista*, perché è la stessa realtà ad essere mista e costringere alla "mescolanza" degli opposti.

A questo proposito, risulta centrale un particolare passaggio del *Filebo*. Il terzo genere (*gghenesis tes ousias*) che compare nell'«*alles mechanés*» (23 b7) effettuata da Socrate per fornire la discussione con Protarco di una legittimazione ontologica necessaria, viene introdotto per sottolineare che «*tutto* ciò che è, è un *misto* di determinante e indeterminato (16 c9)».

Commentando, Gadamer mette in evidenza che «questo nostro mondo visibile è divenire (e non «essere»). Ma che si dica «divenire-essere» dipende dal fatto che questo mondo del divenire, in quanto determinato quantitativamente, *cessa di essere mero divenire, e cioè pura indeterminabile mutabilità*. La comprensione dell'essere di questo mondo visibile in base alle determinatezze numeriche e quantitative in esso dominanti permette di «comprendere» il «divenire» dal punto di vista del «vero essere» della misura e del numero, e cioè di fissarlo, di renderlo determinabile e disponibile, così che «divenga essere»<sup>238</sup>.

Proprio perché la realtà stessa si presenta come un misto di generazione e corruzione, ci invita ad intercettare quel punto limite oltre il quale l'esistenza sarebbe un coacervo (un indeterminato ricondotto al determinato, senza seguire l'effettiva compatibilità) o il nulla (l'indeterminato che resta tale, per assenza di un limite).

La vera intesa non nasce mai immediatamente, ma sempre alla fine di un processo<sup>239</sup>, ed unicamente a partire da una divaricazione iniziale di tesi

---

<sup>238</sup> *Etica dialettica*, pag. 107

<sup>239</sup> Come ribadirà diversi anni dopo Gadamer: «L'intendersi- *Verständigung*- non implica certo essere d'accordo (*Übereinstimmung*) perché, anzi, proprio «laddove c'è l'accordo non c'è bisogno di intesa.» H.G. Gadamer, *ermeneutica delle tracce*, in Id. *Verità e metodo* 2 pag. 359. E prosegue: «è veramente come nel cercare le tracce. Si



contrapposte. Tale divaricazione può restare a livello indeterminato senza trovare dei punti d'incontro capaci di ricondurre alla comprensione comune dialogica, oppure, senza che sia sempre ben chiaro a chi spetti il compito di iniziare a coinvolgere l'altro<sup>240</sup>, è lo stimolo necessario per realizzare un progressivo e sempre più serrato avvicinarsi alla *Sache*, al termine del quale l'opposizione diventa una "mediazione", entro cui accogliere solo certi aspetti delle tesi di partenza, non escludendone nessuna *tout court*.

Pur essendo ricco di pause ed interruzioni, che servono più che altro a prendere nuovamente fiato nel rigoroso ragionamento condotto da Socrate, il dialogo vuole mostrare all'essere umano qual è la vera natura ontologica che gli spetta, per dargli la possibilità di preservare o accrescere il suo essere, senza disperderlo cedendo alle lusinghe della sofistica o alla seduzione del potere.

Soltanto di recente è emerso nella critica l'interesse per ciò che Gadamer acquisisce da questa particolare lettura del *Filebo* platonico. Come si legge nell'introduzione della raccolta "Hermeneutic Philosophy and Plato. Gadamer's response to the Philebus"<sup>241</sup> il *Filebo* "mette in luce la tesi platonica centrale che il Bene non sia un'idea separata, trascendente, ma costituisca un bene immanente nella vita umana e che esso sia inseparabile dall'indeterminatezza che è un aspetto inevitabile della realtà, un'indeterminatezza che è anche incorporata (*embodied*), inclusa in una strada differente ma correlata a quella socratica, di una dialettica aperta-finita (*open-ended dialectic*)."

---

può tornare indietro, si può riprendere la traccia quando la si è trovata. Anche per colui che ha perso la via non c'è solo una traccia che si può seguire. Le tracce possono incrociarsi, possono passare e finire, soprattutto quelle che indicano una lontananza per cui non si ha nessuna guida. Anche questo ci è ben noto dal dialogo in cui incontriamo risposte incomprensibili o da un testo letto che continua in modo incomprensibile. Si perde la guida e lo si abbandona."

<sup>240</sup> Anche se, di solito, spetta comunque a chi sa di non sapere, cioè al più saggio, com'è Socrate.

<sup>241</sup> Christopher Gill- François Renaud (Eds.) *Hermeneutic Philosophy and Plato. Gadamer's response to the Philebus*, Academia, Studies in Ancient Philosophy 2010, pag. 9. Il volume raccoglie diversi lavori di un gruppo di esperti, riunito a Dublino nel 2007, in occasione dell'*Ottavo Simposio Platonico*, organizzato da François Renaud. I saggi riguardano il rapporto di Gadamer con il *Filebo* platonico. Come si legge nell'introduzione, essi "esplorano la risposta di Gadamer a Platone in generale ed al *Filebo* in particolare, ed il significato di questa risposta per l'interpretazione contemporanea di Platone e per la continuazione del dibattito filosofico sulle domande sollevate da Gadamer", *Ibidem*.

Ad esemplificare perfettamente ciò che si intende qui per Bene interviene l'immagine platonica della fuga del bene nel Bello.

Causa del valore o della mancanza di valore di una mescolanza (*Mischung*) sono la misura (*Maß*) e la discrezione (così viene tradotto *Maßhaftigkeit*) e quindi- come si esprime 64 e 5- la *dýnamis* del bene si è rifugiata nella *phýsis* del bello (*die dýnamis des Guten in die phýsis des Schönen geflüchtet*). Non a caso le *espressioni* vengono qui contrapposte con tanta chiarezza ed energia. La potenza (*Mächtigkeit*) del bene si manifesta nella figura (nella natura) del bello. Il bello, in quanto sintesi di aspetto esterno e atteggiamento interiore (*aretè*) di corporeità e spiritualità, non è qualcosa di diverso dal bene, ma il bene stesso in quanto dicibile e visibile. La misura e la proporzione (*Maß und Verhältnis*) sono le determinazioni fondamentali del bello, vale a dire: di ciò che si fa e può farsi vedere come un ente. Esse però sono anche la forza del bene: determinano l'ente in modo che possa essere, in virtù del dominio (*übermächtig*) su quanto in esso è privo di misura (*Ungemäßen*). In quanto misura vincolante, il bene è qualcosa che influisce sull'essere dall'esterno (*Hineinwirkendes*). Ma in quanto immanente nell'ente esso ne costituisce la natura (*Natur*): l'ente è determinato dal perfetto accordo (*vollendeten Einklang*) di una massa misurata in se stessa (*eines in sich selbst maßhaften Gebildes*): dalla simmetria (*Symmetrie*). Ma questa è la bellezza: una figura unificata in se stessa (*in sich selbst geeinte Gestalt*). L'unificazione del bene (*die Eingestaltung des Guten*) si presenta, quindi, come organizzazione del bello (*Ausgestaltung des Schönen*).

La “misura” diventa allora essenziale, come ciò che occorre seguire per mediare tra *peras* ed *apeiron*, finito ed infinito, fenomeno e noumeno, in uno sforzo che coinvolge interamente il *Dasein*, che, pure, è costretto ad ammettere l'indicibilità del Bene.

Nella giusta mescolanza (*rechten Mischung*) quindi- a differenza della compenetrazione priva della determinatezza di senso (*Sinnbestimmtheit entbehrenden Durcheinender*)- la natura del bene viene in luce con i tre caratteri della proporzione (*Maßhaftigkeit*), della bellezza (*Schönheit*) e della verità (*Wahrheit*). Non a caso queste descrizioni dell'*idea* unitaria del bene sono lontane da ogni chiarezza terminologica. La cosciente elasticità delle denominazioni denota qui la stessa cosa, come quando

nella Repubblica, invece del bene in sé, viene presentato il suo *ekgonos*. “Esso stesso” lascia dietro di sé il nome come una copia e non può essere raggiunto nel *logos*. E’ indicibile. (*Es ist unsagbar*).<sup>242</sup>

La fiducia nella bellezza che Gadamer eredita da Platone e manterrà sempre viva<sup>243</sup>, lo condurrà a cogliere nel Bene platonico qualcosa che, lungi dal ridursi ad ente, andrebbe inteso più come “una struttura, una relazione, l’armonia di una composizione, risultando perciò analogo a quello di bello” che, dunque, “non ha altra esistenza che nella partecipazione, non si presenta mai in altra forma che nel particolare”. Ecco perché le idee platoniche non saranno per Gadamer enti per sé stanti, “ma sono solo nelle cose particolari”<sup>244</sup>.

Il bello non è, dunque, altro rispetto al bene, ma il bene stesso che può mediare tra l’uno e la molteplicità in virtù del suo essere manifesto:

“in questa fuga il bene si nasconde proprio per manifestarsi. La sua capacità di essere qualcosa di più di un essere superiore si manifesta appunto nel fatto che esso divenga operante nell’ente stesso *come sua propria natura*. Questa è infatti la natura del bello: essere presente in ogni ente bello, non come una qualità aggiuntiva accanto ad altre stabili, bensì come un atteggiarsi del tutto, nelle sue parti, *verso se stesse*: bel rapporto di misure visibili, bel comportamento e bell’atteggiamento dell’agire ed essere umano: in entrambi i casi, un accordo dell’ente con se stesso, un compimento, un’autosufficienza. In realtà questi caratteri designano contemporaneamente il concetto preliminare di “bene”.

Così anche il bene *della vita umana*, invece che come una norma trascendente, si presenta come bellezza, proporzione e verità dell’essere e del comportamento umani. Non un’intelligenza extra- o sovrumana fonde insieme, in vista di una costante unità di atteggiamento, la vita umana, fatta di piacere e conoscenza, ma è l’uomo stesso, in

---

<sup>242</sup> *Etica dialettica*, pag.174

<sup>243</sup> Cfr in particolare il saggio del 1992 H.G.Gadamer, *Parola e immagine: così vere, così essenti*, in Id., *Linguaggio*, Laterza, 2005, pp.120-150, che fa espliciti riferimenti al *Filebo*.

<sup>244</sup> H.G.Gadamer, *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, pp 79-80 . Condivido- e riprenderò più avanti- l’interpretazione di Carla Danani, nel parlare, a proposito dell’idea del bene platonica interpretata da Gadamer, di “*trascendenza senza separazione*”, Cfr. C.Danani, *L’amicizia degli antichi*, op.cit., pag. 80.

virtù della sua natura più propria, a comprendersi in funzione del bene, nell'atto di svilupparsi sotto i tre aspetti indicati. La misura non è perciò una determinatezza del suo essere, che comparirebbe in esso vincolando a qualcosa di superiore, bensì un modo del suo comportamento: proporzione, che si attiene pure essa alla misura; perciò la bellezza non è l'affascinante armonia di una figura articolata, ma la visione netta della propria organizzazione, la possibilità di lasciarsi vedere in ogni comportamento e la verità non competono a questa vita umana semplicemente nel senso che i suoi elementi, in vista della mescolanza, non si sono incontrati "a caso" (*apó tóchēs*), come capita, ma in un rapporto razionalmente determinato; la determinatezza ordinata della compagine vitale di conoscenza e piacere risulta piuttosto dalla veracità di questi stessi comportamenti della vita: che essi si presentino per quello che sono e, quindi, si lascino essere vicendevolmente."<sup>245</sup>

La logica di proporzione e contenimento rivelate nella perfezione inseguita dalla statuaria greca che avrebbe costituito fino a tempi non troppo lontani (si pensi alla pittura dei suprematisti) un modello di ricerca inesauribile, è il modello che per Platone può diventare concreto non soltanto nell'arte, ma nella prassi stessa, il che anticipa in modo vistoso l'etica della *mesótes* aristotelica. Nella vita instabile è, infatti, ancora più urgente orientarsi verso il "giusto mezzo", perché il prezzo pagato nel mancarlo è la distruzione dell'intero *Dasein*.

Nel discutere dell'anima con se stessa sopravanza la possibilità di distogliere l'essere umano dall'impulso naturale e talvolta distruttivo che, anche se si trova continuamente esposto al fallimento, a prescindere dalle sue giuste deliberazioni, finché si intrattiene a discorrere sulle alternative, vigilare e vagliare le possibilità, può dirsi non rischio di farlo precipitare nell'abisso. L'uomo immaginato così da Platone è un uomo che resta dentro il cerchio, in lotta perché il godimento possa venire soddisfatto, ma senza alterare quel misterioso equilibrio che regge il suo organismo, esattamente come governa il cosmo.

---

<sup>245</sup>*Etica dialettica*, pag. 175.

Perciò chi si accontenta gode autenticamente. Chi non vuole accontentarsi, illudendosi che il titanismo porti dei buoni frutti, vive un godimento che è costretto a rivelare prima o poi la sua natura nefasta, che si manifesta nell'impedire alla lingua di potere porsi attivamente come criterio di discernimento del giusto.

L'oblio di se stessi, che è condizione di serenità dialogica, si trasforma allora in ipertrofia dell'ego, convinto di recitare la parte del Signore della Terra cui tutto è dovuto e niente è precluso. Il sacro si annienta, l'autorità perde valore, l'alterità diventa solamente un mezzo che può accrescere o diminuire temibilmente l'intensità dell'*emozione*, sola regina cui va tributato ogni onore.

Il godere relegato nel sentire è il gusto di quella coscienza estetica contro cui Gadamer lottò tutta la vita. Il gusto ha, infatti, un potere conoscitivo fondamentale. Il piacere, cioè, è strettamente legato alla conoscenza. Autenticamente, perciò, gode chi si accontenta perché esperisce la bellezza del ragionare nel suo riuscire a porsi fuori dalle inclinazioni che rendono la vita degli edonisti simile a quella degli animali, smarrendo l'essenziale che riguarda l'uomo soltanto: la ricerca dell'essere.

Chi si accontenta, dunque, gode, perché nel suo limitarsi e fare distanza, dischiude la possibilità all'Essere di entrare ed uscire in mezzo ad un dire che è sempre insufficiente e, tuttavia, non è sacrificabile all'idea che si possa far a meno della parola. Perché questa viene fuori anche se non richiesta, giunge inaspettata e, vera o meno che si presenti, vieta l'accesso alla sua essenza solo a chi si ritiene il suo più sicuro padrone.

Chi si accontenta gode ma sa, insomma, quanta fatica ci sia in quell'accontentarsi. Quante parole saranno scartate prima che il *contento* si renda visibile, quanta fatica ed estenuante delimitazione del campo della ricerca spetti a chi ricerca seriamente l'acribia, quel rigore platonico così difficile da tradurre in italiano senza che faccia venire in mente una stucchevole forma di accuratezza stilistica di persone aride, ma precise,

senza cuore, ma ordinate, già pressoché morte, devitalizzate, ma capaci di darsi un freddo contegno di *disciplina*.

Persone erudite, ma non *colte*, insomma. Cosa che né Platone nè Gadamer furono mai.

La misura sarebbe in un certo senso, perciò, una protezione dal potenziale effetto distruttivo costituito da un'eccessiva apertura all'alterità, che non si riveli però, al tempo stesso, mai una cinta muraria che, guardando all'altro come una minaccia, condanni alla prigione del proprio sé. Semmai, si tratta di oscillare tra apertura e chiusura, mantenendosi in equilibrio nella tensione a non divorare l'altro e a non lasciarsi divorare. Il limite esterno si riconosce insieme al proprio, ma la finitezza tratteggiata da Gadamer non assume mai i tratti di una galera, i limiti non sono mai *Schränke*, ma sempre *Grenze*. Ed è per questo che l'ermeneutica di Gadamer declinerà in un modo particolare la finitezza, restando attenta ai varchi e sciogliendo l'inquietudine della morte, proprio perché interessata primariamente ad indagare la prossimità alla *Sache*, possibile solo grazie all'urto comportato dal punto di vista dell'altro che costringe ad un dialogo potenzialmente infinito, in cui la negoziazione dei torti e delle ragioni è un'operazione permanente. Non c'è un'ultima parola così come non ne esiste una prima. Occorre situarsi nel mezzo, scoperta che, come ha sottolineato James Risser<sup>246</sup>, l'ermeneutica effettua proprio radicandosi in questo orizzonte platonico designato nel *Filebo*.

L'essere si arricchisce solo perdendo qualcosa, ceduto, donato all'altro da cui si è a propria volta assorbito qualcosa di essenziale. Questo è stato certamente vissuto in prima persona da Gadamer, come abbiamo avuto modo di sottolineare nel capitolo precedente. La figura del filosofo tedesco è emblematica, infatti, della capacità di trasformare se

---

<sup>246</sup> J.Risser, *Gadamer's Plato and the Task of Philosophy*, in Mirko Wischke/Michael Hofer, *Gadamer Verstehten/Unverstanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2003, pp. 87-100

stessi grazie all'evento verità che accade solo a colloquio e che costringe ad ammettere di non avere ragione.

Nella lettura fenomenologica compiuta da Gadamer, allora, la violenza rimarrebbe uno sfondo non problematizzato perché l'ingresso nella comunità non è frutto di una scelta per la razionalità, ma un passaggio estremamente *naturale*:

In sostanza ogni ente individuale può avere il suo nome proprio: viene chiamato per nome dall'uomo in quanto è da lui conosciuto nella propria individualità. Il nome proprio è, quindi, universale in quanto designa un ente individuale, quale è conosciuto nella sua identità con sé stesso, ed essendo il medesimo è anche pensato *come* il medesimo. Nell'uomo, quindi, tale capacità di formare nomi propri non può nascere che assieme alla conoscenza differenziata dell'individualità dell'essere nominato. All'inizio egli considera ogni nome come universale; inserendosi nel mondo, infatti l'uomo prende interesse a ciò che è comune a più individualità. Essendo egli impegnato a provvedere alla propria esistenza, l'una o l'altra individualità *rappresentano* per lui la *stessa cosa*. All'origine del nome comune sta il disinteresse per l'individualità del singolo- positivamente: l'interesse soltanto per l'identicamente comune. Quello che in un ente egli ritiene importante per sé e per il proprio rapporto esistenziale con il mondo, è qualcosa di universale. E nel familiarizzarsi con il proprio mondo, non in quanto singolo, ma in comunione di vita con altri (famiglia, vicini, ecc..) , egli lo assume in ciò che esso significa per l'uomo, in quanto *rappresentato* da altri. Egli, quindi, apprende la lingua imparando insieme a conoscere il mondo. La comunanza dell'interesse alla vita si sviluppa come comunanza della comprensione del mondo nella formazione del linguaggio, nel quale quanti sono già previamente accordati in questo modo si comprendono e possono intendersi in maniera sempre nuova. *L'intersoggettività del linguaggio si fonda, pertanto, su un'intersoggettività della comprensione del mondo*, mentre il significato universale dei nomi si fonda sulla struttura di questa comprensione in quanto dominata da un interesse pratico.<sup>247</sup>

Sebbene ancora da sviluppare, è sorprendente come già in questa pagina Gadamer abbia individuato il campo entro il quale si muoverà la sua

---

<sup>247</sup> *Etica dialettica*, pag. 58, corsivo mio.

ermeneutica negli anni successivi. L'imparare a stare a colloquio deriva, in fondo, dalla forza concettuale del linguaggio stesso (Gadamer sottolinea "i *ta dokounta* che emergono dalla cosa stessa") che coinvolge gli interlocutori che riescono a sottomettersi al gioco linguistico, declinando ogni pretesa eristica.<sup>248</sup> E lo stesso "nome proprio" è sintomatico di un'appartenenza alla comunità, il cui legame è originario proprio grazie all'esistenza dei nomi<sup>249</sup>.

La componente aggressiva del discorso si attenua, allora, solo nel dialogo condotto da chi abbia intenzione di mantenere lo sguardo sulla *Sache*, impegnandosi a non lasciar dietro l'altro, che resta obbligato a dovere rendere conto delle sue tesi, non trincerandosi dietro una posizione assoluta (come, specie all'inizio del *Filebo*, parrebbe voler fare Protarco. ) Come mostra la struttura stessa del dialogo del *Filebo*, che inizia già nel mezzo della conversazione e non ha una reale fine, l'assenza di una prima e di un'ultima parola verrebbero così a testimoniare l'inaggirabilità dell'*apeiron*, che rivelerebbe come nell'ottica platonica la stessa relazione tra misura, armonia e proporzione su cui si regge la visione greca non possa escludere quell'incertezza costitutiva dell'esistenza, causa e riflesso della stessa "fragilità del bene"<sup>250</sup>.

---

<sup>248</sup> "Oggetto dell'invidia e della malignità non sono mai i nemici, ma gli amici; infatti si invidia soltanto colui con il quale si ha una certa comunanza. La fortuna del nemico procura certamente dolore e la sua sventura gioia, ma non al punto di essere invidiosi della sua fortuna (o di godere della sua sventura). In questo dolore non si pensa nemmeno al nemico, per cui non si può concedergli nulla, ma piuttosto a se stessi: al danno che, direttamente o indirettamente, subiamo dal suo successo. La malignità, invece, è dolore, non per qualcosa che danneggi qualcuno, bensì, indipendentemente da ciò, per la fortuna dell'altro in se stessa. Può esserci malignità soltanto là dove si può concedere qualcosa, dove cioè l'altro è considerato nella sua salute, dove ciò che gli riesce non viene visto come utile o nocivo per me, bensì, a prescindere da me stesso-, come buono per lui. Tuttavia alla base di entrambi gli atteggiamenti, del concedere come dell'invidiare, sta la preoccupazione per il proprio essere nei confronti dell'altro. Entrambi presuppongono che si stia, o si pensi di stare, in qualche modo sullo stesso piano dell'altro. Ciò che gli si concede e di cui si è invidiosi è qualcosa che, in qualche modo, ci sta a cuore. Più esattamente, qui non si tratta di invidia, di essere cioè invidiosi di qualcuno per qualcosa che noi stessi non abbiamo e vorremmo avere, ma di malignità. Per la malignità è, infatti, essenziale che a uno stia a cuore, non ciò che egli concede all'altro in quanto tale (perciò neppure per essa è essenziale che si abbia già o soltanto si desideri i brami ciò che si concede, o che non si conceda a un altro qualcosa che, per lo proprio conto non si vuole nemmeno avere), ma che l'altro non lo preceda o raggiunga con il proprio successo. La malignità si ha quindi, di preferenza, tra concorrenti (ad es.tra appartenenti alla medesima professione). E' in generale l'essenza della concorrenza, cioè la preoccupazione di precedere l'altro o di non venirne superato, a caratterizzare la coesistenza e, quindi, a fondare la possibilità della malignità, del dispiacere per il bene altrui", *Etica dialettica*, pp.154-155

<sup>249</sup> In *Verità e metodo*, come si dirà poi, Gadamer utilizzerà invece il *Cratilo* platonico per mostrare come l'Ateniense non sia stato capace di cogliere la "verità della parola". E, come dirò in seguito, mi sembra che invece proprio qui Gadamer e Platone siano pienamente "d'accordo", nell'idea di un vincolo comunitario che è offerto dalla stessa lingua.

<sup>250</sup> Cfr. M.Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*. Il mulino, Bologna, 2004.



L'incompiutezza dell'indagine svolta nel *Filebo* ha, perciò, il pregio di mostrare come rimanga sempre solamente abbozzata la ricerca razionale dell'eticità ma, di fatto, la dialettica rimanga radicata nell'esistenza umana, nasca in essa e non possa trascendere un orizzonte umano, liberandosi del dato o rinunciando alla materia, diventando Idea assoluta, sciolta e priva di legami con la concretezza.

Quello che il filosofo tedesco parrebbe ereditare già dal *Filebo* platonico è, perciò, si potrebbe dire, un finito che non cessa di finire, il che costringerà Gadamer, negli anni successivi di elaborazione più attenta del processo interpretativo, a mostrare come nel risalire dal concetto alla parola e viceversa sia fondamentale mantenere una tensione che preservi la verità della parola dal pericolo dell'appropriazione violenta da parte dell'interprete del testo che, solo se considerato qualcosa di fisso e disponibile, diventa "dato" digeribile, integrabile una volta per tutte entro un sistema impossibile di esatte ed incontrovertibili esegesi, mai più messe in discussione. Al contrario, solo in virtù di uno scarto incolmabile delle "misure" intorno all'*interpretandum*, il gioco interpretativo può andare avanti, senza smarrire il legame concreto con l'intrinseca dinamicità dell'esistenza.

Ma l'importanza dell'*Etica dialettica* per la genesi del sapere ermeneutico è ancora più sorprendente. Per quanto non sia mancato chi abbia già messo in evidenza l'originalità della lettura gadameriana del *Filebo*, mi sembra non sia stata rimarcata a fondo una questione "ontologica" centrale, che avrà delle conseguenze fondamentali nella costituzione del sapere ermeneutico.

Non si tratta soltanto dell'eredità di un intreccio tra limite ed illimitato che rivive nell'accettazione di un "cattivo infinito", come è il linguaggio che nella prospettiva gadameriana resta, com'è noto, "l'essere che può essere compreso".

Quello che viene recepito da Gadamer è, a mio avviso, anche la tensione permanente verso una *giusta misura*, il *metrion*, che, malgrado non sia pienamente raggiungibile, rappresenterebbe l'indicazione formale cui debba attenersi chi voglia comprendere.

Mirare alla "giusta misura" si tradurrebbe nella ricerca di preservare una certa distanza, che diventa, così, condizione essenziale per *mescolare* in modo non arbitrario le diverse posizioni che emergono nella dimensione dialogica. La "verità della parola",<sup>251</sup> infatti, pur misurata volta per volta diversamente, funge da indispensabile orientamento dell'intendersi reciproco, prevenendo ogni deriva relativista dell'ermeneutica gadameriana.

E questa profonda intuizione non è un caso che sia nata sulla scia dell'interpretazione del *Filebo* platonico. Il *metrion* cercato da Gadamer in virtù di una stabilità che rinvia, tuttavia, sempre al di là di se stessa, credo sia la più profonda novità che è emersa nel *Filebo* ed abbia spinto il giovane filosofo a rispecchiare la stessa struttura di mobile stabilità nel linguaggio, che non è un ente né uno strumento, ma, per Gadamer, quanto di più vicino all'essere esista.

La misura, concetto sulle prime ovvio, ha subito dunque in questo dialogo un'analisi tale per cui scopriamo che la dialettica abbia una necessità *naturale* di trovare l'accordo con l'altro, così che il sintetico aspiri a superare la stessa *diairesis*. L'invito di Platone è, cioè, quello di non restare chiusi in una logica della separatezza come sarebbe quella legata all'*heteron*, ma sforzarsi di scoprire, volta per volta, i possibili tratti

---

<sup>251</sup> Cfr. saggio di natura heideggeriana degno di nota, comparso nel 1971 dopo approfonditi studi. *Von der Wahrheit des Wortes*, letto ad un convegno internazionale svoltosi all'Università di Toronto nel 1971 e pubblicato solo nel 1993 in *Gesammelte Werke 8: Ästhetik und Poetik I*, Mohr (Siebeck)Tübingen 1999, pp. 37-57; tradotto in italiano da D. Di Cesare, H.G.Gadamer, *La verità della parola*, in H.G.Gadamer, *Linguaggio*, a cura di D.Di Cesare, ed. Laterza, Bari 2005 pp. 18-41.

Ricordando come già in "Essere e Tempo" il linguaggio fosse stato concepito da Heidegger come un esistenziale, Gadamer dice che "come l'essenza della verità, a partire dal mantenersi-in-se-stesso (*Ansichhalten*) dell'esserci e dal suo insistere in sé, era collegata pur sempre al «mistero» e alla sua assoluta velatezza (*Verborgenheit*) come al suo altro, così anche la parola e il linguaggio potevano bensì avere un legame esistenziale all'ascolto e al silenzio, ma quel che in ciò era «vero» e che ne «veniva fuori» era appunto l'esistenza, l'esserci che al cospetto del nulla è in attesa del suo essere. Vista così, la parola non era certo l'enunciato della *apóphansis* aristotelica, ossia del detto che svanisce in quel che dice e indica (*en tò dēloun*)), ma aveva, bensì, il carattere temporale di quel che accade una sola volta e dunque di un evento. Ma che cosa era qui l'evento? E che cosa accadeva?". , H.G.Gadamer, *La verità della parola*, cit., p.21

comuni che solo interrogando avendo a cuore la *Sache* emergono progressivamente, lasciando al singolo sempre meno spazio per una visione isolata, che non è che un piccolo frammento che chiede di essere sommato al punto di vista dell'altro per modellare la sua stessa forma.

La dialettica di Platone è perciò già un'etica, non nel senso che si presenti come una strada al cui termine si darà sicuramente il bene, ma perché è l'unica possibilità che l'uomo ha di ragionare, mantenendo la tensione verso il bene cui lo costringe la sua stessa finitezza<sup>252</sup>.

Abbiamo visto come il concetto di dialettica, proprio contro il rischio che venisse pietrificato dalla tradizione e da letture moderniste, -incapaci di cogliere la fluidità del pensiero platonico, finendo con l'accentuare la distanza tra quest'ultimo e l'*episteme* aristotelica-, abbia ricevuto da Gadamer una convincente interpretazione soltanto grazie alla modalità d'accesso all'essere che Gadamer ha imparato dalla fenomenologia heideggeriana.

Senza accedervi fenomenologicamente, infatti, Gadamer non avrebbe saputo dimostrare quella che resterà sempre, per lui, la vera essenza della dialettica.

Superando una lettura che si limiti a cogliere la positività greca -da Gadamer più volte ribadita- nell'*Abdämpfung der Subjektivität* lo "smorzamento della soggettività"<sup>253</sup>, messo in luce da Stenzel-, Gadamer ha sottolineato che il ruolo della *diairesis* platonica- che negli studi dello stesso Stenzel ha un'importanza essenziale<sup>254</sup>- rimane sempre

---

<sup>252</sup> L'esortazione di Gadamer sarà infatti quella di "prendere sul serio la finitezza". Cfr. H.G.Gadamer, *Il movimento fenomenologico* pag.77. "Il primo lavoro- come scrive la Gregorio- a carattere sistematico dedicato da Gadamer al pensiero husserliano e, più in generale, alla delimitazione delle diverse correnti in cui si è ramificata nel Novecento la filosofia fenomenologica". H.G.Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung* (1963), in *Neuere Philosophie I: Hegel-Husserl-Heidegger, Gesammelte Werke*, Bd.3, Mohr (Siebeck), Tübingen 1987, pp. 105-146 (stampato per la prima volta in questa forma in *Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Platon, Husserl, Heidegger*, Mohr, Tübingen 1972, pp. 150-189) (tr.it.di C.Sinigaglia, *Il movimento fenomenologico*, Laterza, Roma-Bari 1994).

<sup>253</sup> cfr. H.G.Gadamer, *Hegel e l'ermeneutica*, (conferenza tenuta a Napoli, presso l'Istituto Italiano per gli Studi filosofici, nell'aprile del 1978) con un'introduzione di V.Verra, tr.it.di G.Dolei e E.Tota, Bibliopolis, Napoli 1980, p.58.

<sup>254</sup> Cfr. J.Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Trewendt & Granier, Breslau 1917. E quanto scrive Gadamer: "Tra gli studiosi di Platone c'era allora soprattutto Julius Stenzel, i cui lavori si muovevano nella stessa direzione, soprattutto poi perché egli, di fronte alle aporie dell'autocoscienza, in cui si trovavano in egual maniera impigliati sia l'Idealismo che i suoi critici, si metteva a osservare nei greci lo «svaporare dell'autocoscienza». Anche a me questo parve, già prima che Heidegger

funzionale alla ricerca di un *mètrion*, tolto il quale la *diairesis* stessa non avrebbe ragion d'essere.

Insieme a questa capacità di valorizzare quello che in un saggio del '93 chiamerà "senso per la misura"<sup>255</sup>, ciò che mi interessa sottolineare, parimenti, è che il giovane filosofo abbia saputo rimarcare già qui nell'*Etica dialettica* il valore della "fuga nei *logoi*" platonica, che trova nel linguaggio il modo per aderire quanto più possibile alle cose stesse, senza ricadere nel pregiudizio nominalistico che dimentica la frattura essenziale tra *pragma* e parola, e senza negare, al tempo stesso, la natura di "rinvio ad altro" che ontologicamente appartiene al *logos*:

Il linguaggio non è, quindi, affatto una semplice *copia* dell'ente. E se questa seconda navigazione cerca il fondamento dell'ente nei *logoi*, invece che nella diretta visione del mondo, ciò non significa accontentarsi di una semplice copia. Si fraintende questa conversione socratica ai *logoi*, divenuta norma assoluta della filosofia greca classica, se non si coglie l'ironia con la quale essa si definisce una seconda navigazione. È quanto Platone, affinché non la si ignori e ci si renda conto che questo cammino è di molto superiore all'immediata esperienza sensibile, fa dire espressamente a Socrate- sia pure con un ironico "forse" (99e6). In effetti, l'immediata esperienza sensibile non coglie affatto l'ente nella sua realtà, in ciò che esso è sempre e autenticamente, ma soltanto come semplice *eikón*, come copia. Ai sensi esso si presenta in maniera cangiante, ora in questo ora in quel modo. Questo sarebbe più giusto chiamare "semplice" copia. La

---

cominciasse a istruirmi, come l'enigmatica superiorità dei greci, il loro abbandonarsi, nell'oblio e nel dono di se stessi, *in una innocenza senza misura*, al movimento del pensare." H.G. Gadamer, *Autoesposizione*, Id., *Verità e metodo* 2, pp. 457-493, pag. 463, corsivo mio.

"Stenzel, dalla discussione del problema dell'uno e dei molti, ha derivato la *diairesis* sviluppata dettagliatamente ed esercitata con coscienza metodica nei dialoghi posteriori, *diairesis* che in quanto tale non svolge effettivamente alcun ruolo nelle discussioni metodologiche del *Fedone* e della *Repubblica*. Per Platone essa sarebbe divenuta un compito impellente solo quando l'idea incominciò a staccarsi dalla propria origine, dalla problematica socratica dell'*areté*. Nel *Fedone* e nella *Repubblica* la dialettica, legata al contesto dei problemi socratici (che naturalmente nel concetto di *areté* includeva anche l'essere delle cose del mondo), sarebbe ancora soltanto *synopsis*. In questo stadio della dialettica platonica il problema dell'uno e dei molti sarebbe ancora latente. Tuttavia ci si chiede se non sia, per principio, soltanto nella propria unità che la duplice direzione di un movimento sinottico e dialettico costituisce l'essenza della fondazione capace di rendere conto. L'unità teleologica dell'idea del bene sorge, anzi, proprio dal problema dialettico dell'unità e molteplicità dell'*areté*. E questo problema è così poco latente nei primi dialoghi che, a partire dal *Protagora*, rappresenta addirittura il filo conduttore della confutazione socratica." Cfr. anche *Etica dialettica* pag. 96: "Il fatto che, secondo la verosimile ipotesi di Stenzel, l'esplicita trasformazione del secondo di questi momenti (*diairesis*) in un metodo appartenga soltanto a una fase posteriore dell'opera platonica, non può venire interpretato nel senso che Platone non abbia praticato questo metodo fin dall'inizio. Ciò non vuol dire, ad esempio, che la cosa importante è di dimostrare che Platone ha attuato da sempre delle "divisioni"; ma che il senso di queste ultime- il loro effetto particolare- corrisponde esattamente a quelle che più tardi egli ha espressamente formulato come il metodo diairetico per il raggiungimento dell'*atomon eidos*." *Etica dialettica*, pag. 96.

<sup>255</sup> Cfr. H.G. Gadamer, *L'Europa e l'oikoumene*, in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, cit., pp. 524-559.

copia, infatti, è precisamente il variabile rispetto al modello immutabile. Un ente, pur venendo riprodotto in modi diversi, rimane il medesimo. Il *logos*, invece, il linguaggio e la sua comprensione non sono una tale copia. Il significato è, infatti, precisamente l'identico. *Quanto viene denotato dalla parola è qualcosa che permane anche di fronte al mutare della visione.* Ciò che permane in questo modo- e viene posto come fondamento-è la stabilità dell'apparenza (*eidos*), ciò che costituisce sempre la cosa, la sua essenza. È quindi nel linguaggio che va trovato quello che Socrate cerca: un fondamento che rimanga uguale a se stesso e con la cui esibizione si possa comprendere l'ente in ciò che esso è sempre. L'identità del denotato viene presupposta come la medesimezza dell'*eidos* e, quindi, la molteplicità-sottratta alla presa del comprendere- dell'ente cangiante, e mostrantesi ai sensi sempre in maniera diversa, è compresa nell'unità del fondamento.”<sup>256</sup>

La dialettica che Gadamer intenderà recuperare all'interno della sua ermeneutica è perciò questa struttura che impedisce di uscire dal dialogo senza avere delle conseguenze irreparabili nella concretezza, il che fa dell'essere qualcosa che può essere compreso solo come *somma di differenze*, che non solo possono, ma *devono* coesistere, per garantire l'equilibrio dell'intera comunità.

La consapevolezza della forza giocata dalla sorte e dalla prepotenza di fattori extrarazionali non può trasformarsi in una rinuncia al piano di vita razionale, ma soltanto indurre a non sottovalutare la potenza della fortuna nelle vicende che riguardano l'uomo, il cui compito rimane quello di farsi misurato e dare forma, parlando, a nuovi accordi con le alterità, che arginino la forza dissolvente del conflitto.

Il linguaggio, almeno se dialetticamente compiuto, sana la ferita dell'anima con il mondo, orientandola al suo disvelamento grazie alla presenza del limite costituito dall'alterità che, irrompendo nell'illimitato, rende determinato lo stesso *Dasein*, rivelandosi perciò un *aiuto*

---

<sup>256</sup> *Etica dialettica*, pp.61-62.

*concreto*<sup>257</sup> nell'incerta dinamica dell'esistere, che si sottrae a qualunque logica ferrea e non è assimilabile al rapporto ciclico che guida la natura. Chi resta fermo amico della verità (ed è solo questa fermezza quella che è consentita nel mondo filosofico) non sarà certo infallibile, ma avrà la possibilità di risparmiarsi le cadute che sono insite nella stessa lingua, qualora la si interroghi frettolosamente, restando colpiti unicamente dall'apparente ricchezza e completezza di discorsi, il cui obiettivo latente è impedire all'altro di partecipare. Senza poter prendere parte al farsi del discorso che, come una creatura vivente, ha bisogno di giusti nutrimenti e movimento per essere sano, così da non corrompere il suo misterioso equilibrio che tende verso l'unità dell'oggetto cercato, l'essere umano si autoesclude dal compito fondamentale che gli è richiesto per essere uomo: vigilare sul suo essere, custodirlo e potere continuamente contraddire ciò che ha scoperto essere falso. Il discorso muore quando non lo alimenta più nessuno, imponendo alla sua crescita virtualmente infinita un limite che nasce solamente dalla paura di doversi riconoscere privi di sapienza e disarmati di fronte alle pressioni altrui d'essere "forti" e senza crepe. Solamente chi mantiene vivo il bisogno di domandare si *sottomette* al gioco, senz'ansia di prevaricare, portando avanti un atteggiamento zetetico entro il quale è possibile gustare con lentezza la bevanda composta di parole e riflessioni, che altro non è che lo specchio della vita stessa, mistura di facezia e profondità, dolcezza ed amarezza, intuizione e debolezza, contrari che esistono per consentire una loro identificazione, ma che, in realtà, appartengono al tutto che è un misto e, perciò, impongono che si arretri dalla pretesa di separarli, come se la loro unione potesse risultare velenosa. Fare ordine rendendo conto attraverso il ragionamento attuato nel dialogo non significa distinguere elementi che non entreranno in comunicazione tra di loro. Al contrario, il bisogno primario è quello di poterli *unire*, ma per farlo occorre averli prima

---

<sup>257</sup> cfr. *Etica dialettica*, pag.27: "Nel parlare originario che si svolge nel "comune aver-a-che-fare con qualcosa", l'altro, fin quando non comprende ciò che gli dico, si rivela un cattivo aiuto".

distinti, così da poterne valutare l'effettiva compatibilità, allo stesso modo in cui un tecnico si preoccupa innanzitutto di avere a sua disposizione solo elementi che possano fondersi nella creazione dell'oggetto che si è prefissato di costruire, arginando il rischio di creare una mistura senza misura, una congerie di enti non legati tra di loro perché non tenuti insieme da un sapiente calcolo.

Ciò che è comune all'inizio come semplice accordo non giustificato, infatti, nel corso progressivo dell'esistere si va determinando, prende forma perché conosciuto e messo in discussione, smussando il pericolo di un'estraneità inestinguibile, di cui, pure, è necessario che restino tracce, capaci di impedire al *Dasein* di avvertire come pienamente familiare ciò che lo circonda, l'altro e sé stesso. Il processo di riconversione dall'incomprensibile al comprensibile non può avere, insomma, un termine ultimo né nel fraintendimento totale né nella piena comprensione. Ma lungi dall'essere un atteggiamento rinunciatario, ciò che Gadamer delinea qui, a partire da Platone, è quello dell'autentico ricercatore, che lotta solo per illuminare piccole porzioni di finito, traendole in salvo dalle tenebre dove non può aggirarsi la filosofia. L'infinito che è dato scorgere in questa operazione dura solo pochi attimi perché non è possibile che l'esserci sostenga a lungo la visione della verità, ma può mirare ad una *conservazione* di ciò che ha intuito, continuando a discuterne, accompagnando il suo vivere ad un instancabile lavoro di misurazioni sempre più implacabili, che sono consapevoli di non potere mai guadagnarsi il rango della certezza assoluta, proprio come la bellezza, che è data contemplare a tutti gli esseri umani, non può essere un possesso di nessuno di essi e proprio a causa di questa sua luminosità e gratuità inscritte nella sua inattingibilità, conserva la sua capacità attrattiva.

Tuttavia, anche una comunità del genere esclude a priori Filebo perché indifferente, non intenzionato ad allearsi seriamente alla lotta per la verità.

Può essere stata questa una buona ragione per la sua esclusione?

La naturalità con cui sorge la comunità immaginata dal Gadamer che segue Platone non è forse costretta ad implicare un criterio di differenziazione aprioristico, che il pensiero occidentale avrebbe poi dovuto pagare? Forse non basta indugiare sul legame costitutivo tra comprendere e sentire, se il *logos* che si situa oltre il confine della scelta per la razionalità- il cui presupposto non può che rimanere celato- si alimenterà di un essere cercato nel misto che ha deliberatamente impedito a ciò che accade all'esterno delle mura protettive del *logos* di partecipare al suo incremento. In questa città non c'è, infatti, posto né per gli edonisti, né per i parassiti e tutti gli infelici che non trovano più interessante cercare la giusta misura. L'ordine non raggiunge i margini, si riassorbe al centro della *pólis* che fatica a non collassare su se stessa, fin quando non si apre ad un'ospitalità che non richiede un'aprioristica condivisione della bellezza, della verità e della simmetria, perché, come ci ha ricordato magistralmente Derrida, essa è incondizionata<sup>258</sup>.

Straniero rimane non solo chi non parla la lingua, ma chi non sceglie di candidarsi all'impresa dialettica.

Straniero al territorio filosofico resta chi svolge una "rozza attività" ed inquadrerà sempre in modo fallace la ricerca del suo bene, perché incapace di pensare nella maniera corretta e misurata.

Non può esserci ancora la croce, né dunque strazio o traccia di pietà per i suicidi, per tutti coloro che la misura non l'hanno trovata, naturalmente. Ma la comunità pare nascere intrinsecamente guidata da un'idea di misura che, se non vigilata di continuo, può diventare rigido criterio

---

<sup>258</sup> Cfr. J.Derrida-Anne Dufourmentelle, *Sull'ospitalità. Le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, Baldini&Castoldi, 1997, la cui sintesi può essere espressa nella frase del filosofo algerino: "Un gesto di ospitalità non può essere che poetico".



escludente, principio di purezza in nome di quell'affinità con quel Bene, che, pure, si dà, per tutti, nel bello.

Quando Gadamer teorizzerà anni dopo che “chi ha linguaggio «ha» il mondo”<sup>259</sup>, non alluderà certamente ad un possibile dominio di esso, perchè, come si è visto, questo non può mai essere misurato una volta per tutte, nemmeno con le parole e gli aggettivi più ricercati e miranti alla cosa stessa; le nostre opinioni restano, infatti, come le statue di Dedalo di cui parlava Platone, instabili ed insicure. Tuttavia, il filosofo tedesco resterà profondamente debitore della lezione platonica che possa comprendere e lasciarsi comprendere dallo stesso mondo unicamente chi si mantiene nel mezzo dei *logoi* e sfida ogni disaccordo, sforzandosi di restare nella lingua.

Soltanto nell'elemento naturale della *Sprache*, infatti, è possibile lottare contro l'eccesso che distrugge l'istinto vitale alla creazione di nuove *forme*, malgrado sia esperienza nota che proprio l'eccesso, il caos, l'imprevedibile, l'anomalo, ciò che non si lascia imbrigliare in codici “comprensibili” sottraendosi ad ogni accordo e senza farsi inglobare in una presunta *armonia*, sia spesso il luogo in cui, lungi dall'esserci soltanto oscurità e rovina, ci si accinge alla sapienza.

Giorgio Colli ha, ad esempio, mostrato degli elementi fondamentali che spingerebbero a ridurre la forza della celebre contrapposizione nietzscheana tra impulso dionisiaco ed apollineo che farebbe da sfondo al mondo greco. Lungi dall'essere soltanto “il dio luminoso, dello splendore solare”, Apollo rivelerebbe, per Colli, una natura crudele, che si alimenta di macchinazioni che differiscono il proposito di distruggere l'uomo, colpendolo da lontano<sup>260</sup>.

---

<sup>259</sup> *Verità e metodo*, pag. 508.

<sup>260</sup> “L'etimologia stessa di Apollo, secondo i Greci, suggerisce il significato di «colui che distrugge totalmente». In questa figura il dio viene presentato all'inizio dell'Iliade, dove le sue frecce portano la malattia e la morte nel campo degli Achei. Non una morte immediata, diretta, ma una morte attraverso la malattia. L'attributo del dio, l'arco, l'arma asiatica, allude a un'azione indiretta, mediata, differita. Qui si tocca l'aspetto della crudeltà, cui si è accennato a proposito dell'oscurità dell'oracolo: la distruzione, la violenza differita è tipica di Apollo. E difatti, tra gli epiteti di Apollo, troviamo quello di “colui che colpisce da lontano” e di «colui che agisce da lontano».” G.Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, p.18

Non è chiaro per ora il collegamento tra questi caratteri del dio, azione a distanza, distruttività, terribilità, crudeltà, e il configurarsi della sapienza greca. Ma la parola di Apollo è un'espressione in cui si manifesta una conoscenza[...] *Apollo non è il dio della misura, dell'armonia, ma dell'invasamento, della follia*. Nietzsche considera la follia come pertinente al solo Dioniso, e inoltre la circoscrive come ebbrezza. Qui un testimone del peso di Platone ci suggerisce invece che Apollo e Dioniso hanno un'affinità fondamentale, proprio sul terreno della "mania"; congiunti, essi esauriscono la sfera della follia, e non mancano appoggi per formulare l'ipotesi attribuendo la parola e la conoscenza ad Apollo e l'immediatezza della vita a Dioniso che la follia poetica sia opera del primo, e quella eroica del secondo.<sup>261</sup>

Come osserva più avanti:

Ciò che è sfuggito a Nietzsche è la doppiezza della natura di Apollo, suggerita dai caratteri già ricordati di violenza differita, di dio che colpisce da lontano. Come il mito di Dioniso sbranato dai Titani è un'allusione al distacco di natura, all'eterogeneità metafisica tra il mondo della molteplicità e dell'individuazione, che è il mondo dello strazio e dell'insufficienza, e il mondo dell'unità divina, così la doppiezza intrinseca alla natura di Apollo, testimonia parallelamente, e in una raffigurazione più avvolgente, una frattura metafisica fra il mondo degli uomini e quello degli dèi. La parola è il tramite: essa viene dall'esaltazione e dalla follia, è il punto in cui la misteriosa e distaccata sfera divina entra in comunicazione con quella umana, si manifesta nell'udibilità, in una condizione sensibile. Di qui la parola viene proiettata in questo nostro mondo illusorio, portando in tale sfera eterogenea la molteplice azione di Apollo, da un lato come parola oracolare, con la carica di ostilità di una dura predizione, di una conoscenza dell'aspro futuro, e dall'altro lato come manifestazione e trasfigurazione gioconda, che si impone alle immagini terrestri e le intesse nella magia dell'arte. Questo proiettarsi della parola di Apollo sul nostro mondo è rappresentato dal mito greco con due simboli, con due attributi del dio: l'arco, a designare la sua azione ostile, e la lira, a designare la sua azione benigna.<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> *Ibidem* e pp. 20-21.

<sup>262</sup> *Ibidem*, pag.40.

E se, come Colli scrive alla fine del suo bel volume, “quanto precede la filosofia, il tronco per cui la tradizione usa il nome di «sapienza» e da cui esce questo virgulto presto intristito, è per noi, remotissimi discendenti- secondo una paradossale inversione dei tempi- più vitale della filosofia stessa”<sup>263</sup>, ciò vuol dire che esiste qualcosa che sfugge tanto al dialogo socratico, quanto alla dialettica platonica ed all’episteme aristotelica, che non nasconde, nel suo essere oscuro, folle, illogico, fuor di misura, la sua vibrante forza, dominata soltanto a stento dall’intero spirito dell’età classica.

Non c’è armonia nell’amore, come non c’è nella sventura di Simone Weil, né nell’ingiustizia, né nei disastri di cui parla Blanchot<sup>264</sup>.

Per questo il sapere ermeneutico, classico nei suoi presupposti, avrà sempre difficoltà con l’*incommensurable*, non osservando, volutamente o meno, certi fenomeni che andrebbero ricompresi nella tensione all’universalità, la cui pretesa sarà rivendicata da Gadamer. E ciò, del resto, è quasi inevitabile, perché se è vero che, come tento di dimostrare in questa tesi, la misura è la forma logica del sapere ermeneutico, allora esso non può che dispiegarsi in tutti quegli ambiti dove non è tollerabile alcun eccesso. L’ermeneutica gadameriana avrà perciò sempre la tendenza a cercare forzatamente il *simile* e tentare di riscoprire armonia, anche laddove non può strutturalmente essercene. Cercherà l’essere non avvedendosi di quanto non-essere prevalga senza alcuno equilibrio, e finirà per rifugiarsi nelle amate lettere, dove tutto, seppure non fondabile, tranquillizza, restituisce le *garanzie* che quel tipo di uomo che fa da sfondo alla visione gadameriana sia ancora vivo e capace di contrastare le derive dell’età della *techne*. Eppure, è quello stesso uomo a trovarsi nei

---

<sup>263</sup> Ibidem, pag.116

<sup>264</sup> “Il disastro rovina tutto lasciando tutto immutato. Non colpisce questo o quello, «io» non sono sotto la sua minaccia. Nella misura in cui, risparmiato, lasciato da parte, il disastro mi minaccia, esso minaccia in me ciò che è fuori di me, un altro da me che divento passivamente altro. Il disastro non colpisce. Chi è minacciato da esso, se da vicino o da lontano è impossibile dirlo, è fuori tiro- l’infinito della minaccia in un certo senso ha infranto ogni limite. Noi siamo sull’orlo del disastro senza che lo si possa situare nell’avvenire: esso è piuttosto sempre già passato, e tuttavia ne siamo sull’orlo o sotto la minaccia, espressioni, queste, che implicherebbero tutte l’avvenire se il disastro non fosse ciò che non viene, ciò che ha interrotto ogni venuta” *L’écriture du désastre*, p. 7, Paris, Gallimard, 1980, tr. it *La scrittura del disastro*, Milano, SE, 1990., p.11

guai e seriamente vulnerabile, a rischio della sua stessa vita, quando viene abitato da passioni smisurate, o travolto da disgrazie<sup>265</sup> che minacciano il suo ritmo pacato e lento, proprio di chi cerca la bellezza.

Se lo sfondo spesso è tragico e, per certi versi, trascurato da Gadamer proprio nella sua tragicità, va comunque ricordato come in queste pagine platoniche interpretate dal filosofo tedesco sia possibile trovare qualcosa che valga ben più di un semplice, fugace conforto.

Le nostre parole, infatti, per quanto limitate e deboli siano, davvero possono sfiorare l'assoluto e condurci in orizzonti comuni che, ciascuno secondo i personali tragitti, nella visione gadameriana ereditata dal Socrate-Platone, non bisognerebbe perdere mai di vista, perché è solamente nell'essere-l'uno-con-l'altro che può realizzarsi la felicità del singolo.

Non si potrà, inoltre, negare che la tendenza all'eccesso dell'uomo e la sua difficoltà di dominare il caos interiore e degli eventi esterni, perché soggetto a passioni che oscurano il potere del suo *nous*, siano stati messi in evidenza da Platone stesso. Ed è proprio questo Platone ad avere indicato come esiste un mezzo cui mirare, mezzo che non va guadagnato solo dopo averlo scorto ed individuato con pazienza, come fosse un modello ideale cui tendere, ma va estrapolato dalla concreta esperienza vitale dell'uomo, esposto all'alterità e costretto ad aprirsi e chiudersi ad essa nell'unico giusto modo: quello capace di garantirne la sua affinità con il "Bene".

Il dolore si presenta, dunque, come frattura della "naturale" predisposizione al dialogo dell'essere umano. E se è pur vero che certe parole, certi pensieri, si perdono per sempre segnando una volta di più la nostra finitezza ed allontanandoci dagli altri radicalmente, spesso non trovare una parola "buona", che si rivolga a noi, a chiederci del nostro

---

<sup>265</sup> Nel *Filebo*, i piaceri più intensi e violenti rimangono esclusi perché "disturbano le scienze, confondendo l'anima e privandola della riflessione, facendo sì, in questo modo, che la condizione dell'esserci non sia cosa buona come questi vorrebbe" H.G.Gadamer, *Etica dialettica*, p.173

malessere, riuscendo ad intercettare il momento perfetto in cui il dolore possa finalmente essere espresso, può fare stare, inutilmente, molto peggio.

Sicuramente Rilke ha ragione quando dice che “spesso le esperienze che viviamo non si possono esprimere a parole e quindi chi pretende di raccontarle incorre fatalmente in errori”<sup>266</sup>, ma cercare di sfidare l’ambiguità della lingua e l’oscillazione degli stati emotivi rimane il compito di coloro che vogliono autenticamente testimoniare la possibilità d’essere-in-equilibrio-nel-mondo.

L’uomo misurato è colui che ha imparato a non chiedere l’impossibile, a sedare l’eccedente, ciò che deforma il compito cui soltanto l’uomo può sottoporsi, indagando sul suo stato e cercando misure, argini, possibilità di dare forma a ciò che diviene ed ai suoi pensieri, che mutano ma che può con *chiarezza* esibire.

Concludendo, contro una lettura semplicistica che evidenzi come sia nella fedeltà esclusiva a Socrate-Platone che Gadamer riesca a maturare un’*ermeneutica della finitezza*<sup>267</sup>, a noi è apparso perciò importante

---

<sup>266</sup> R.M.Rilke, *Storie del buon Dio*, ed. Paoline, Milano 1998, p.143.

<sup>267</sup> Cfr. D.Di Cesare, *Ermeneutica della finitezza*, Guerini e Associati, Milano 2004. Pur condividendo l’interpretazione complessiva della studiosa, che esalta l’accentuazione della finitezza e dell’interesse “etico-politico” presenti nel sapere ermeneutico di Gadamer, ritengo che Di Cesare rischi di ridurre un po’ troppo drasticamente l’influenza decisiva di Heidegger nell’elaborazione del sapere ermeneutico gadameriano. Muovendo il Socrate platonico contro Heidegger, inseguendo le prove di un’inoppugnabile “rottura” rispetto al maestro tedesco, sembra che Di Cesare finisca con il sancire una nuova sclerotizzazione del pensiero gadameriano, che, pure, era intenzione della stessa autrice sfidare, asserendo di voler respingere quell’immagine habermasiana dell’ermeneutica gadameriana come “urbanizzazione della provincia heideggeriana”, che schiaccerebbe ingiustamente sotto il peso del “modello” ingombrante di Heidegger la specificità del pensiero di Gadamer. Di Cesare mi sembra, insomma, intenda convalidare la sua tesi che vede un’incomparabilità di fondo con il pensiero heideggeriano, senza però indagare più a fondo, direi “teoreticamente”, la stessa *struttura* dell’ermeneutica di Gadamer, che nasce e cresce in continuo dialogo *anche* con Heidegger. Insistere sulla centralità della dialogica socratica, non enfatizzando al contempo gli altri debiti contratti da Gadamer, potrebbe, oltre tutto, risultare paradossale. In questo modo, infatti, non solo si crea comunque un altro peso, non meno imponente, quale quello socratico-platonico, ma la stessa “urbanizzazione”, considerata dalla Di Cesare alla radice di una valutazione poco benevola di Gadamer, perché pregiudicante la specificità dell’ermeneutica gadameriana, più che venire discussa fino a perdere la sua legittimità, l’autrice stessa non si accorge che di fatto venga riconfermata ed utilizzata proprio per asserire il distacco dal maestro Heidegger. La fertilità politica del pensiero di Gadamer che la Di Cesare cerca di porre in primo piano, si potrebbe perciò arrivare a dire che intende muoversi nella stessa direzione cui conduce la lettura di Habermas! Certamente, quindi, ci vorrebbe “misura” anche qui, contenendo interpretazioni *unilaterali* intorno ad un autore come Gadamer, che si è sempre aperto al confronto con l’alterità, assorbendo in modo decisivo talune cose e scartandone altre, ma che ha sempre riconosciuto come ad animare la sua ermeneutica ci sia una pluralità di debiti. Questo è naturalmente il rischio di ogni interprete che è costretto a fare una cernita della produzione del suo autore dialogando con lui in una maniera irriducibile a quella di un altro interprete; ed è un rischio tanto più consistente nel caso di Gadamer, i cui scritti non vanno concepiti naturalmente come “trattati” dogmatici (il che, in fondo, potrebbe dirsi di tutti i testi filosofici). Banale dirlo, ma non è facile come sembra, eppure, specie in chi si occupa di ermeneutica, è necessario riconoscere innanzitutto la propria fallibilità interpretativa, non pensando di aver trovato la chiave di lettura magica, che consenta di aprire tutte le porte del

mettere in luce come sia egualmente fondamentale il debito contratto nei confronti dell'Heidegger friburghese dell'*ermeneutica della fatticità*, espressione dietro la quale Gadamer non ha mancato negli anni di rimarcare la natura paradossale:

Ermeneutica della fatticità. Bisogna rendersi conto che è come dire di un ferro di legno, una contraddizione in termini. Infatti la parola fatticità significa proprio la resistenza irremovibile opposta dal fattuale a qualsiasi afferrare e comprendere. E nella particolare versione che Heidegger diede al concetto, fatticità significava una determinazione fondamentale dell'esserci umano, che non è appunto soltanto coscienza o autocoscienza<sup>268</sup>.

Senza l'indagine sulla fatticità della vita umana, infatti, Gadamer non avrebbe potuto probabilmente scoprire nel Filebo "la misura", ossia una sorta di dispositivo che, proprio nel suo mantenere aperta la tensione del Dasein verso l'Essere, è capace di scardinare le pretese soggettivistiche senza costringere a ripensare ad un altro inizio meno violento, perché già *questo inizio* appare svincolato nel suo sorgere da una rigida ontologia della presenza.

---

pensiero gadameriano che, proprio per via della sua – almeno apparente-“accessibilità”, si presta in fondo a differenti modalità interpretative, egualmente affascinanti e convincenti.

<sup>268</sup> H.G.Gadamer, *Kant und die hermeneutische Wendung*, cit., p.218, tr. it. p. 48.

## CAPITOLO III

### LA MISURA GRECA. ELOGIO DEL “FINITO”

*L'inconcepibilità della morte è il più alto trionfo della vita*

*H.G.Gadamer*

#### 1) L'idea del Bene tra Platone e Aristotele

Conseguita la libera docenza nel 1929, Gadamer diventò professore ordinario a Lipsia solo nel 1939. Il difficilissimo contesto sociopolitico ostacolava certamente ogni forma di carriera ed è noto che molti professori tedeschi scelsero di emigrare.

Fu un risveglio terribile: niente poteva scusarci del disinteresse con cui precedentemente avevamo seguito l'attività politica. Noi tutti avevamo sottovalutato Hitler ed i suoi dando credito in questo alla stampa liberale. Nessuno di noi aveva letto *Mein Kampf*.<sup>1</sup>

“Nulla è creduto più fermamente di ciò che meno si sa”, diceva Michel de Montaigne, ma non si può tacere sul fatto che Gadamer, pur non avendo mai aderito al partito nazista, sottoscrisse l'11 novembre 1933 il manifesto di “Adesione dei professori delle università e delle scuole superiori tedesche ad Adolf Hitler e allo Stato nazionalsocialista”<sup>2</sup>. Se per la Di

---

<sup>1</sup> H.G.Gadamer, *Maestri e compagni nel cammino di pensiero*, op.cit., pag. 42.

<sup>2</sup> *Bekanntnis der Professoren an der deutschen Unversitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem natonalsozialistischen Staat*, überreicht vom Nationalsozialistischen Lehrerbund Deutschland/Sachsen, Dresden, 1933. Come ricorda Donatella Di Cesare, tra le ventisei firme di professori aderenti al manifesto, compaiono non soltanto quella di Heidegger, ma anche di Krüger e Werner Krauss, che, marxista, fece parte in seguito della Rote Kapelle e venne condannato a morte nel 1943. A questo proposito, l'autrice aggiunge in nota: “Gadamer intervenne immediatamente con una lettera che, in parte almeno, contribuì a commutare la pena in una detenzione, terminata poi con la guerra. La lettera in favore di Krauss è pubblicata in “Lendemains”, 18/69-70,

Cesare, “nella Germania di allora o si era nazisti o si taceva; in quel regime totalitario non valeva certo il motto: chi tace acconsente. Era in gioco la vita e chi taceva semplicemente non voleva rischiarla”<sup>3</sup>, le accuse rivolte a Gadamer di aver fatto carriera in modo opportunistico e di aver tenuto conferenze e pubblicato testi “ambiguamente in linea con la politica del nazionalsocialismo”<sup>4</sup> non sono mancate.

Nella *Selbstdarstellung* del 1975, sarà lo stesso Gadamer a ricordare come i suoi studi greci di allora non rispecchiassero significativamente “lo spettacolo degli eventi storici”<sup>5</sup>, se non indirettamente, ossia a causa dell’interruzione inevitabile, “per prudenza”, di uno studio sulla dottrina sofistica e platonica dello stato, di cui, tuttavia, il filosofo tedesco riuscì a pubblicare due “aspetti parziali”: *Platone e i poeti* nel 1934 e *Lo stato educativo di Platone* nel 1942<sup>6</sup>.

---

1993, pp.147-148.”, D.Di Cesare, *Gadamer*, op.cit., nota 48, pag. 33. Dopo aver ricordato come dopo le leggi di Norimberga “l’Università di Marburgo si svuotò letteralmente. Se qualcuno, come ad esempio Erich Frank (1883-1949), restò a vivere ritirato ai margini, anche dopo la Notte dei cristalli nel 1938, i più partirono- primo fra tutti Löwith. A lui si aggiunsero Strauss, Friedländer, Spitzer, Klein, Auerbach, Kroner, Jacobstahl, per ricordare solo alcuni.”, Di Cesare si sforza di sottolineare come, contrariamente a quanto farebbe pensare la ricostruzione di Grondin [J.Gronin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., pp.] quello di Gadamer non si possa sospettare sia “un caso” di compromissione con lo spirito hitleriano, perché è abbastanza chiara la sua estraneità al Regime. Gadamer non era nazista, non è mai stato iscritto alla NSDAP (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*), non ha mai aderito alle idee del nazionalsocialismo, né era antisemita, come testimonia la sua amicizia immutata verso gli ebrei, con i quali i più troncarono ogni rapporto. Basterebbe, infatti, ricordare come Gadamer abbia ospitato a casa sua Klein dal 1933 al 1934, sia rimasto accanto a Frank fino al giorno della sua partenza da Marburgo nel 1939 ed abbia soprattutto conservato il legame con Löwith sia durante che dopo il nazismo, come dimostra la fitta corrispondenza disponibile nel *Deutsches Literaturarchiv* di Marbach am Neckar. Cfr. il paragrafo “In Germania durante il nazismo” in D.Di Cesare, *Gadamer*, op.cit., pp.25-32.

<sup>3</sup> D.Di Cesare, *Gadamer*, op.cit., pag. 33. Per convalidare la sua affermazione, la studiosa riporta un brano di Jaspers del 1946: “Noi sopravvissuti non abbiamo cercato la morte. Quando abbiamo portato via i nostri amici ebrei, non siamo scesi in piazza, non abbiamo gridato finché non ci distruggessero. Abbiamo preferito rimanere in vita per un motivo ben misero, benché giusto: la nostra morte non sarebbe servita a nulla. Il fatto che siamo rimasti in vita, questa è la nostra colpa”, in K.Jaspers, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, trad.it., di A.Pinotti, Milano, Cortina, 1996.

<sup>4</sup> D.Di Cesare, *ibidem*. Cfr. anche J.Gronin *Gadamer. Una biografia*, p. 253

<sup>5</sup> *Selbstdarstellung*, prima pubblicazione con il titolo “Hans Georg Gadamer”, in *Philosophie in Selbstdarstellung*, vol.III, Hamburg, 1977, pp.60-101, poi in GW2, pp. 479, 508; tr.it. *Autoesposizione*, in *Verità e metodo* 2, pp.457-493, pag. 467.

<sup>6</sup> Cfr. *Plato und die Dichter e Platos Staat der Erziehung*, in GW 5, pp. 187-211 e 249-262; tr.it. *Platone e I poeti e Lo stato educativo di Platone*, in *Studi platonici*, vol.1., pp. 187-215 e 217-315. «Il primo breve scritto sviluppava l’interpretazione che ancor oggi ritengo valida, che lo stato ideale di Platone rappresenti un’utopia conscia di sé; che ha più a che fare con Swift che con la scienza politica. La sua pubblicazione documentava la mia posizione rispetto al Nazionalsocialismo con il motto preposto: “Chi fa filosofia non è d’accordo con le opinioni del proprio tempo”. Ciò era naturalmente ben camuffato, come citazione di Goethe, che proseguiva con la caratterizzazione goethiana degli scritti platonici. Ma se non si voleva fare il martire, o non si voleva volontariamente emigrare, un tale motto nel periodo della *Gleichschaltung*, della “assimilazione”, rappresentava già per il lettore che capiva una sufficiente caratterizzazione della propria identità, in maniera del tutto analoga al modo, divenuto famoso, in cui Karl Reinhardt sottoscrisse la prefazione del suo libro su Sofocle: «nel gennaio e settembre 1933», alludendo, cioè, rispettivamente al mese in cui Hitler era divenuto Cancelliere e a quello in cui aveva assunto il potere totale della Germania.



Può sembrare certamente un po' poco oggi che si legittimi la propria scelta come una naturale risposta alla "legge dell'autoconservazione" e si dichiari che si sia preferito continuare a lavorare "senza essere notato", teorizzando che nel complesso fosse "più ragionevole comportarsi in modo da non dare nell'occhio". Si comprende, perciò, come mai l'ermeneutica stessa sia finita con l'apparire un pensiero che risulterebbe di fatto apolitico<sup>7</sup>, ambiguo e disimpegnato, perché privo di criteri oggettivi cui appellarsi con tetragona determinazione. Quanto per noi non sia così lo vedremo nel prossimo capitolo<sup>8</sup>. Ma che si sia trattato di "giusta distanza" o di "normale inclinazione umana al conformismo",<sup>9</sup> Gadamer rimase in Germania a studiare quei Greci in cui era possibile riscoprire una tensione all'ordine ed all'armonia, che, oltre a diventare un prodigioso stimolo per le sue riflessioni, costituirono un rifugio formidabile dal caos di quegli anni.

Senza lasciarsi catturare dal fascino che il nazismo esercitò su molti di coloro che cercavano di uscire dalla crisi del mondo borghese, infatti, Gadamer non condivise affatto "l'esaltazione mistica con cui Ernst Jünger descriveva le «tempeste d'acciaio» già nella prima guerra mondiale"<sup>10</sup>, forse perché, come scrive la Di Cesare, "non credeva di essere chiamato ad una missione superiore", o forse perché riuscì a mantenere vivo il pensiero critico, benché silente, osservando con scetticismo il trionfo degli impulsi vitalistici, della natura e della tecnica, della forza e del mito

---

<sup>7</sup> Cfr. A. Graeser, *Philosophische Hermeneutik. Ein Plädoyer der Unverbindlichkeit?* in "Internationale Zeitschrift für Philosophie", 1, 2001, pp.86-92.

<sup>8</sup> Cap. 4, § 3.

<sup>9</sup> Verso la fine degli anni Ottanta sarà lui stesso a riconoscere come inevitabile una tendenza all'adattamento, specie in certe fasi drammatiche della storia: "Tuttavia nemmeno in Germania, per la generazione più giovane, è facile immaginare come da noi allora sono andate le cose, l'ondata di conformismo, l'oppressione, l'indottrinamento ideologico, le sanzioni imprevedibili, ecc. Ad uno può capitare oggi di essere interrogato: Perché Lei non ha protestato? Si sottovaluta soprattutto la comune inclinazione umana al conformismo, che trova sempre nuovi mezzi e nuove vie per condurre all'autoinganno. La cosa più importante era: "Chissà se il Führer lo sa?" .In questo modo si cercava di darsi una spiegazione delle cose, per non dover starsene del tutto in disparte" Cfr. H.G.Gadamer, *Comme Platon à Siracuse: , Peut-être nous demande-t-on de renoncer définitivement à penser?* 1988, poi in ted. Con il titolo *Oberflächlichkeit und Unkenntnis. Zur Veröffentlichung von Victor Farias*, p.152; in J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., pp.248-249.

<sup>10</sup> D.Di Cesare, *Gadamer*, op.cit., pag. 29.

che il regime hitleriano propinava con violenza, uniformando un'intera generazione nel segno del rispetto al Führer<sup>11</sup>.

Una certa “nostalgia della polis” pare, invece, fare da sfondo negli anni della seconda guerra mondiale, tra molti di coloro che lavoravano allora nell'ambito delle *Geisteswissenschaften*. Sfruttando la sua preparazione da filologo, su invito di Paul Friedländer, dal 10 al 12 luglio 1930 Gadamer partecipò ad un convegno di filologi classici a Naumburg.<sup>12</sup> Tuttavia, anche in quest'occasione non mancherà di rivelare la sua passione per la fenomenologia appresa da Heidegger. È di quest'ultimo, infatti, che discuterà con Helmut Kuhn<sup>13</sup>, piuttosto che dell'immagine un po' astratta di uomo evocata da Jaeger.

Dopo avere insegnato per due semestri (quello estivo del 1934 e quello invernale del 1934/35) all'Università di Kiel, dove Richard Kroner era stato allontanato dall'insegnamento perché ebreo, Gadamer tornò a Marburgo nell'inverno del 1935.<sup>14</sup> Ebbe poi due supplenze della cattedra di Frank, sospeso per motivi razziali e che si era battuto per la sua nomina, prima d'approdare finalmente nel 1937 a Lipsia.

Qui, durante due anni di rettorato, Gadamer non si occupò soltanto dei Greci e di Hegel, ma anche di Agostino, Tommaso, Nietzsche, Husserl ed Heidegger, trattando anche testi poetici difficili di Hölderlin, Goethe e soprattutto Rilke, che definirà “il vero poeta della *Résistance*

---

<sup>11</sup> Cfr. H.Arendt, *The Origin of Totalitarianism*, Harcourt Brace and Co., New York 1951 (trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Bompiani, Milano 1973).

<sup>12</sup> Oltre a Werner Jaeger, erano presenti Eduard Fraenkel e Richard Harder. In quest'occasione, Gadamer conosce anche Wolfgang Schadewaldt, Helmuth Kuhn e Karl Reinhardt. Grondin racconta come “l'intero convegno era posto sotto la stella dell'umanesimo della formazione di Jaeger, che dalla prospettiva dell'analisi radicale dell'esserci di Heidegger aveva un suono un po' vuoto.”, J.Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., pag. 230. In effetti Gadamer racconterà così, in seguito, quest'esperienza: “Nel complesso io ero quello più maldestramente imbarazzato- uno che non faceva del tutto parte della cosa e che indubbiamente non condivideva poi così tanto dell'entusiasmo specifico di una nostalgia democratica che si rispecchiava nell'antichità” HGG, *Erinnerung an Naumburg*, Pflingsten 1930 (1995),p.343.

<sup>13</sup> “Si ricorda del nostro primo colloquio (a Naumburg nel 1930), quando alla Sua esposizione concernente *Essere e tempo* ho contrapposto il fatto che la posizione opposta ad Aristotele non sarebbe la «storicità», bensì l'«attimo» di Kierkegaard? La nostra differenza sembra non essere mutata essenzialmente in 30 anni”, Lettera di Gadamer a Kuhn del 25-2-1962, riportato da Grondin, *Gadamer. Una biografia*, op.cit., p.231.

<sup>14</sup> Così racconta la Di Cesare: “Nell'inverno del 1935, non avendo prospettive a Kiel, fece ritorno in una Marburgo che appariva già profondamente mutata. Si era accresciuta la pressione esercitata dai nazisti. Qualche mese prima l'Istituto di Filosofia aveva chiesto per lui il titolo di professore straordinario- il che era prassi normale a sei anni dalla libera docenza. Ma il *Dozentenbund*, l'associazione degli insegnanti nazisti, giudicò Gadamer politicamente infido e si oppose; venne ventilata anche la perdita della docenza”, D.Di Cesare, *Gadamer*, op.cit., pag. 34.

accademica”<sup>15</sup>. Se durante il Terzo Reich scrisse soltanto *Popolo e storia nel pensiero di Herder*, che metteva in luce il ruolo del concetto di forza nella concezione della storia di Herder, negli anni subito dopo la guerra il filosofo tedesco lavorò moltissimo:

Mi sembrava di non aver mai lavorato e scritto con tanta facilità come in queste ore magramente misurate; certamente un segno del fatto che, durante quel lavoro quotidiano improduttivo, amministrativo e politico, si accumulava qualcosa che poi doveva scaricarsi. Altrimenti lo scrivere era stato per me sempre un vero tormento. Avevo sempre il maledetto senso che Heidegger origliasse dietro le mie spalle.<sup>16</sup>

Ma, una volta diventato insegnante, fu soprattutto Platone l'autore in cui Gadamer penetrò più a fondo, grazie soprattutto alla collaborazione con J.Klein che lo spinse “in particolare nella direzione della matematica e della teoria dei numeri. La classica trattazione di Klein, *La logistica greca e la nascita dell'algebra* (1936), è sorta proprio allora.”<sup>17</sup> Il contributo già citato, *Lo stato educativo di Platone*, sviluppò lo studio su *Platone e i poeti*, indicando, infatti, la “direzione” degli studi, dato che, come ricorda Gadamer, “le sue ultime parole erano il *numero* e l'*essere*.”<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> *Autoesposizione*, pag. 470. La Bibliografia del 1939 consta della recensione di Paul Stöcklein, *Über die philosophische Bedeutung von Platons Mythen*, Dieterich, Leipzig 1937, in “Deutsche Literaturzeitung, 60/2 (1939), pp. 44-46 (8 gennaio), in GW5, *Zu Kants Begründung der Ästhetik und dem Sinn der Kunst*, in *Festschrift Richard Hamann zum sechzigsten Geburtstag am 29.Mai 1939*, A.Hopfer, Burg bei Magdeburg 1939, pp. 31-39; *Hegel und der geschichtliche Geist* (prolusione inaugurale del'8 luglio 1939 all'Università di Lipsia), in „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft“, 100/1-2 (1939), pp. 25-37; in KS III, 1972, pp. 118-128; GW 4, 384-394; tr.it. di R.Dottori, *Hegel e lo spirito storico*, in *Hegel e la dialettica*, 1971, tr. It. 1996, pp. 108-121

Gadamer ricorda nell'*Autoesposizione* che quando la guerra finì e gli americani occuparono Lipsia, era alle prese con il secondo ed il terzo volume della *Paideia* di Werner Jaeger, ironizzando- in modo non particolarmente gradevole, a mio avviso- che fosse molto strano che l'opera di un “emigrante” uscisse in lingua tedesca in anni così difficili. “Guerra totale?” scrive, dimenticando forse quanto totale fu davvero, malgrado la percezione di una classe privilegiata fosse evidentemente ancora dopo anni condizionata dal ricordo di una guerra distante, non troppo capace, perciò, di sovvertire radicalmente il proprio equilibrio.

<sup>16</sup> A Francoforte, dove rimase dal 1947 al 1949, pubblicò il *Libro XII della Metafisica* di Aristotele ed il *Compendio di storia della filosofia* di Dilthey, e partecipò nel febbraio del 1949 al Congresso di filosofia di Mendoza in Argentina con una relazione molto interessante dal titolo *Die Grenzen der historischen Vernunft*. Pubblicata per la prima volta in *Actas del primer congresso nacional de filosofía*, Mendoza, 30 marzo- 9 aprile, 1949, Universidad Nacional de Cuyo, 1949, vo.3, pp. 1025-1029, ora in GW, vol.10, pp. 175-178, tr.it *I limiti della ragione storica*, in *Verità e Metodo 2*, pp. 45-49. Contro il prospettivismo radicale della coscienza storica, qui Gadamer si richiama alle *Considerazioni inattuali*, “Sull'utilità e il danno della storia per la vita” di Nietzsche per sottolineare i limiti dell'illuminismo storico. Cfr. cap.4.

<sup>17</sup> *Autoesposizione*, cit., pag.468.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pag. 468. Ne *Lo stato educativo di Platone*, si legge infatti come conclusione: “Qui non possiamo diffonderci su questa educazione filosofica della «dialettica». Essa, al di là dell'idea di giustizia, conduce all'idea del bene e, quindi, al di là di ogni singola idea. Essa non è una dottrina delle idee, ma presuppone una simile dottrina. In tutti gli ordinamenti, in cui la molteplicità diventa unità, nello Stato e nell'anima, nel sapere e nel

Come scriverà in un saggio del 1982, i dialoghi platonici, infatti, “ci consentono di acquisire una certa conoscenza della matematica greca”<sup>19</sup>, tenendo, però, presente che per Platone “l’autentico problema filosofico della matematica”, più dell’attenzione all’elaborazione della geometria euclidea (collegata a nomi come Teodoro, Teeteto ed Eudosso) ed alla “scoperta (pitagorica) dell’irrazionale per l’esposizione geometrica dei rapporti aritmetici teorici”, restò sempre “l’essenza del numero”<sup>20</sup>. È questa, infatti, a dischiudere a Platone “l’essenza dell’universale e con ciò stesso il significato del *lógos* per la conoscenza. O forse si dovrebbe dire meglio che, nel quadro di questo problema, gli si fece incontro l’enigma insolubile che intreccia l’universale e l’individuale: l’unità del molteplice e la molteplicità dell’uno”.<sup>21</sup>

Sarà, infatti, proprio l’attenzione rivolta alla centralità che il legame tra il le idee ed i numeri riveste nel pensiero platonico a condurre Gadamer ad indagare sempre meglio il *Filebo*<sup>22</sup>.

Come abbiamo già avuto modo di vedere, Gadamer era infatti consapevole dei limiti che riguardavano l’*Etica dialettica* nell’affrontare la delicata questione delle cause pitagoriche. Ai fini della mia ricerca sulla “misura ontologica” che il filosofo tedesco reperisce in Platone, è opportuno, perciò, analizzare *L’idea del bene tra Platone ed Aristotele*<sup>23</sup>, saggio in cui viene sviluppato in modo più compiuto e con una maturità e

---

sistema cosmico, essa vede la propria legge dell’uno e dei molti, del numero e dell’essere”, *Lo Stato educativo di Platone*, in H.G.Gadamer, *Studi platonici* 1, pag. 235.

<sup>19</sup> *Mathematik und Dialektik bei Plato*, in GW7, pp.290-312; tr.it.di V.Verra, *Matematica e dialettica*, in Id., *L’anima alle soglie del pensiero*, op.cit., 1988, pp.41-60, pag.42.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pag.42. Più avanti, riferendosi al *Fedone*, Gadamer dice che “nei numeri viene per la prima volta mostrato l’oltrepassamento di ciò che è soggetto al divenire e al perire. L’intima vicinanza tra numero e idea viene almeno avvistata, anche se la “separazione” dell’idea dai “fenomeni”, dell’essere dal “divenire” non viene tematizzata e, ancor meno, viene chiarita la partecipazione del singolo all’universale.” *Ibidem*, p.43.

<sup>22</sup> “Soltanto la svolta platonica del pensiero, «la fuga nei logoi», ha chiarito il carattere puramente noetico della matematica. Questo risulta molto bene dalla *Repubblica*, ed è su questa svolta che si basa esplicitamente l’elaborazione della dottrina pitagorica degli opposti che troviamo nel *Filebo*. Soltanto in base a questa distinzione ontologica tra ciò che pertiene alla *noesis* e ciò che pertiene all’*aisthesis* diventa possibile distinguere concettualmente le autentiche dimostrazioni matematiche dalle dimostrazioni apparenti e pseudo matematiche, come ho mostrato nel mio saggio sulla *settima lettera*, *Ibidem*, pag. 51.

<sup>23</sup> *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (conferenza del 22 giugno 1974 e del 10 gennaio 1976 a Heidelberg), C.Winter, Heildeberg 1978; tr.it. di Giovanni Moretto, *L’idea del bene tra Platone ed Aristotele*, in *Studi Platonici* 2, 1984, pp.149-261; GW7, 128-227. Si tratta, dunque, di una sintesi di due studi, che Gadamer precisa non essere un lavoro “unitario”. Cfr. *Idea del Bene*, pag.153. In nota dice: “Esso è costituito piuttosto da una serie di riflessioni e osservazioni sul problema affrontato”.

confidenza con i testi platonici certamente maggiori, l'intento gadameriano di leggere Platone ed Aristotele a partire da ciò che hanno in comune, che aveva già mosso l'*Etica dialettica*. Se il lavoro del '28 era già stata pensato come propedeutica ad un'analisi dell'*Etica Nicomachea*, la necessità avvertita da Gadamer di recuperare la visione unitaria hegeliana<sup>24</sup>, ponendosi contro l'"abisso di prevenzione in cui era caduta la coscienza neokantiana"<sup>25</sup> (*Abgrund bewußtseinsidealistischer Voreingenommenheit*), sarà infatti alla base del lavoro sull'*Idea del Bene*. Ad ostacolare una corretta valutazione dell'unità dell'influenza platonico-aristotelica aveva, del resto, come sottolinea Gadamer, contribuito lo stesso Hegel, considerando il pensiero greco ancora troppo ingenuo, perché non "in grado di pensare l'assoluto come spirito, vita, autocoscienza"<sup>26</sup>. Soltanto la resistenza e virtù intuitiva (*die Ausdauer und die Anschauungskraft*) di Heidegger erano riuscite a rimettere al centro dell'attenzione degli studiosi Aristotele ed, infatti, Gadamer ricorda come unicamente grazie all'incontro con il maestro di Meßkirch era stato capace di cogliere, già nell'*Etica dialettica*, "la convergenza delle intenzioni del pensiero platonico con le distinzioni concettuali aristoteliche"<sup>27</sup>. Per dominare la difficoltà metodica posta davanti a testi molto diversi come quelli di Platone ed Aristotele, era diventato per Gadamer necessario comprendere come:

---

<sup>24</sup> "Hegel ha certamente colto in maniera congeniale il carattere speculativo sia della dottrina platonica delle idee che dell'ontologia aristotelica della sostanza ed è stato, in questo senso, il primo ad imporre nell'età moderna lo schema interpretativo della dottrina platonica delle idee, plasmato da Aristotele e sviluppato dal «neoplatonismo» e dalla tradizione cristiana. Non si può neppure dire che egli non abbia esercitato una durevole influenza sulla ricerca storico-filosofica. Validi aristotelici come Trendelenburg o Eduard Zeller gli debbono molto; egli è stato soprattutto il primo a mettere in luce il significato filosofico dei dialoghi «esoterici», «dialettici» di Platone. In seguito, però, fino ai nostri giorni, non mi sembra che l'influenza unitaria, che salda in un'unica entità la filosofia platonico-aristotelica del *logos* e di cui Hegel era pienamente consapevole, sia stata tenuta nel dovuto conto", *Idea del Bene*, pag.151.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pag.152, GW7 pag. 129. Pur riconoscendo un hegelismo "segreto ed inconfessato" in Cohen, Natorp ed i loro seguaci (Cassirer, N.Hartmann, Höningwald e Stenzel), il neokantismo privilegiava certamente Platone. Aristotele non poteva che apparire ostile, sia per "la riforma dogmatica" operata dal dominante neotomismo, sia per la teleologia naturale che non costituiva più alcun interesse per la scienza dell'epoca.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pag.152.

<sup>27</sup> *Ibidem*

Né la forma di comunicazione mimetica (*die mimetische Mitteilungsform*) dei dialoghi, né quella protocollare (*die protokollarische*) delle carte aristoteliche può pretendere di essere autentica rispetto all'interpretazione oggettiva che si basa su di esse.<sup>28</sup>

Il filosofo tedesco racconta come avesse, perciò, lavorato per decenni all'elaborazione (*Ausarbeitung*) ed alla verifica (*Erpordung*) dell'unità dell'influenza (*Wirkungseinheit*) platonico-aristotelica, motivato dalla sfida costante (*beständige Herausforderung*) rappresentata da Heidegger e, soprattutto, dalla sua interpretazione di Platone “quale decisivo passo nella direzione della dimenticanza dell'essere, che caratterizza il pensiero metafisico”<sup>29</sup>. Ecco perché Gadamer invita a considerare *L'Idea del Bene* come “un tentativo di leggere i classici greci in maniera diversa”, e cioè:

non dall'alto della superiorità critica dei moderni, che ritengono di possedere una logica infinitamente più raffinata di quella degli antichi, bensì nella convinzione che la “filosofia” sia un evento perenne, che caratterizza l'uomo in quanto tale e nel quale, invece di un progresso (*Fortschrift*), sia possibile soltanto la partecipazione (*Teilhabe*). Che ciò continui a valere anche per una civiltà come la nostra, impregnata di spirito scientifico, suona incredibile, eppure mi sembra vero.<sup>30</sup>

*L'Idea del Bene* è, dunque, una prova eloquente dell'applicazione dei criteri di interpretazione che consentono alla coscienza ermeneutica di porsi in dialogo con il testo, bilanciando il sapere acquisito nella “storia

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p.153. Qui infatti si tratta di un confronto di dissimile con dissimile (*Ungleiches mit Ungleichem*), GW7 129. Già in un saggio del 1964, *Dialettica e Sofistica nella Settima lettera di Platone*, [in *Studi platonici* 1, pp. 237-268] Gadamer aveva riassunto la situazione esegetica del Novecento di Platone, in cui è percepibile un'unilateralità di fondo nel prendere in considerazione o il “Platone politico” come avevano fatto in Germania nella prima metà del secolo scorso Wilamowitz, Friedländer e, con estrema esagerazione, Hildebrandt - o il “Platone esistenziale”, refrattario alla dogmatica della “dottrina delle idee”, come emergeva dai lavori di H.J.Krämer e Konrad Gaiser soprattutto, ma anche di L.Robin, P.Natorp e J.Stenzel. Gadamer testimonia anche in questo caso la sua dedizione alla mediazione, ritenendo necessario fare i conti con la considerazione di Aristotele che interpretò Platone come un pitagorico: “La prospettiva di Aristotele può inoltre venire fissata unilateralmente in base alla sua propria difesa della matematica e alla sua cosciente riesumazione degli antichi «fisiologi»; ma che la filosofia platonica abbia pensato aritmo logicamente i «principi» dell'uno e dei molti, dovrebbe essere pacifico.” *Ibidem*, pag.241. Considerando limitativo ricondurre alla particolare biografia o ad una questione semplicemente letteraria la forma dialogica platonica, Gadamer sosteneva già lì che questa debba avere il proprio fondamento “nel particolarissimo contenuto della sua filosofia, e precisamente in modo da essere illustrata tanto dalla divisione dei concetti nello stile del *Fedro*, del *Sofista* e del *Politico*, quanto dal pensare per contrari, di cui è un esempio il *Parmenide*. La particolare forma letteraria, adottata da Platone nei suoi discorsi socratici, non è soltanto una trovata ingegnosa per divulgare le proprie «dottrine», essa ne è anche una profonda espressione (*ibr tiefsinniger Ausdruck*)- all'interno delle possibilità offerte dall'arte dello scrivere.” *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Idea del Bene*, pag. 153.

<sup>30</sup> *Idea del Bene*, pag.154.

degli effetti” con quella forza che si mantiene intatta nelle parole antiche, quando le si sappia interrogare con radicalità. Il risultato è un’interpretazione originale che si distacca da certe letture, pur restando aperta alle sollecitazioni di altre esegesi, capaci di individuare passaggi non troppo chiari o, peggio, rischiosi per una comprensione tanto dei dialoghi platonici, quanto delle “carte protocollari” aristoteliche. Le intenzioni che guidano Gadamer non sono più quelle di dimostrare di essere un bravo fenomenologo, eppure restano, palesamente, quelle di schierarsi sia contro la lettura storico-genetica jaegeriana di Aristotele<sup>31</sup>, sia contro quella modernista (cioè neokantiana) di Platone. Si può, quindi, avvertire una continuità gadameriana nel mantenersi fedele all’invito di Heidegger a non accettare la rigida contrapposizione tra Platone idealista ed Aristotele realista, cristallizzata nella tradizione e contro la quale Gadamer si pronuncerà con determinazione anche in seguito<sup>32</sup>.

Per Gadamer è, innanzitutto, motivo di imbarazzo (*Verlegenheit*) il grado di incomprendimento nei confronti del *corpus* dello Stagirita, raggiunto da chi non considera che “non possiamo individuare un momento nel quale Aristotele non sia stato critico della dottrina platonica delle idee, ma neppure raggiungere un punto nel quale egli avrebbe cessato d’essere un platonico”<sup>33</sup>. Ma penso sia soprattutto contro la tendenza neoplatonica a

---

<sup>31</sup> Cfr. *Idea del Bene*, pag. 155, in cui si richiama al lavoro di Düring [I.Düring, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, 1961] per evidenziare quanto l’impavida superficialità della costruzione dell’etica aristotelica di Werner Jaeger, che sosteneva un’evoluzione di Aristotele da platonico a critico della dottrina platonica delle idee e, infine a empirico”, fosse stata criticata per la sua sottovalutazione dell’*Etica Eudemia* e per non aver riconosciuto il particolare ruolo del *Protreptico*. Si ricordi come su quest’ultimo Gadamer avesse già lavorato ed offerto la sua interpretazione nel 1927. Cfr. cap 1.

<sup>32</sup> Cfr. una lezione tenuta per l’Istituto degli Studi filosofici di Napoli negli anni ’90, contenuta in H.G.Gadamer, *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, Guerini e Associati, pag.19: “Si tratta di una delle più pedestri e assurde caratterizzazioni, ma al tempo stesso essa è un tipico esempio di ciò che nell’ermeneutica chiamiamo precomprensione. Cosa vuol dire infatti «realista» nell’opposizione idealista-realista? È evidente che la contrapposizione è formulata a partire dal punto di vista delle scienze moderne, delle scienze sperimentali, dell’epistemologia moderna, cioè dal punto di vista secondo il quale il mondo è una realtà oggettiva e non una creazione dello spirito umano come ripete l’interpretazione volgare di Kant. In questa prospettiva Aristotele sarebbe realista perché considera le cose come accadono, indipendentemente dalla visione che di esse può avere la coscienza.”

<sup>33</sup> *Idea del bene*, pp.155-156. Occorre, perciò, decostruire l’immagine offerta da Jaeger di una presunta evoluzione dal *Protreptico* all’*Etica Nicomachea*, compiuta “attraverso il distacco, ancora esitante, da Platone nell’*Etica Eudemia*”. Questa è infatti, per Gadamer, una “costruzione arbitraria e contraddittoria” (*eine willkürliche und widerspruchsvolle Konstruktion*), dal momento che il *Filebo* ed il *Politico* mostrano quanto le tematiche di Platone e di Aristotele fossero talmente intrecciate l’una con l’altra da destituire di senso una possibile distinzione tra chi sia

leggere Platone sclerotizzando il *chorismos*, così da rendere dogmatica la teoria delle idee<sup>34</sup>, che Gadamer sviluppa le sue argomentazioni ne *L'Idea del Bene*.

Come spiegare il fatto che nel *Parmenide* Platone sembri addirittura porsi sullo stesso piano del suo critico Aristotele? Come potere ipotizzare che Aristotele abbia ignorato l'”autocritica” platonica, utilizzando, per altro, gli stessi argomenti critici di Platone? In realtà, per Gadamer, è abbastanza evidente che

Quello che Aristotele respingeva nella filosofia platonica non era la struttura ordinata del tutto in quanto tale (*die Ordnungsstruktur des Ganzen als solche*), bensì la sua deduzione (*die Ableitung*) dall'*en* e il primato ontologico, che in essa spettava alla matematica.<sup>35</sup>

Anche se derivata naturalmente dalla dottrina platonica dei numeri e dell'unità, questa *matematizzazione*, che offrirebbe l'immagine di un mondo costruito su analogie, per Aristotele era rappresentata soprattutto da Speusippo:

Qui non viene in questione soltanto il resoconto aristotelico di *Met.A* 6 sui due principi dell'uno e del due indeterminato, dai quali, come tutti i numeri, vengono dedotti anche tutti gli enti. La stessa cosa dice la dottrina del *peras* e dell'*apeiron*, esposta dal *Filebo*, e questa combinazione del resoconto di Aristotele con il *Filebo* viene confortata dalla testimonianza di Porfirio [...] secondo la quale la lezione di Platone sul bene, che evidentemente Porfirio poteva ancora leggere nel testo originale di Aristotele, sarebbe comprensibile soltanto alla luce del *Filebo*. Che la struttura numerica (*die Zahlstruktur*) sia la struttura ontologica (*die Seinsstruktur*), rappresenta

---

il critico e chi il criticato.

<sup>34</sup> Contro una considerazione storico-genetica degli scritti platonici, che ritiene che la dottrina dogmatica delle idee sia stata poi rivista da Platone o quanto meno attenuata, Gadamer osserva come la tradizione antica “non riferisca nulla di una tale trasformazione delle loro concezioni (*einen solchen Wandel ihrer Anschauungen*)”, *Idea del Bene*, pag. 156.

<sup>35</sup> *Idea del Bene*, pag. 248, in GW7, pag.215.



quindi per Aristotele il punto critico, nel quale Platone era rimasto per lui troppo pitagorico (*allzusehr Pythagoreer geblieben war*).<sup>36</sup>

Ma , come Gadamer cercherà di sottolineare nel corso del suo lavoro, “Platone non è *tout-court* un pitagorico”<sup>37</sup>! La passione per la matematica non è, cioè, la passione dominante in Platone. È, piuttosto, una tensione conoscitiva alimentata dall’enigmaticità nascosta nel numero, che non sconfinava però mai nella disattenzione alla fatticità dell’esistenza, sulla cui interrogazione ostinata aveva incentrato la sua vita Socrate, il grande maestro di Platone. Come Gadamer ribadirà anche negli anni Novanta, infatti, “non si deve dimenticare che l’esistenza di Socrate [...] è sempre sotterraneamente presente nell’evoluzione della cosiddetta dottrina delle idee”<sup>38</sup>:

Il problema del bene pone un quesito che non si può mai risolvere come si fa nelle dimostrazioni matematiche, offrendo prove certe. Occorre invece il dialogo; sono richieste argomentazione e replica, domanda e risposta; è infine necessaria quella che Platone, riferendosi all’arte socratica di dialogare, ha chiamato «dialettica». L’idea del bene non è qualcosa che si possa intendere come un principio supremo da cui dedurre tutto ciò che è. Questo è lo schema secondo il quale è costruita la geometria euclidea: dagli assiomi ai principi, fino alle dimostrazioni; ma la dottrina platonica delle idee mostra come dietro ogni sforzo di comprensione da parte dell’uomo, dietro ogni discussione, ogni volta si apra un orizzonte verso il quale intimamente si tende. Perciò la dottrina delle idee è al tempo stesso lo sfondo sul quale si staglia la possibilità della convivenza umana, da un punto di vista linguistico, etico e politico; qui si fonda la possibilità di una condivisione ordinata del mondo. È un punto, questo, che non sarà mai ribadito abbastanza: infatti il genio matematico dei Greci, che riecheggia con forza anche nel genio filosofico di Platone, in tempi più recenti ha

---

<sup>36</sup> *Idea del Bene*, pag.248.

<sup>37</sup> *Idea del bene*, pag.222.

<sup>38</sup> Cfr. [http://www.emsf.rai.it/gadamer/interviste/04\\_platone/platone.htm](http://www.emsf.rai.it/gadamer/interviste/04_platone/platone.htm). dove si può leggere la lezione offerta sul sito della Rai negli anni Novanta, in cui Gadamer discute su Platone concentrandosi soprattutto sul misterioso rapporto tra anima e numeri. Qui prosegue: “Quest’ultima- la dottrina delle idee- si fonda, certo, sull’essenza ideale dei numeri e dei triangoli, quindi sulla matematica, ma non si riduce a questo sapere. Pensiamo, ad esempio, alla scuola che Platone fondò ad Atene (il termine «scuola» va naturalmente inteso nel senso che aveva in quel determinato ordinamento sociale: si trattava cioè di una sorta di club intellettuale, con fini anche politici, diretto da Platone). Sulla porta d’ingresso stava scritto: «Qui non può entrare chi non conosce la matematica» – «Medèis agheo-métreros eis-íto». Certo, la matematica (eredità della setta pitagorica) era diventata uno dei più efficaci veicoli di trasmissione del pensiero scientifico, però la questione del bene si spinge ancora più in là.”

ripetutamente indotto a cercare nello stesso Platone una sorta di teoria della conoscenza che è propria della scienza moderna.<sup>39</sup>

Le idee platoniche, dunque, non sono principi isolati, normativi ed astratti che regolano il pensare e l'agire dell'uomo e del cosmo, ma costituiscono quell'universalità che si fa concreta quando l'uomo incontra il bello, il vero ed il giusto nel mondo, realizzandoli nella sua stessa vita in comunità<sup>40</sup>.

Il Bene, considerato nell'*Etica dialettica* la "possibilità massima e costante" alla luce della quale l'esserci interroga sé stesso, diventa allora, qui, qualcosa di diverso, perché è meno rimarcata la gravità che spetta a chi voglia comprendersi autenticamente. Quello che più preme al filosofo tedesco, infatti, è riuscire finalmente a mostrare ciò che lega fortemente Platone ed Aristotele a partire dalla loro comune matrice socratica. Ed a tal proposito, proprio perché "non è una qualsiasi tra tutte le altre idee, ma assume una singolare posizione nella stessa prospettiva platonica"<sup>41</sup>, Gadamer intende esaltare la posizione particolare del Bene, tentando "di vederne in una nuova luce la portata per il problema fondamentale del platonismo, che è anche il problema di Aristotele".<sup>42</sup>

L'idea del Bene diventa, così, il *trait d'union* che consente di mostrare ancor meglio che nell'indagine fenomenologica del '28, come il problema del bene nella vita umana fosse già stato da Platone considerato

<sup>39</sup> Cfr. [http://www.emsf.rai.it/gadamer/interviste/04\\_platone/platone.htm](http://www.emsf.rai.it/gadamer/interviste/04_platone/platone.htm)

<sup>40</sup> Come dirà negli anni Novanta: "Personalmente penso che in Platone il bene non sia identificabile con un ente, ma piuttosto, una struttura, una relazione, l'armonia di una composizione. Inteso in questo modo, il concetto di bene risulta analogo a quello di bello[...]. Se il bene ha la stessa struttura e funzione del bello, esso non ha altra esistenza che nella partecipazione, non si presenta mai in altra forma che nel particolare. Il bene, così come il bello, non è un'astrazione. Di qui potremmo trarre la conclusione più generale che le idee platoniche non sono enti per sé stanti, ma sono solo nelle cose particolari[...]La dottrina delle idee separate è chiaramente una ricostruzione aristotelica del pensiero di Platone. Infatti, un pensatore che, come Platone, afferma che il bene è come il bello, non potrebbe poi dire che le idee sono separate dal sensibile perché il bello è solamente nel suo apparire nei fenomeni", H.G.Gadamer, *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, p.95

<sup>41</sup> *L'idea del bene*, pag.164. "Il problema del bene, e in particolare il problema del bene nel senso dell'*areté*, della «migliore qualità» del giusto cittadino della polis, domina fin dall'inizio gli scritti platonici, e anche a voler lasciare in ombra il consenso cronologico, che in generale oggi viene ricercato per i dialoghi platonici, è indubbio che la dottrina delle idee non compare in questi scritti allo stesso modo fin dall'inizio. Ciò non deve, naturalmente, significare che Platone è giunto a questa teoria solo più tardi. Tale tipo di ingenua valutazione cronologica delle opere dialogiche di Platone, che ha condotto a un vero gioco dei quattro cantoni, dovrebbe venire definitivamente abbandonato. Noi invece cerchiamo somiglianze tra gruppi di dialoghi per spiegare, per questa via, sia l'intenzione letteraria di Platone che il contenuto implicito di tali dialoghi", *Ibidem*, pp.164-165.

<sup>42</sup> *L'idea del bene tra Platone e Aristotele*, pag. 164. La speranza che anima il lavoro gadameriano è, infatti, che, in base alla critica delle idee, si possa "ottenere una chiave che ci introduca nelle idee in generale", *Ibidem*.

fondamentale e sia stato affrontato non con il ricorso ad un dogma astratto, piovuto dal cielo, incapace di fare i conti con la “fatticità” umana. Ciò non significa, naturalmente, che l’intenzione gadameriana sia di promuovere un appiattimento di Aristotele, quasi ignorando le differenze con Platone, differenze che Gadamer non mancherà di sottolineare<sup>43</sup>, ma significa accettare che, sebbene il più fecondo modello per discutere dell’*universale concreto* sia per Gadamer stesso riconosciuto in Aristotele, anche Platone è molto distante dalla pretesa di fornire indicazioni rigide intorno ad un Bene in sé irraggiungibile, separato dalla prassi quotidiana e che, pertanto, non sarebbe d’aiuto alcuno ad un carpentiere<sup>44</sup>. Gli esempi su cui lavora Gadamer, tratti soprattutto dal *Filebo* e dal *Politico*, mostrano, perciò, come in Platone fosse del tutto assente un’idea di *separazione*, se non per un fine metodologico ben preciso, cui, in qualche misura, è costretto a ricorrere lo stesso Aristotele.

Solo uno *sguardo* rivolto verso il bene può, infatti, permettere al cittadino una comprensione reale delle cose e le connessioni tra l’ordine dell’anima e dello Stato. Ma per spiegare meglio questo punto, conviene soffermarsi su un passaggio particolarmente importante che chiarisce la natura particolare di questo “sguardo”. Ad *agathon*, la cui trattazione viene sempre rimandata sia nella *Repubblica* (506d) che nel *Timeo* (48c), si accompagna sempre *idea* e mai *eidōs*. Come spiega Gadamer:

[...] anche se non si può negare l’interscambiabilità (*Austauschbarkeit*) dei due termini nel greco di allora come nell’uso linguistico dei filosofi, il fatto che Platone non parli

---

<sup>43</sup> Il fatto che Aristotele concentri su questo punto del *chorismos* la sua critica delle idee dipende in gran parte dal tipo di proposta alternativa che egli offre, incentrata sulla fisica e sul primato ontologico del singolo ente. Ma non si tratta comunque di una rottura totale con l’orientamento di fondo di Platone, basato sui *logoi*, e Gadamer ritiene che approfondendo la ricerca sul significato della critica aristotelica all’interno della scuola platonica e tra i platonici si possa risalire alla base comune a partire dalla quale entrambi i filosofi parlano di *eidōs*” scrive C. Danani, *L’amicizia degli antichi*, p.71. Cfr anche. Maurizio Migliori, *Platone e Aristotele: Dialettica e Logica*, Morcelliana Brescia 2008

<sup>44</sup> Il riferimento è, naturalmente, ad *Etica Nicomachea* I, 6, 1097 a 7, laddove Aristotele critica l’Idea del Bene platonica sostenendo che tutte le scienze, pur tenendo tutte ad un qualche bene, non sono interessate alla conoscenza di un Bene in sé, né questa conoscenza sarebbe per esse d’alcun giovamento. “D’altra parte è difficile vedere anche quale giovamento possa un tessitore o un carpentiere trarre per la propria arte dalla conoscenza di questo Bene in sé, o come potrà diventare migliore medico o generale migliore chi avrà contemplato l’Idea in sé stessa. È manifesto, infatti, che il medico non ha di mira la salute in sé, bensì quella dell’uomo, anzi, meglio, la salute di un uomo determinato, giacché è l’individuo che egli cura.” Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarella, Bompiani, Milano 2000, pag.63

mai dell'*eidōs tou agathou* sta ad indicare che all'idea del bene compete un carattere particolare (*ein eigentümlicher Charakter*). *Eidos* designa sempre e soltanto l'"oggetto", come richiede il genere neutro. La forma femminile *idéa*, invece, può sì, come *dóxa* e *epistémê*, seguendo l'oggettivismo naturale (*natürliche Objektivismus*) del nostro pensiero, designare pure l'"oggetto", ma nella "vista" (*Anblick*) fa risuonare più fortemente il "guardare" (*Blicken*) che l'apparire (*Aussehen*), per cui nell'*idéa tou agathou* è implicita, non tanto la "vista" (*Anblick*), quanto la "prospettiva del bene" (*Ausblick auf das Gute*), come dimostrano le numerose variazioni dell'*apoblépein pròs...ecc*<sup>45</sup>.

Mi sembra che il gioco tra *Anblick* ed *Ausblick* in tedesco possa aiutare Gadamer a focalizzare ancora meglio la somiglianza con l'*apoblépein* greco, di quanto non accada con la differenza tra "vista" e "prospettiva" espressa dalla lingua italiana, certamente "latinizzata", ed in cui sembra perdersi il comune riferimento al "guardare". Se "vista" deriva dal latino *videre*, in cui c'è naturalmente traccia dell'*eidōs* greco, nella parola "prospettiva" c'è il richiamo a quel *prospèctus*, participio passato della parola *prospicere* (*pros-spècere*), che è "guardare innanzi". L'utilizzo delle particelle "An" (che ha il significato di "verso") ed "Aus" (traducibile con "a partire da") consentono al tedesco di mantenere lo stesso verbo "blicken", mostrandone l'importante differenza semantica, che vale più di una semplice sfumatura: nel primo caso, *anblicken*, significa "illuminare, abbagliare", mentre *ausblicken* è il "guardarsi intorno in cerca di qualcosa". Il termine tedesco *Anblick* si collega, perciò, allo spettacolo, all'osservazione contemplativa e, per certi versi, estatica, come quando si dice "*in den Anblick eines Gemäldes versunken sein*", cioè "essere immersi nella contemplazione di un dipinto", mentre l'*Ausblick* si

---

<sup>45</sup> *Idea del bene*, pag. 168. Cfr. A.Le Moli, il capitolo "L'interpretazione tematica della teoria delle idee (1926-1931/32)" in Id., *Heidegger e Platone*, pp.65-96, in cui si evidenzia il rapporto ambivalente che Heidegger intrattiene con l'interpretazione neokantiana di Platone. Se quest'ultima riflette intorno al "significato originario dei termini (*eidōs* e *idéa*) con cui Platone indica tanto il contenuto incorporeo della conoscenza quanto le forme perfette ed immutabili del reale", (*Heidegger e Platone*, pag.66), domandandosi entro quale ambito linguistico e concettuale essi sorgano e se sia possibile rintracciare una differenza di significato ed uso tra i termini, anche Heidegger, a partire dal 1926, nel corso marburghese *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*- che, dice Le Moli, parrebbe richiamare lo studio di C.Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*, München 1910- comincerà ad indagare analiticamente la "funzionalità specifica dei termini *eidōs* ed *idéa* in riferimento a Platone", A.Le Moli, *Heidegger e Platone* p.66.

riferisce di più ad una visione circospetta, che implica un movimento. Il verbo greco *apoblépô* è, infatti, “getto, volgo lo sguardo a, considero, ammiro” ma anche, se seguito dalla preposizione *pròs*, “tengo gli occhi su, mi occupo di”, evidenziando, dunque, un’attività meno assorta e più concreta. Ed è a questo significato che Gadamer intende rimandare discutendo dell’ “idea del Bene”.

Il Bene è qualcosa che *si manifesta* soltanto nei suoi effetti, ossia nella conoscenza, nella bellezza e nella verità, per questo motivo Platone può trattarlo “soltanto con un discorso analogico”<sup>46</sup> e ricorrendo a metafore. Esso non è, però, ineffabile alla maniera in cui avrebbe visto l’Uno Plotino come *epekeina noeseos*, ma sfugge necessariamente da una concettualizzazione precisa e determinata della sua essenza. Si mostra, cioè, *si dà*, ma la sua definizione è preclusa all’uomo, che tuttavia può scorgere la potenza (*dynamis*) del suo essere, come abbiamo visto nel precedente capitolo, soprattutto nella bellezza<sup>47</sup>.

I passi della *Repubblica* 509 b 1-11 e 534 b 8-c4 mostrano come, perciò, sia indispensabile “disporsi alla battaglia” per raggiungere il vestibolo del Bene, dalla cui raggiungibilità dipende l’esistenza effettiva dell’uomo.

“Per Platone, quindi, «il bene», che può essere compreso solo nella triade di bellezza, simmetria e verità, e che va inteso come «al di là» dell’essere, non è semplicemente l’«uno», ma concerne necessariamente anche una molteplicità: per questo si dice che il bene è la «adeguata mescolanza».<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, pag.169.

<sup>47</sup> Come ha scritto Carla Danani, in questo modo “anche il bene che riguarda la vita umana non va inteso come una norma trascendente, ma si presenta come bellezza, proporzione e verità dell’essere e del comportamento umani: la vita umana, come ogni essere, appartiene al genere misto e nella realtà del misto si manifesta quello che viene detto l’essere buono. Come ogni ente ha l’essere soltanto nella concrezione della sua determinatezza, così anche nella vita umana il bene esiste soltanto nella concretezza dell’agire reale. L’ideale è una vita armonizzata, *logos* che rimanda all’*ergon* e sceglie preferendo una cosa a un’altra. La vita umana è quindi contemporaneamente pluralità e unità, essa si rivela dialettica in se stessa.”, C.Danani, *L’amicizia degli antichi*, op.cit., pag. 80.

<sup>48</sup> *Ibidem*. Danani a pag. 78-80 a proposito dell’ “es erscheint ihm unmittelbar” , il bene che si rivela direttamente nell’ente, spiega che questa dottrina ha delle conseguenze per la comprensione della dialettica platonica, del problema del *chorismos* e della *methexis*. Infatti, se si ammette che il bene è la causa della bontà di ogni mescolanza, e cioè, in fondo, di ogni realtà (*Fedone* 64 d 3), «acquista un significato nuovo il famoso “al di là di ogni essere”: il bene non è più semplicemente l’“uno” ma l’*unità unificante*” - il testo originale dice appunto: “*sondern die einende Einheit*”, ma la traduzione omette queste parole» ( cfr. *L’idea del bene*, p. 224, dove viene tradotto “acquista un significato nuovo il famoso al di là di ogni essere. Il bene allora non è più l’“uno”. Esso viene piuttosto compreso in base all’ideale della mescolanza e in tre momenti”).

La posizione del *Filebo* diventa, perciò, centrale ne *l'Idea del Bene*, non solo perché, come scrive Gadamer

in nessuna parte dell'intera opera dialogica di Platone ci si trova vicini come qui all'indiretta tradizione aristotelica dei due principi dell'uno e della diade indeterminata”<sup>49</sup>

ma, soprattutto, perché è in questo dialogo che si trova l'anticipazione del giusto mezzo esposta nell'*Etica Nicomachea* ed è qui, così come nel *Politico*, che emerge la dimensione qualitativa della Misura. Nel *Politico*, infatti,

si distingue tra una tecnica del misurare relativo (*relativen Meßkunst*) e un'altra che assume a criterio il giusto mezzo (*das Angemessene*). La tecnica del misurare relativo conosce soltanto un più rispetto a un meno o un meno rispetto a un più- la vera tecnica del misurare (*die wahre Meßkunst*), il cui criterio (*das Maß*) è costituito dal giusto mezzo, conosce un più che è realmente tale, e non soltanto rispetto a un meno: *ôson*, *Polit.* 284 a 9. Il giusto mezzo trae quindi la propria origine da tale tecnica del misurare: *pròs tèn tou metriou gènesin* (*Polit.* 284 c 1). Senza del resto penetrare nel contesto, in cui viene operata la distinzione tra queste due tecniche del misurare, possiamo almeno dire che il giusto mezzo, da un punto di vista ontologico, è ciò che nel *Filebo* viene detto il misto (*das Gemischte*): tutto ciò che ha a che fare con il giusto mezzo, il conveniente (*Geziemenden*), il momento giusto (*rechte Augenblick*), il dovuto (*Verbindlichen, tò déon*), insomma con l'intermedio (*Mittleren*) degli estremi: 284 e 6 s. *Qui si hanno addirittura i concetti fondamentali (Grundbegriffe) dell'etica aristotelica*. Nella misura in cui, quindi, dobbiamo ammettere che la preoccupazione socratica per la propria anima viene estesa dal Socrate platonico al politico-utopico e al cosmico-universale, vediamo rivivere il problema socratico anche là dove la dottrina universale delle idee e la natura generale della dialettica vengono messe in discussione. Questo è quanto ci insegna soprattutto il *Filebo*.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> *Idea del Bene*, p.223. Cfr.G.Rodier, *Remarques sur le "Philèbe"*, in *Études de Philosophie grecque*, Paris 1926, 1957, pp.74-137 che viene citato da Migliori: il *Filebo* è "il solo dialogo che si ricollega chiaramente a quell'ultima forma della dottrina platonica, che è soprattutto conosciuto nella testimonianza di Aristotele"

<sup>50</sup> *Idea del Bene*, pag.229, corsivo mio. Cfr.anche *Parola ed immagine, così vere così essenti* in Gadamer, *Linguaggio*, p.382.

Lungi dall'essere un sapere tecnico metretico, il Bene non trova, infatti, altra forma che nel particolare anche per Platone. È per questo che nel *Filebo* viene presentato quel genere particolare del "misto" di cui abbiamo già discusso, ed a cui Gadamer dedica diverse pagine anche in questo saggio. Il genere misto, infatti, consente all'Ateniese di chiarire espressamente la distinzione tra "il «mondo noetico» dei numeri e delle relazioni matematiche e ciò che è presente nella concreta realtà fenomenica, da Platone chiamata *ghegenesis*. Questa non è più un'identificazione dell'essere con le idee. C'è la realtà in quanto genere misto di *peras* e *apeiron* così come ci sono il limite e l'illimitatezza (e per questo terzo genere c'è allora necessariamente una causa)[...] Soltanto se non viene più pensata come diminuzione (*Minderung*) e offuscamento (*Trübung*) del puro (*des Reinen*), vero (*Wahren*), incommisto (*Ungemischten*), ma come un genere particolare (*als ein eigenes Genos*), la mescolanza è il luogo in cui viene alla luce (*erscheint*) la stessa costituzione ontologica (*Seinsverfassung*) del bene e del vero."<sup>51</sup>.

La "presunta evoluzione" in Platone da una tesi di idee sussistenti in sé e per sé, ad una partecipazione dei fenomeni alle idee, passando dalla dialettica di idee e fenomeno fino all'identificazione di idea e numero, è, perciò, agli occhi di Gadamer molto poco capace di spiegare il pensiero dell'Ateniese. Non sarebbe possibile, infatti, capire come mai Platone abbia utilizzato una terminologia relativa al rapporto di idea e fenomeno "estremamente libera": *parusia*, *symplokè*, *koinonia* si affiancano a *methexis*, *mimesis*, *mixis*<sup>52</sup>. La sola eccezione è costituita dal vocabolo *methexis*, che è un neologismo platonico, utilizzato soprattutto nel *Parmenide* e nella critica aristotelica, forse per marcare un uso un po' diverso rispetto al termine *mimesis*, con cui i pitagorici alludevano alla

---

<sup>51</sup> *Idea del Bene*, pp.222-223.

<sup>52</sup> *Ibidem*, 157.

“rappresentazione visibile dei rapporti numerici puri nell’ordine celeste come nella teoria dell’armonia musicale”<sup>53</sup>:

Penso che con il nuovo termine Platone intenda sottolineare la relazione logica del molteplice all’uno, al comune, che non era denotata dal termine *mimesis* e dal rapporto pitagorico di numero ed essere, dal rapporto di “conformazione all’essere” (J.Klein). Se, inoltre, si considera la serie di sinonimi in quanto tale, ci si vedrà costretti a comprendere “in maniera più oggettiva” sia la *methexis* che la *mimesis*. Come *mimesis* denota l’esistenza dell’imitato, del rappresentato, così *methexis* denota la co-esistenza di qualcosa. Naturalmente, il termine “methexis”, come il latino *participatio* e il tedesco *Teilhabe*, implica il concetto di parti, come dimostra il primitivo uso linguistico di *metéchein*.<sup>54</sup>

Il carattere “paradossale” della partecipazione, tale per cui la parte partecipa della totalità, come il giorno partecipa alla luce del sole era sicuramente evidente a Platone.

La parte esiste nel tutto e dove c’è l’Uno, c’è anche l’altro. (*Wo das Eine ist, ist auch das Andere*)<sup>55</sup>.

Ed è forse proprio questa consapevolezza dell’”aporia tra il tutto e le parti”, che “sta sempre in agguato dietro la dialettica di idea e fenomeno (*Erscheinung*), unità (*Einheit*) e molteplicità (*Allgemeine*)”<sup>56</sup> il motivo che conduce Platone a discutere il rapporto tra particolare ed universale ricorrendo ad espressioni molto diversificate. Tuttavia, come dimostra

---

<sup>53</sup> *Ibidem*. Per il concetto di *mimesis* in Gadamer, vedi H.G.Gadamer, *L’attualità del bello*, pag. 39.

<sup>54</sup> *Idea del Bene*, pag.158. Il riferimento è a J.Klein, *Die griechische Logistik.Quellen und Studien*, III, 1-2 (1934-1936).

<sup>55</sup> *Idea del Bene*, pag. 154

<sup>56</sup> *Idea del Bene*, pag. 158. Partecipare ad una cosa, infatti, implica sempre un rapporto reciproco tra i partecipanti. Come aveva già scritto in un saggio del 1950: “Il Parmenide platonico non è perciò l’espressione di una fase critica nell’evoluzione della dottrina platonica delle idee, bensì la formulazione centrale del suo problema. L’unità dell’*eidos* esistente-per sé è una tesi giovanile, che dovrà essere superata alla stessa maniera dell’unità del concetto eleatico di essere.[...] L’essere dell’uno, lungi dall’escludere, include l’essere dell’altro e del molteplice. L’essere delle molte idee in quanto prospettive esistenti, non esclude, ma include il movimento. L’uno è soltanto in quanto si distingue dall’altro. [...]È quindi la partecipazione reciproca delle idee, il particolare intreccio dei generi supremi dell’essere, presenti in tutto ciò che è e può venire detto, a rendere possibile il filosofare”, Gadamer, *Zur Vorgeschichte der Methaphysik*, in *Anteile. Martin Heidegger zum 60.Geburtstag*, N.Klostermann, Frankfurt a.M.1950, pp.51-79, ristampato in *Zur Begriffswelt der Vorsokratiker*, hrsg. H.G.Gadamer, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt 1968, pp.364-390, tr.it. H.G.Gadamer, *Sulla preistoria della metafisica*, in *Studi platonici 2*, op.cit., pp. 3-25, pp.22-23.



l'esempio della scrittura del *Filebo*<sup>57</sup>, la "euforia" platonica mette in luce l'indispensabile natura di intreccio e mescolanza<sup>58</sup> tra particolare ed universale, che non accetta alcuna separazione. Come Gadamer scriverà ne *L'inizio della filosofia occidentale*, infatti, nell'Accademia platonica manca quel concetto di separazione tra l'universale ed il particolare, che giocherà invece un ruolo fondamentale nel neoplatonismo.<sup>59</sup>

Verrebbe così da pensare che, con la sua critica, Aristotele avrebbe perciò trascurato, per certi versi, le intenzionalità platoniche, ignorando la stessa aperta distanza assunta da Platone, soprattutto nel *Filebo*, rispetto al *chorismos*.<sup>60</sup> Ma questo per Gadamer è inaccettabile ed è solo l'esito di un'interpretazione ancora troppo rigidamente stereotipata, incapace d'accorgersi come il senso della critica aristotelica sia un altro: condurre

<sup>57</sup> L'esempio della scrittura del *Filebo* torna anche in *Matematica e dialettica*, pp.56-57: "le lettere e i suoni che costituiscono la scrittura e il linguaggio non sono semplicemente la massa indeterminata di ciò che è scarabocchiato o di ciò che risuona e che può essere riunito poi in misura maggiore o minore in figure determinate, ma lettere e suoni sono quello che sono per la loro salda determinatezza. Ciascuna è una delle ventiquattro lettere o suoni. Soltanto quando ciò che viene scarabocchiato o che risuona viene "decifrato" in rapporto a un segno precedentemente determinato, è una lettera o un suono linguistico ed ha a che fare con un *eidōs* paragonabile all'ammontare di una quantità numerica. Il lettore del *Filebo* lo sa bene." *Matematica e dialettica*, pp.56-57. Nel suo originale studio sul *Filebo* interpretato da Gadamer, Mariannina Failla, concentrandosi sul rilievo del "numero" ed il suo legame con l'anima e con la musica nel pensiero gadameriano, indaga i rapporti di Gadamer con Plotino, cfr. M.Failla, *Microscopia. Gadamer: la musica nel commento al Filebo*, Quodlibet, Macerata 2008, pp.75-97.

<sup>58</sup> Cfr. la lezione *Energheia e nous* del 1990, contenuto in H.G.Gadamer, *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, cit., pp.100-102 in cui dice: "il rapporto tra universale e particolare si presenta come problema solo agli occhi dell'età moderna. [...] Per Platone questo non è un problema, perché l'universale può essere pensato dall'uomo solo in relazione alla molteplicità dei particolari. [...] Perciò Platone ritiene che non abbia importanza il termine cui si ricorre per indicare l'unità di universale e particolare: *koinonia*, *symplochē*, *parousia* e simili. Evidentemente egli non ritiene necessaria una definizione precisa, proprio perché per lui il problema non esiste: la forma si manifesta, è nel particolare, e la loro separazione, che è il presupposto della matematica, è solamente un'operazione secondaria". Cfr. anche *L'inizio della filosofia occidentale*, Guerini e Associati, Milano 1993: "in questo testo platonico [*Fedone*] e anche negli altri, non c'è una specifica teoria della partecipazione, come viene imputata da Aristotele. Platone è completamente libero nella scelta dei termini per esprimere il rapporto tra l'idea e il particolare, perché essi non sono così separati come vorrebbe la critica di Aristotele secondo cui l'idea sarebbe la duplicazione del mondo. Questo è un punto decisivo." *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, cit., pag.66

<sup>59</sup> "L'Accademia aveva molte teorie sul rapporto tra l'universale e il particolare, ma non c'era il concetto della loro separazione[...]. È il neoplatonismo, come noi chiamiamo questa tradizione, che fa di Platone un pensatore della trascendenza ed è questo Platone che circola nell'Ottocento", *Ibidem*, pag.66.

<sup>60</sup> Cfr. l'importante argomento sviluppato in *Platone e Heidegger*, del 1976, in *Studi platonici 2*, cit., pp. 302- 31, pag. 308: "non si può certamente leggere gli scritti di Platone con gli occhi della critica ad essi rivolta da Aristotele. Questa critica si propone di confutare il *chorismos* delle idee, un punto sul quale Aristotele ritorna di continuo e che da lui è stato addirittura elevato a criterio di discriminazione tra le interrogazioni di Socrate, volte alla ricerca di una definizione, e Platone (Met. M 4) . In effetti, questa tesi aristotelica è gravata dall'ipoteca, lamentata in particolare da Hegel e dal neokantismo marburghese, che lo stesso Platone, nei dialoghi dialettici dell'ultimo periodo, abbia esposto in maniera radicale e respinto criticamente questo *chorismos*. L'autentico senso profondo della dialettica è costituito dal fatto che essa pretenda di essere in grado di tirare fuori dal dilemma di *chorismos* o partecipazione ignorando la separazione tra il partecipante e ciò di cui esso partecipa. Ora però che questo non sia semplicemente uno sviluppo tardivo del pensiero platonico risulta, a mio avviso, evidente appena ci si renda conto del ruolo eccezionale svolto fin dall'inizio, negli scritti di Platone, dall'idea del bene. Infatti neppure l'idea del bene si adatta facilmente allo schema della critica aristotelica del *chorismos*, e la sua critica in Aristotele, come si può dimostrare, solo tra mille esitazioni e cautele viene collegata alla critica generale delle idee: la critica vera e propria dell'idea del bene viene esercitata dal punto di vista pratico. Il suo problema teoretico però rimane fino all'ultimo il seguente: non sono delle equivocazioni puramente casuali a far sì che le cose più diverse vengano dette «buone»; ma dietro a questo fatto si accampa il fondamentale problema aristotelico dell'*analogia entis*".

la ricerca filosofica oltre i legami troppo accentuati che Platone intratteneva con l'idealità matematica, per occuparsi con più circospezione della fisica<sup>61</sup>. Eppure, in un certo modo, anche lo Stagirita condivide l'idea di un bene come struttura ordinata. Anche Aristotele, infatti, rimane fedele a quel "bisogno razionale di unità (*Vernunftbedürfnis nach Einheit*), che sta alla base dell'esigenza socratica", che per Gadamer era l'ideale da cui derivava "la pretesa di universalità (*Universalitätsanspruch*) propria della dottrina delle idee"<sup>62</sup>.

La dottrina dell'*eidos* e la causa teleologica<sup>63</sup> sarebbero perciò, agli occhi di Gadamer, "l'eredità platonica" che Aristotele recepisce e sviluppa nei suoi scritti.

Il problema del bene, infatti, resta un problema "metafisico" anche in Aristotele, solo che esso è "sempre implicito in quello dell'essere", tanto che anche nel libro M della *Metafisica*, ragionando sulla totalità, lo Stagirita "formula come un'alternativa il modo in cui la natura del tutto

---

<sup>61</sup> Secondo Renaud, questo "mutamento di paradigma" si spiega riferendosi anche al cambiamento dei condizionamenti storici, come Gadamer aveva già scritto in *Amicus Plato magis amica veritas* nel 1968 [Apparso per la prima volta nella seconda edizione della tesi d'abilitazione *Platos dialektische Ethik*, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1982, tr.it. in *Studi platonici*, 1 vol., pp.269-292.]. "Questi condizionamenti costringono Platone ed Aristotele a trattare e a risolvere uno stesso problema in modi diversi. Platone risponde al relativismo morale dei sofisti, perciò deve trovare principi che siano evidenti in sé, capaci di resistere ad ogni attacco. Aristotele, che vive ormai in un'altra epoca, non subisce una tale pressione etica e/o politica: il suo problema è soprattutto di ordine teoretico. Questa differenza fondamentale spiega, secondo Gadamer, perché Platone stabilisca la separazione eidetica- non ontologica-, mentre Aristotele non vede la necessità di tale esigenza. Platone prende a modello, a tale scopo, la matematica, mentre Aristotele si orienta verso la biologia: il suo modello non è il numero, ma gli esseri viventi (*phusei ontá*). La loro domanda fondamentale rimane tuttavia la stessa: come si possa scoprire l'*eidos* immutabile di ogni cosa, cioè che cosa sia (*ti estin*)" F.Renaud, *Il Platone socratico di Gadamer* (versione modificata ed accresciuta dell'articolo F.Renaud, *Gadamer, lecteur de Platon*), in *Rivista di storia della filosofia*, n.4, 2008, pp.593-619, p. 612.

<sup>62</sup> *Idea del Bene*, pag. 168, GW7, pag.143. Come scrive L. Samonà, "Persino quando Aristotele porta in profondità la sua polemica contro gli universali platonici, e corregge in certo modo la propria stessa tesi che la scienza sia solo dell'universale, parlando di una scienza che «in atto» non è dell'universale e anzi perfino di una «scienza dell'individuale» (*episteme hekástou*, in *Met. Z*, 1031 b 6; *M*, 1087 1 24-5), intende però pur sempre con questo la conoscenza dell'essenza. Quando, per esempio per gli enti mossi, è pur necessario far entrare la materia nella definizione, occorre sempre tener conto del loro diventare altro e, per quelli corruttibili, del fatto che possono distruggersi, mentre oggetto della scienza rimarrà anche in questo caso solo ciò che, nel particolare stesso, non può essere diversamente da come è (*Met.*, *Z*, 1039 b 27 ss.)", L.Samonà, *Pluralismo e universalità ermeneutica*, in *Giornale di Metafisica*- Nuova Serie- XXXIII (2011), pp.45-66, p.46.

<sup>63</sup> Dopo aver detto che per Aristotele "non è soltanto l'arte a imitare la natura", ma "anche la prassi umana la imita, in quanto non mira a nient'altro che alla massima realizzazione dell'essere-uomo. Da ciò però emerge che essa, nel contempo, rimanda al di là di se stessa, e quindi anche Aristotele, rispettando tale necessità, deve dare la preferenza all'ideale della vita teoretica rispetto alla prassi e alla politica", Gadamer scrive che "il quadro teleologico" viene messo in luce in diversi testi dallo Stagirita, segno che anche per lui "la struttura ordinata, che compete a questa totalità, può venire pensata dal punto di vista «del bene». È quanto emerge già dal fatto che egli noti l'assenza della causa teleologica in tutti i suoi predecessori. Insieme alla dottrina dell'*eidos* essa rappresenta la sua eredità platonica. Perciò egli può anche designarla come la "causa del «buono»" (*Met.* 984 b 11) o anche addirittura, usando l'espressione platonica, come l'*ou eneka kai tagathóv* (!) (*Met.* 983 a 31)." H.G.Gadamer. *Idea del Bene*, pp.258-259.[Per evitare fraintendimenti, preciso che il punto esclamativo sia di Gadamer e non mio, come, invece, lo è quest'ultimo!]

(*die Natur des Ganzen*) contiene propriamente il bene e il meglio (*eigentlich das Gute und das Beste enthalte*): nella forma di un ente migliore (*in Gestalt eines besten Seienden*) o nell'ordine del tutto (*in der Ordnung des Ganzen*).<sup>64</sup>

L'interesse primario di Aristotele rimane certamente, quindi, quello per la fisica e i *physei onta*, cioè per "l'ordine del movimento unitario dell'universo" (*Bewegungsordnung des Universum*), che la teoria matematica dell'armonia, proposta soprattutto da Speusippo, non riusciva a spiegare, dal momento che, per rendere conto del tutto, risulta insufficiente una struttura puramente analogica dell'universo, perchè, come diceva Omero, uno dev'essere il capo<sup>65</sup>:

Con ciò egli decide, contro un semplice ordine, in favore di un bene per sé sussistente (*kechôrisménon ti agathón*), anche se sicuramente non intende contestare la bontà di ogni ordine (*das Gutsein jeder Ordnung*). Ai suoi occhi, però, il primo (*das Erste*), da lui postulato, non può essere nulla di matematico, quindi esso non deve essere l'uno, ma un motore: *ôs to kinoun poiei*. Se tutto è ordinato a questo primo, esso è realmente "il meglio di tutto" (*tò ariston pántôn*) e, in quanto ente supremo (*als das höchste Seiende*), è la stessa pienezza del senso dell'essere (*die Erfüllung des Sinnes von Sein*).<sup>66</sup>

Già in un saggio del 1964, *Platone e i Presocratici*, Gadamer aveva espresso bene la differenza fondamentale nel concepire l'essere che riguarda Platone ed Aristotele. L'Essere di cui si parla nel *Sofista* non è, a suo avviso, quello richiamato da Heidegger riferendosi alla dimensione dell'*aletheia*, "il cui nascondimento costituisce, secondo Heidegger, l'essenza della metafisica". Essere denota, piuttosto, in Platone, " tutto ciò che esiste" e perciò "deve essere in quiete o in movimento, e accenna a tutto ciò di cui noi diciamo che è, e quindi all'essere incontrato nel *logos*, che non si può cogliere nella contrapposizione di quiete e movimento."

---

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

<sup>65</sup> cfr. *Etica Nicomachea*, 1076 a 4.

<sup>66</sup> *Idea del Bene*, pp.248-249.

Pure qui si potrà dire che la trasformazione del concetto eleatico di essere, seguendo il filo conduttore del logos, non ha ancora raggiunto la sua concettualità adeguata. La molteplicità, che è giunta all'essere e rende possibile il pluralismo delle idee, si fonda, sì, per principio, sul riconoscimento della presenza del non essere nell'essere, solo però che questo non essere, in Platone, oscilla tra la categoria formale dell'essere altro e quella materiale del mutamento o del movimento. Ma è esattamente questo il punto in cui, per la prima volta, Aristotele si decide risolutamente a dissolvere in maniera piena il limite dell'essere eleatico. Egli interpreta il non essere nell'ambito della definizione materiale dell'ente in quanto "possibilità di essere" o in quanto mancanza di ciò che costituisce l'essere perfetto, e cioè il "non-ancora" dell'*eidōs*.<sup>67</sup>

Aristotele supererebbe perciò ogni residuo di eleatismo e pitagorismo presente ancora in Platone, contrapponendo alla stabilità dell'essere parmenideo qualcosa di ulteriore rispetto alla coppia antitetica pitagorica di *peras* e *apeiron*:

Aristotele si rende piuttosto conto che la contrapposizione di non-essere-ancora e presenza piena dell'*eidōs* non è l'astratta contrapposizione dell'indeterminato e della sua determinazione, ma che lo stesso non-ancora appartiene alla sfera dell'*eidōs* e, in quanto "steresis", rappresenta un "aspetto" particolare, rivelato dall'ente, aspetto che concorre a costituire il vero essere della natura. Il modello della *technē* viene, quindi, trasformato in maniera caratteristica, non perché il prodotto definitivo sia, come nella *technē*, il vero ente "in sé", pronto per l'uso, ma perché ciò che si trova in stato di produzione è, in ogni sua fase, natura."<sup>68</sup>

Eppure ciò non consentirà allo Stagirita di liberarsi del tutto dell'Idea del bene. Come scriverà Gadamer nelle ultime pagine del saggio, che vertono

---

<sup>67</sup> H.G.Gadamer, *Platon und die Vorsokratiker*, in *Epimeleia*, Festschrift für H.Kuhn, A.Pustet, München 1964, pp.127-142, ristampato in *Kleine Schriften III*, cit. pp.14-26, tr.italiana H.G.Gadamer, *Platone e i presocratici*, in Id., *Studi platonici*, vol. 2, cit., pp. 41-55, pag. 54.

<sup>68</sup> *Ibidem*, pag.55 E prosegue: "La natura, ancorché definibile come il produrre-se-stesso, non è la vera *technē*. Diverso è il caso dell'artista che, liberamente, con qualunque materiale- purché, naturalmente, «adatto»- può fare questo o quello. Anche qui vale il principio: la materia «non» è «ancora» l'opera, ma questo «non-ancora» è diverso dal «non-ancora» delle cose naturali, che tendono alla loro maturità o colmano lo spazio del loro movimento naturale. Il modo platonico di pensare l'essere sulla base della *technē* non può attuare pienamente questo principio. La natura «reale» non è un offuscamento del vero essere, per il fatto di dover accettare l'inserimento di strutture intelligibili in un medium contrastante- essa è l'essere stesso delle cose, quali sono in virtù della loro origine. Il senso dell'arché, dell'inizio e dell'origine, che domina il pensiero antico, si ripristina così in Aristotele, in virtù del suo delimitarsi rispetto al modello della *technē* proprio delle favole platoniche. Egli rimane pure fedele al modo di comprendere in base alla *technē*, per cui finisce per applicare al pensiero precedente il concetto di *hyle*, ad esso del tutto estraneo." , *Ibidem*.

sull'”idea della filosofia pratica”<sup>69</sup>, in *Etica Nicomachea* a 3, nella questione del bene, infatti, Aristotele finisce con il prediligere la semplice struttura analogica. A differenza della medicina, in cui si può pretendere un'unitarietà della scienza, nella questione pratica del bene ciò non è possibile. Non può spettare alla stessa scienza “conoscere il momento buono per un intervento chirurgico o valutare il segno buono che a uno, che osserva il cielo di sera, promette tempo buono”. Il Bene, insomma, varia in ogni scienza ed una scienza “del bene in generale” non può aver senso per questo tipo particolare di sapere, interessato ad illuminare le condizioni della prassi umana.

Sia come sapere tecnico (*technisches Wissen*), che come sapere pratico-politico (*praktisch-politisches Wissen*), il bene rimane limitato (*eingeschränkt*) dalle condizioni della prassi umana (*auf die Bedingungen menschlicher Praxis*). La ragione “pratica” è totalmente sganciata da una teleologia universale.<sup>70</sup>

Il punto decisivo (*entscheidende Punkt*) della filosofia pratica aristotelica è proprio questa differenza, rimarcata da Aristotele, tra ciò che si presenta come “buono” nella prospettiva teoretica (*in theoretischer Hinsicht*), ossia la immutabilità dell'Essere (*Unveränderlichkeit des Seins*) ed il fattibile (*das Tunliche*) che è di competenza della razionalità pratica, la *praktische Vernünftigkeit*.<sup>71</sup>

Riuscire a comprendere quale carattere metodico abbia il sapere pratico diventa, perciò, il compito principale dell'etica aristotelica. Pur non coincidendo con la *phronesis*<sup>72</sup>, la filosofia pratica è impensabile senza questa, come dimostra il fatto che non possa essere considerata “insegnabile” (*lehrbar*) come la *téchnê* o come ogni altra scienza. Ed è qui,

---

<sup>69</sup> *Idea del Bene*, pp.250-261.

<sup>70</sup> Da segnalare l'errore madornale, certamente un refuso, nella traduzione di Moretto in questo passo: “La ragione «pratica» è totalmente sganciata da una tecnologia universale”, recita il testo italiano, laddove in tedesco è: “Von einer universalen *Teleologie* ist die «praktische» Vernunft ganz abgeschieden.”, GW7, pag.217.

<sup>71</sup> *Idea del Bene*, p.251.

<sup>72</sup> La filosofia pratica ha in ogni caso il carattere della teoria. Essa può essere detta *epistēme*, *téchnê*, *méthodos*, *pragmateía*, e persino *theôria*, ma non in senso letterale “*phronesis*”. *Idea del Bene*, p.251.

che a parere di Gadamer, si rivelerebbe l'impossibilità aristotelica di emanciparsi del tutto da Platone:

La situazione ci si rivela ancor più complicata se ci rendiamo conto che, mentre contesta ogni funzionalità pratica (*praktische Brauchbarkeit*) all'idea platonica del bene, Aristotele l'afferma risolutamente (*entschieden behauptet*) per la propria teoria della filosofia pratica. Egli avanza la pretesa di promuovere (*fördern*) l'*areté* con un tale insegnamento teoretico (*theoretischen Unterweisung*). È quanto ribadiscono tutte e tre le redazioni (*Fassungen*) della sua Etica, e questo è il motivo (*der Grund*) per cui si può vedere come un problema il modo in cui la filosofia pratica (*praktische Philosophie*) si rapporta alla "phronesis".<sup>73</sup>

L'apparenza paradossale (*paradoxen Schein*) di tale problema deriva per Gadamer, ancora una volta, dall'assenza di una vera e propria *coscienza ermeneutica*, che riscopra nel significato di "teoretico" greco qualcosa che non sia assimilabile all'idea di scienza, propria dell'età moderna. La peculiarità della filosofia pratica è, infatti, di non essere una scienza teoretica che si applica semplicemente alla prassi, come si applica, ad esempio, la pura scienza della natura alla scienza medica. Semmai, essa è più vicina alla stessa medicina, come emerge dai confronti frequenti operati da Aristotele proprio con questo ambito particolare. Tra la teoria e la prassi vissuta (*der gelebten Praxis*) non ci sarebbe insomma un distacco (*Abstand*) tale da poter discutere di una vera e propria "applicazione della teoria alla prassi" (*Anwendung von Theorie auf Praxis*)".

Sia in Platone che in Aristotele è assente, perciò, l'idea di una teoria "neutrale", capace, cioè, di porsi in modo oggettivo di fronte a tutti gli interessi dell'applicazione pratica. Essa rimane, nel fondo, sempre "una partecipazione reale, non un fare, ma un patire (*páthos*), cioè l'essere preso e come rapito dalla contemplazione"<sup>74</sup>, come dice in *Verità e*

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, pag. 251.

<sup>74</sup> *Verità e metodo*, op. cit., pag. 273 Qui, in nota, Gadamer rinvia al lavoro di Gerhard Krüger (*Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denken*, Francoforte s. M. 1949) che chiarisce lo sfondo religioso della

*Metodo* Gadamer, rifacendosi proprio allo spirito greco. Tuttavia, secondo Aristotele il procedimento più pertinente è muovere dalla fatticità, non da un concetto matematico di armonia, perché il solo principio adeguato (*oikeia arché*) per discutere del bene pratico (“praktische Gute”) è quello di riferirsi a quell’ambito dell’esperienza (*Erfahrungsbereich*) che è predominante nella pratica<sup>75</sup>. Ma ciò che è da fare (*Das Tunliche*) si sottrae al dominio delle regole tecniche, perché va deciso (*entschließt*) sempre ricorrendo ad una riflessione pratica ragionevole (*vernünftiger praktischer Überlegung*):

Così, ad esempio, la struttura generale dell’*areté*, elaborata da Aristotele, e individuata nella posizione intermedia tra due estremi (*die Mitte zwischen zwei Extremen*), non è una regola applicabile (*anwendbare Regel*). Il senso del suo insegnamento non consiste nell’attenersi (*halten*) all’aureo mezzo (*goldene Mitte*), ma nell’essere coscienti (*bewußt sein*) di ciò che propriamente si fa (*was man eigentlich tut*) quando si compie un’azione giusta (*wenn man das Rechte tut*). Si possono cioè sempre individuare (*erkennen*) degli estremi, sul cui rifiuto esiste un chiaro consenso (*klarer Konsens*), mentre, com’è noto, “Il giusto” in quanto tale non possiede (*besitzt*) nessuna determinatezza dichiarabile (*keine angebbare Bestimmtheit*).<sup>76</sup>

Aristotele ha avuto perciò il merito di approfondire la differenza fondamentale tra la prassi e la *techne*, mostrando come all’uomo che voglia essere buono sia indispensabile non soltanto scegliere i mezzi giusti per raggiungere uno scopo prefissato, ma anche perseguire fini giusti. Questa è la differenza rimarcata da Aristotele nel sesto libro *dell’Etica Nicomachea* tra *phrónimos* e *deinós*, su cui si sofferma ne *L’Idea del Bene* anche Gadamer<sup>77</sup>. Il Bene si incarna, così, soprattutto, in chi si mantiene

---

concezione greca della ragione. Ma il filosofo di Marburgo non approva la contrapposizione tra pensiero antico e moderno, elaborata da Krüger, che fornirebbe un’immagine del pensiero moderno “tutta modellata sull’estremismo disperato di Nietzsche”. Ciò che, infatti, ha di mira la sua ricerca nel prendere ad oggetto di esame l’esperienza dell’arte, in contrapposizione alla soggettivizzazione verificatasi nell’estetica filosofica, non è la soluzione di un particolare problema estetico, quanto piuttosto “una adeguata interpretazione generale del pensiero moderno, il quale contiene in sé molto di più di quanto non voglia riconoscere il moderno concetto di metodo.”, *Ibidem*

<sup>75</sup> *Idea del Bene*, p.252.

<sup>76</sup> *Idea del Bene*, cit., pag. 253; GW7, 219-220

<sup>77</sup> *Ibidem*, pag. 254.

desto, capace di consigliare sé stesso su quando e come agire in vista di un fine autenticamente buono, che eccede l'utile in vista di cui è orientata la produzione che spetta alla *techne*. Per questo già nel saggio del 1930 *Praktisches Wissen*<sup>78</sup> Gadamer aveva definito la *phronesis* come “die Wachsamkeit der Sorge um sich selbst”, la vigilanza nella cura di sé stessi.<sup>79</sup> Questo solo permette all'azione d'essere buona, e non semplicemente tecnicamente “efficace”<sup>80</sup>.

Così, come l'arciere (*Eth. Nic.* 1094 a 23) è utile che fissi un obiettivo cui mirare per mantenere meglio la direzione, soltanto chi si sforza d'avere uno *skopós*<sup>81</sup> può tentare di avvicinarsi a quel Bene che “è un principio che regge tutto l'universo e sulla base del quale l'uomo raggiunge il suo utile proprio non soltanto inserendosi nell'ordine della città, ma nell'ordine della vita e del cosmo”<sup>82</sup>.

Per questo motivo l'indeterminatezza che spetta all'*idea* non può essere pienamente respinta nemmeno da Aristotele.

Ma oltre al terreno condiviso dell'*eidos*, c'è un'altra sostanziale comunanza (*substantielle Gemeinsamkeit*) tra Platone ed Aristotele che Gadamer rimarca, ossia il “rapporto con il divino, a partire dal quale entrambi pensano la natura finita condizionata, limitata dell'uomo (*die endliche, bedingte, eingeschränkte Natur des Menschen*)”<sup>83</sup>.

La prassi non può essere, insomma, subordinata alla teoria. Anche se la razionalità pratica è condizione perché si eserciti e sviluppi la razionalità teoretica, nondimeno essa è una realtà massima:

---

<sup>78</sup> H.Gadamer, *GW* 5, Mohr-Siebeck, Tübingen, 230-249.

<sup>79</sup> Cfr. Riccardo Dottori, *Il concetto di phronesis in Aristotele e l'inizio della filosofia ermeneutica*, in *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, n.3-2008, pp.53.

<sup>80</sup> Com'è noto, Eichmann fu un esecutore che aveva pensato di aggirare il dovere di rispondere in prima persona del suo operato, giustificando questo con il richiamo ad un ordine. L'ordine, dunque, deve essere interno, sorgere per intima consultazione di sé stessi del fine, oltre che dei mezzi, non rimettendosi al comando altrui. Cfr. Arendt, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 2003.

<sup>81</sup> Termine che, senza un riferimento al tiro con l'arco, Gadamer precisa- in nota p.253- compaia anche in Platone, (*Resp* 519 c e *Gorgia* 507 d) per indicare ciò a cui si mira (*stocházesthai*): “Comunque questa origine semantica trapela almeno una volta, e cioè in *Eth.Nic.Z* 1, 1138 b 92, dove però il tendere e l'allentare (*epiteinai kai aniesin*) devono venire riferiti all'arco, e non alle corde.” E rinvia anche al frammento 51 di Eraclito.

<sup>82</sup> Cfr. Riccardo Dottori, *Il concetto di phronesis in Aristotele e l'inizio della filosofia ermeneutica*, cit., pp.53

<sup>83</sup> *Idea del Bene*, pag. 260. *GW* 7, pag.226.



Non si deve perciò assolutizzare la superiorità (*Überordnung*) dell'ideale della vita teoretica rispetto a quello della vita pratico-politica. Infatti, proprio la possibilità di una vita teoretica è per l'uomo, come Aristotele sa altrettanto bene che Platone, una possibilità limitata e condizionata (*beschränkte und bedingte*). L'uomo non può dedicarsi in maniera continua (*anhaltend*) e ininterrotta (*ununterbrochen*) alla contemplazione del pensiero puro, in quanto è appunto di natura composta (*zusammengesetzter Natur*). Ma con ciò, dal punto di vista della filosofia pratica, il rapporto tra i due ideali di vita non è tale da far sì che la felicità piena (*das vollendete Glück*) della vita pratica non sia anche una realtà suprema. È vero che Aristotele la definisce *deutérôs*, essa è cioè il secondo bene migliore. Ma anche questo è un bene migliore, vale a dire una realizzazione dell'eudemonia. (*eine Erfüllung der Eudämonie*)<sup>84</sup>.

All'uomo è costitutivamente negata una *volle Seligkeit der Götter* (la piena beatitudine degli Dei), perché la sua può essere soltanto limitata, temporanea. La felicità del *nous* è, per certi versi, separata (*kechôrisméné*), dice Gadamer, ossia sottratta ad ogni confronto, il che legittima la felicità pratica dell'uomo a non essere considerata di secondo grado, “bensì, precisamente, quanto tocca all'uomo (*das dem Menschen zuteil gewordene*) quando sia in grado di elevarsi (*erheben*) al di sopra di se stesso verso la beatitudine divina della teoria”.<sup>85</sup>

Si mostra così come Gadamer non possa condividere l'idea di un intellettualismo greco quasi ascetico, perché esso, anche in Platone, convive sempre con una determinante attenzione alla naturalità della vita, che scorre parallelamente alla ricerca costante di quella piccola parte nell'uomo che può smarcarlo dall'assimilazione alle piante e agli animali, rivelandone una prossimità con il *divino*. Mentre, però, quest'ultimo si sottrae alla mutevolezza e discontinuità che appartiene al regno umano e, proprio in quest'assenza di turbamento, realizza la sua perfezione, la vita

---

<sup>84</sup> GW7 227

<sup>85</sup> *Idea del Bene*, pag. 260. E dice Gadamer: “Non si leggono le stesse cose, nella *Repubblica* di Platone, a propositi dell'assolvimento del loro compito da parte dei filosofi-re?”

buona dell'uomo, che si sforza di non mancare di nulla, può essere soltanto quella del virtuoso, che ha bisogno della "prospettiva del bene". Se, dunque, Aristotele non ha fondato il problema dell'essere sull'universalità dell'*eidos* ma sui *physei onta* ed ha sottoposto l'insegnamento platonico ad una critica radicale (*radikalen Kritik*), proprio la singolare posizione del bene lo costringe, tuttavia, a restare, in qualche misura, platonico. Anche nello Stagirita, infatti, il bene resta "innanzi" e solo nell'*eubulia* della *phronesis* trova la sua concrezione e determinatezza (*Konkretion und Bestimmung*)<sup>86</sup>.

La metafisica aristotelica tiene presente ciò come il suo tema costante ed in questo consiste la sua specificità rispetto a Platone, concepibile, però, soltanto entro un terreno comune che è, appunto, l'idea del bene<sup>87</sup>. Questo è, infatti, il debito che Platone ed Aristotele dimostrano, come vedremo, nei confronti di Socrate, perché è questi ad avere insegnato a cercare, oltre la sicurezza di chi presume di sapere, ciò che si mantiene stabile, il *tode ti*, riconoscendo nella sua inaccessibilità il segno peculiare della finitezza umana, smarrita da quanti ritengono di potere disporre della verità, come i sofisti e tutti coloro che suppongono d'aver raggiunto delle opinioni definitivamente adeguate, inconfutabili, intorno al *pragma*.

Come sosterrà con chiarezza Gadamer stesso negli anni Novanta, la sua interpretazione dei Greci è dunque tesa a rimarcare profondamente la consapevolezza dei limiti che spettano alla ricerca filosofica, sia che questa si chiami dialettica platonica, sia che assuma il volto della più avanzata concettualizzazione aristotelica:

---

<sup>86</sup> L'espressione tecnica "entelecheia", introdotta da Aristotele, significa che il "tèlos" non è un fine, ma "il singolo ente stesso" nel quale il fine stesso si realizza.

<sup>87</sup> "Essa considera l'essere dell'ente come l'autoconciliazione (*Selbstvermittlung*) dell'ente (*des Seienden*) con la propria essenza (*seinem Was-Sein*), con la propria determinatezza eidetica (*Eidos-Bestimmtheit*). Abbiamo cercato di rendere plausibile l'esigenza di presupporre una tale conciliazione di "essere" e "divenire" se si vuole che la tesi delle idee abbia un generale un senso. L'idea del bene e la difficilmente comprensibile dottrina dell'uno e del due accennano a qualcosa di simile, anche se nei dialoghi platonici ciò ha trovato soltanto un'espressione metaforica (*metaphorischen Ausdruck*): nel gioco del *Parmenide*, nella similitudine del *Filebo* o nel mito del *Timeo*. Nel pensiero di Aristotele l'intenzione platonica viene trasferita nel linguaggio prudente (*vorsichtig*), che cerca a tastoni i concetti filosofici" *Idea del Bene*, pag. 261. Traduzione leggermente modificata rispetto a "l'intenzione platonica trapassa nel linguaggio, cercante a tastoni, dei concetti filosofici." *Ibidem*.

Questo significa che c'è prossimità, affinità, tra un *lógos* che è filosofia, che è verità, e un *lógos* che è solamente suggestivo, e quindi è possibile anche un *lógos* vuoto. Questo è uno dei temi del *Sofista* platonico, ma è chiaro che esso è anche il problema della filosofia per Aristotele. Qui c'è un punto fondamentale della mia interpretazione. Sono convinto che come Platone era consapevole dei limiti della dialettica, così Aristotele lo era dei limiti del *lógos*, e che tutti e due concordavano sul fatto che ciò che conta nel pensare è, alla fine, il suo contenuto, l'essere presente di qualcosa, la fusione dell'intenzionante con l'intenzionato, il *nous*.<sup>88</sup>

Per concludere, possiamo dire che, sia in Platone che in Aristotele, l'idea del bene non sia un'idea astratta, ma l'espressione di quel desiderio di cura *per l'intero*, che è anche desiderio di *protezione da parte dell'intero*, che ogni essere umano interiorizza per preservare la sua natura dalla "caduta nell'abisso", se vogliamo parlare in termini heideggeriani, o, più semplicemente, per conservare quell'equilibrio così misterioso che concerne la natura dell'"animale non ancora stabilizzato"<sup>89</sup>. Tuttavia, essa resta, pur sempre, un'idea che non mette definitivamente in salvo, perché la prassi umana rimane esposta all'imprevedibilità, a quell'*apeiron* che non può mai essere del tutto estinto. Essa può, perciò, limitarsi ad orientare, contro il disordine sofistico, chi sia in cerca di unità e corrispondenza tra la totalità del cosmo e l'armonia del singolo. Per questo, richiamandosi al *Fedro*, Gadamer può dire che

È stata una felice idea quella di chiamare la *phronesis* la virtù dialettica.<sup>90</sup>

Il dialettico, infatti, "non possiede una tecnica superiore da usare per avere ragione; ma cerca una presa di coscienza reale. Egli, quindi, non possiede una tecnica da usare a volontà. La dialettica non è tanto una *techne*, un potere e un sapere, quanto un essere, un «atteggiamento» (*exis* nel senso aristotelico), che caratterizza il vero filosofo rispetto al

---

<sup>88</sup>H.G.Gadamer, *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, op.cit., pag.47

<sup>89</sup>F.Nietzsche, *Jenseits von Gut und B. Vorspeile einer Philosophie der Zukunft* (1886), tr.it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, 1972, vol.VI, 2, paragrafo 62, p.68.

<sup>90</sup>H.G.Gadamer, *L'idea del bene*, cit.pag.179.

sofista”<sup>91</sup>. La “migliore illustrazione di questo principio” si trova per Gadamer nella “fermezza (*Unbeirrbarkeit*) con cui, secondo la descrizione platonica, Socrate vive la propria vita, fino all’estrema tentazione, rappresentata dall’offerta possibilità della fuga, di cui parla il *Critone*”<sup>92</sup>. L’*Unbeirrbarkeit*, tradotto da Moretto giustamente come fermezza, è perciò imperturbabilità, in cui c’è traccia di opposizione netta a quel verbo “beirren” che, in tedesco, significa “confondere, fuorviare”. In questo senso, Socrate è l’esempio del vero filosofo che non cede ad alcuna seduzione sofistica e procede fermo ed ostinato, perseguendo il Bene, ed è l’esempio che, in modi diversi, rivive sia in Platone che in Aristotele.

## 2) Platone risocratizzato?

Vale forse la pena di ribadire che l’analisi del legame che Gadamer intrattiene con il pensiero platonico, soprattutto sulla scorta del *Filebo*, qui serve principalmente per dare prova che ci sia un’ontologia che il filosofo tedesco eredita da Platone e che risulta essere priva di un tratto “metafisico”, perché viene concepita, per riprendere un’efficace formula di Danani, come una “trascendenza senza separazione”<sup>93</sup>. Ma, oltre a questo, è stato finora importante rimarcare il modo peculiare con cui Gadamer riesce a leggere l’unità del mondo greco, cercando l’elemento comune che non mortifichi l’individuale, così da mettere in evidenza la possibilità che ci siano sempre dei tratti che uniscono, caratteristica che per l’ermeneutica gadameriana diventa centrale. Tre sono i punti

---

<sup>91</sup> *Ibidem*, pag. 175. Essa, come scrive più avanti, non è “fondata soltanto *logou*, ma anche *ergou*, se si riesce a rimanere fedeli a ciò che è giusto.” *Ibidem*, pag.212.

<sup>92</sup> *Ibidem*, pag. 212. Così come dall’intero lungo colloquio di congedo con gli amici, riferito dal *Fedone*” *Ibidem*.

<sup>93</sup> Cfr.C.Danani, la quale, commentando la metafora della vita-bevanda offerta da Platone nel *Filebo*, dice: “Viene quindi negata una esistenza separata dalle idee, perché a monte viene esclusa una separatezza dei due primi principi. Si può parlare, invece, se possiamo usare un’espressione cui Gadamer non fa ricorso, di una *trascendenza senza separazione*.” C.Danani, *L’amicizia degli antichi*, pag. 80.

fondamentali, emersi già nell'*Etica dialettica* ed approfonditi nell'*Idea del Bene*, che consentono a Gadamer di leggere Platone ed Aristotele in continuità tra di loro, a partire dalla comune origine della ricerca socratica nel dialogo:

- 1) il contenersi in vista di un giusto mezzo (*metrion*), che mostrerebbe come la dialettica platonica anticipi già l'etica della *mesotes* aristotelica;
- 2) l'assenza di sistematicità che caratterizza tanto la dialettica platonica, quanto la filosofia pratica aristotelica, distinguendole, così, tanto dal sapere tecnico, quanto da quello epistemico;
- 3) la ricerca, malgrado questo, di un rigore, in quell'inestricabile intreccio tra teoria e prassi che rimane consapevole della finitezza umana.

Tutti e tre questi tratti, in realtà, indicano nella stessa direzione, ossia verso quell'apertura costitutiva del pensiero filosofico greco all'alterità, il cui eccesso è necessario respingere, proprio per non smarrire "l'idea del bene" e, così, la possibilità di distinguersi dal "sapere apparente"<sup>94</sup> della sofistica. Come ha scritto, infatti, Gadamer:

Nel secolo della sofistica, la cultura greca doveva fare l'inquietante esperienza che nel discorso tutto si lascia confondere e che persino la matematica può venire screditata dalle fanfaronate sofistiche. I dialoghi platonici sono pieni di frecciate satiriche contro la marea montante di chiacchiere che, nel segno della nuova arte del discorso e dell'argomentazione, ubriacava la gioventù<sup>95</sup>.

La somiglianza con il sofista è, perciò, il pericolo sempre in agguato per il filosofo perchè, come dice Gadamer, essi "si assomigliano come due gocce d'acqua. Distinguerli, distinguersi dal disordine sofistico in se stesso,

---

<sup>94</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 2, 1004 b 19- 25

<sup>95</sup> H.G.Gadamer, *Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.- hist, Klasse, Universitätsverlag Carl Winter, Heidelberg 1964; tr.it. H.G.Gadamer, *Dialettica e sofistica nella settima lettera di Platone*, in *Studi Platonic* 1, op.cit., 239-268; pp.259-260

questa è la continua tensione in cui, dai tempi di Platone, si trova immerso lo sforzo del filosofare"<sup>96</sup>.

Come ha detto Pierre Hadot, quindi, la *praxis* teoretica consiste certamente “nel non scegliere altro fine che la conoscenza,[...] senza perseguire altro interesse particolare ed egoistico che risulterebbe estraneo alla conoscenza. Si tratta di un’etica del disinteressamento e dell’obiettività”.<sup>97</sup> E nel caso di Platone ed Aristotele emerge chiaramente come questa gratuità del filosofare miri profondamente a poter *esibire la prova* della conoscenza nella vita stessa, mostrando che il solo confine che possa essere tracciato tra filosofo e sofista rimane la *prohairesis tou biou*.<sup>98</sup> Questa è in fondo l’unica garanzia del non aver perso di vista (nel senso di *Ausblick*) il bene. Ed in questo sono profondamente debitori a Socrate. Gadamer ricorderà, infatti, che:

“Questa figura del Socrate morente rappresenta, come ha detto bene Nietzsche, il nuovo ideale, al quale, invece che al più antico ideale eroico di un Achille, ha finito per dedicarsi la più nobile gioventù greca”<sup>99</sup>

Se il Bene sfugge di fatto a tutte le ipotesi che cerchino di delimitarlo in una definizione esaustiva, l’ignoranza socratica, giudicata empia e

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, p.268.

<sup>97</sup> Pierre Hadot, *Che cos’è la filosofia antica?* Einaudi 2010, pag.80

<sup>98</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 2, 1004 b 19- 25

<sup>99</sup> H.G.Gadamer, *Le prove dell’immortalità nel Fedone di Platone*, in *Studi platonici 2*, pag. 74. Sulla potenza “sovversiva” anche da un punto di vista politico di Socrate si vedano le belle pagine di Adriana Cavarero, *Dialettica e politica in Platone*, CEDAM, Padova 1976: “proprio perché la confutazione si rivolge concretamente all’uomo intero, in quanto cittadino, in quanto soldato, in quanto individuo insomma che agendo determina se stesso coinvolgendo gli altri, e proprio perché domanda dei valori che guidano le scelte dell’uomo intero, essa si cimenta con ogni opinione che pretenda di cristallizzare tali valori, senza escludere i dogmi della tradizione o le idee della classe dominante. Essa è poi tanto più pericolosa in quanto non si rivolge ad una assemblea o ad un gruppo, all’interno del quale il singolo può sentirsi anche non direttamente coinvolto e può demandare ad altri il compito di difendere le opinioni in cui crede, ma si rivolge ad un solo individuo per volta ( «Delle mie affermazioni io non so produrre che un solo testimonio e precisamente quello con il quale discuto..uno solo io so fare votare! Con molti impossibile è il dialogo», *Gorg.* 474 a-b). La confutazione costringe così il singolo responsabilmente ad assistere allo svelamento dell’illusorietà delle opinioni che credeva certe, costringe lui e non altri a rispondere delle proprie scelte, accompagnando tale esercizio critico alla consapevolezza nei due dialoganti che esso è per l’uomo la ricerca della vita migliore, ossia è la realizzazione della propria umanità. Il potere politico che voglia conservare se stesso, necessariamente non può che mettere a morte il fautore della confutazione (Socrate, sempre nel *Gorgia*, 521 d: Credo di aver posto mano, insieme a pochi Ateniesi, per non dire di essere il solo, sulla vera arte politica, e di essere il solo oggi a metterla in pratica”). Infatti, accettando che si eserciti liberamente nei suoi confronti la confutazione (e che la si eserciti dal basso, nelle piazze e sui mercati, non è meno pericoloso; senza contare che Socrate non rifiuta gli interlocutori qualificamente politici, come ad esempio *Crizia*), esso accetta anche la possibilità di essere mostrato, oltre che nella sua dogmaticità, anche nella sua rispondenza non al bene per l’uomo ma all’arbitrio dettato dall’interesse di uno o di pochi”. Adriana Cavarero, *Dialettica e politica in Platone*, CEDAM, Padova 1976, pp.32-33

sovversiva, non poteva che presentarsi come monito nel proseguire instancabilmente la ricerca *meta logou* del Bene.

Ma c'è un altro punto essenziale, che Gadamer chiarisce benissimo nel saggio *Amicus Plato magis amica veritas*<sup>100</sup> del 1968, su cui occorre soffermarci per avere un'idea sufficientemente chiara di cosa intenda Gadamer alludendo ad un terreno comune condiviso da Platone ed Aristotele, a partire da Socrate: la conversione ai *logoi* (*Wendung zu den Logoi*)<sup>101</sup>. Questa è “individuabile letterariamente” nel *Fedone* platonico, dove si attua quel distacco radicale (*grundsätzliche Abkehr*) dai metodi non riflessi (*unreflektierten*) di esplorazione e spiegazione della natura, che Platone fa compiere a Socrate in quel dialogo, e su cui concordavano i Presocratici:

Il Socrate platonico racconta come, di fronte al fallimento dei propri tentativi di comprendere gli antichi, egli intraprendesse una seconda navigazione (*zweitbeste Fahrt*), nella quale, invece di voler osservare (*beobachten*) il sole nel suo pieno fulgore (*in dem unmittelbarem Aufschauen*), il che non avrebbe avuto altra conseguenza che l'accecamento (*Blendung*) ed il mal di occhi, avrebbe cercato di indagare la verità attraverso il riflesso (*Spiegelung*) dei *logoi*.<sup>102</sup>

Questo è, come commenta Gadamer in modo lapidario, “un passo molto ironico”, la cui ironia va, però, presa molto sul serio<sup>103</sup>. Infatti è solo la ricerca (*Erforschung*) dell'ente nei *logoi* ad offrire “l'accesso (*Zugang*) alla verità dell'ente in questione”<sup>104</sup>. Essa serve, infatti, alla scoperta (*Aufdeckung*) del vero ordine (*Ordnung*) del cosmo e costituisce il

---

<sup>100</sup> H.G.Gadamer, *Amicus Plato magis amica veritas*, in Id., *Studi platonici*, 1 vol., pp.269-292.

<sup>101</sup> *Amicus Plato magis amica veritas*, pag. 274, GW6, 74. La *Wendung zur Sprache* in Platone è, come Gadamer scrive in *Zur platonischen “Erkenntnistheorie”*, 1988, in GW7, p.335, una svolta epocale nell'intero pensiero platonico. Danani rimarca la “linguisticità del pensare” che Gadamer reperisce in tal modo in Platone, sottolineando come “la platonica fuga nei *logoi* attesta insomma quell'unità di linguaggio e pensiero, quella linguisticità del pensare che era patrimonio della mentalità greca e che ora è sostenuta anche dall'ermeneutica filosofica”, C.Danani, *Amicizia degli antichi*, cit., p.57.

<sup>102</sup> *Ibidem*, pag. 275.

<sup>103</sup> Cfr. capitolo sull'ironia di Paul Friedländer, in Id., *Platone*, cit., pp.163-180.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

“grande compito (*große Aufgabe*)”, che sostiene la tradizione del pensiero greco primitivo, rappresentata in maniera mitica nel *Timeo*.

Che il ricercare-nei-logoi (*In-den-Logoi-Suchen*) non potesse essere una seconda navigazione, ma piuttosto il vero cammino della conoscenza (*die wahre Weg der Erkenntnis*) viene qui detto senza esitazioni da Platone, e su questo punto Aristotele è un platonico.<sup>105</sup>

Aristotele, infatti, per interrogare l'essere dell'ente prende le mosse dall'analisi del “nostro modo di parlare” (*Redeweise*), non certo per introdurre “un regolamento linguistico” (*Sprachregelung*), ma perché è nel linguaggio che Aristotele cerca di cogliere le prospettive di pensiero (*gedanklichen Hinsichten zu erfassen*) in esso implicite, per poterle condurre ad una spiegazione comprensibile.

Ora, è fin troppo facile scovare i legami tra il Gadamer ed il mondo greco<sup>106</sup>. Si può vedere infatti, come già nell'analisi condotta fino a questo punto, l'elenco di aspetti recuperati in ambito greco, specie platonico, che diventeranno fondamentali per l'ermeneutica gadameriana, sarebbe molto lungo. Sono infatti già distinguibili i tratti della *linguisticità*, come orizzonte entro cui la comunità pare sorgere senza che si dia un'origine raggiungibile dal pensiero, dal momento che ci si trova immessi nel dialogo, dove non c'è una prima parola né un'ultima; della *specularità* nel gioco dialettico che rinvia oltre se stesso; della tensione per una *giusta misura*, verso un ordine unitario ed armonico, che implica un'adesione a quell'idea del Bene che non faccia mai sprofondare nel nulla. C'è poi il legame fortissimo tra teoria e prassi; il ruolo centrale della *phrónesis*, quale tipo di ragionevolezza che si accompagna al piacere quando si

---

<sup>105</sup> *Ibidem*. “Ciò è divenuto acquisizione comune per merito della più recente ricerca, nella quale noi tutti siamo debitori di impulsi decisivi alla potenza della visione fenomenologica (*Anschauungskraft*) di Heidegger, per cui oggi giudichiamo come perfettamente dilettesco che si contrappongano tra loro l'idealista Platone e il realista Aristotele e, quindi, si applichino, e non soltanto in questo campo, categorie gnoseologiche divenute sospette”

<sup>106</sup> Se tutta la filosofia è, come ha scritto Whitehead, una nota a piè di pagina di Platone, l'ermeneutica gadameriana è, sicuramente, una delle prime note. Come potere mortificare, perciò il potenziale estremo per ogni pensante che costituiscono i Greci, ipotizzando che la logica di dominio occidentale sia, in qualche modo, l'inevitabile conseguenza del pensiero platonico, incapace di pensare l'essere?



contempla il bello (*Filebo*) ma è, soprattutto, alla radice della vita buona per cogliere il *kairós*, il *prepon* senza rifarsi ad un modello tecnico che non si adatta all'imponderabilità della prassi; il legame tra *lógos* ed *ethos* che anticipa già lo spirito oggettivo hegeliano; la necessità di indagare a partire da un terreno comune per marcare le differenze; l'accordo, dunque, come *primum* che precede sempre ogni discorso, perché ci troviamo situati nella lingua e, nel rivolgerci all'altro, condividiamo un terreno comune che è molto più forte di quanto saremmo capaci di ammettere a noi stessi; il ruolo della confutazione socratica che si traduce nell'antidogmatismo dell'ermeneutica gadameriana; l'effetto trasformativo, che anticipa già la "trasmutazione in forma" procurato dall'incontro con l'alterità (come nel caso di Protarco, cambiato profondamente dalle parole di Socrate); il legame vitale della dialettica con la retorica; lo smorzamento della soggettività che si realizza nella prassi dialogica; il rapporto, dunque, decisivo per Platone, quanto per Gadamer, tra verità e comunità; l'idea del *nous*, l'attimo della comprensione, che deve poi sforzarsi di maturare nel *Lógos* e tanto, tanto altro.

Così c'è già stato chi ha messo in rilievo l'aspetto "dialogico" del Platone gadameriano per elevarlo a cuore dell'ermeneutica stessa<sup>107</sup>, chi ha

---

<sup>107</sup> Pierre Fruchon, *Herméneutique, langage et ontologie: un discernement du platonisme chez H.G.Gadamer*, in "Archives de Philosophie", 36 (1973), pp. 529-68; 27 (1974), pp.223-42, pp. 353-375, pp. 533-571; Id., *L'Herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Cerf, Paris 1994; Francis J.Ambrosio, *Gadamer, Plato, and the Discipline of Dialogue*, in "International Philosophical Quarterly", 27 (1986), pp.17-32; Jean Grondin, *Gadamer's sokratische Destruktion der griechischen Philosophie*, in Id., *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, pp. 54-70; Donatella Di Cesare, *Zwischen Onoma und Logos: Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache*, in Günter Figal, Jean Grondin, Dennis J.Schmidt (cur.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hunderten*, Mohr, Tübingen 2000, pp. 107-128. Christopher Smith, *H.G.Gadamer's Heideggerian Interpretation of Platon*, in "Journal of the British Society for Phenomenology", 12 [1981], pp. 211-39; *Plato as Impulse and Obstacle in Gadamer's Development of a Hermeneutical Theory*, in Hugh J.Silverman [cur.], *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge, New York, 1991, pp. 23-41; Cfr. anche C.Smith, *Hermeneutics and Human Finitude: Toward a Theory of Ethical Understanding*, Fordham University Press, New York, 1991).

C'è poi la monografia di R.Sullivan sugli studi filologici di Gadamer dal 1927 al 1942 (*Political Hermeneutics: The Political Thinking of Hans-Georg Gadamer*, Pennsylvania State University Press, University Park/Londino 1989) e poi Fred Dallmayr, *Hermeneutics and Justice*, in Kathleen Wright (cur.), *Festival of Interpretation: Essays on Gadamer's Work*, SUNY Press, Albany (NY), 1990, pp.90-110; Dennis H.Schmitt, *Poetry and the Political: Gadamer, Plato, and Heidegger on the Politics of Language*, ivi, pp.209-228. Il lavoro che espone un'interpretazione generale di Renaud, *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1999). Quelle concentrate sulla tensione tra filosofia e poesia, o, meglio sulla concezione platonica di logos come dialogo e la concezione originaria del logos come poesia bella quindi di Holger Schmid, *Hermeneutik und Kritik: Stufen des Platonismus*, in Mirko Wischke e Michael Hofer (cur), *Gadamer verstehen/ Understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp.101-119; l'articolo di F.J.Gonzalez sull'immagine di Socrate da Gadamer ad Heidegger, *The Socratic Hermeneutics of Heidegger and*

criticato proprio questa lettura perché incapace di restituire il *vero* Platone<sup>108</sup>. Malgrado sia stato ritenuto a lungo un aristotelico, Gadamer, come ricorda Renaud, fa parte originariamente, infatti, di quella “scuola platonica di Marburgo” -che conta al suo interno anche “Walter Bröcker, Jacob Klein, Gerhard Krüger, Leo Strauss, Wilhelm Szilasi e Georg Picht- che proporrà “con e contro Heidegger, visto allora come una specie di *Aristoteles redivivus* [...] un ritorno a Platone.<sup>109</sup> La loro riabilitazione di questo filosofo rappresenterà l’occasione, in particolare nel caso di Gadamer, per distaccarsi da Heidegger e dalla concezione della tradizione e della filosofia greca nel suo insieme da questi sostenuta.”<sup>110</sup>

Come cercherò di spiegare, concordo in buona parte con questa tesi e con le argomentazioni che Renaud reca a sostegno di essa, senza però sottolineare, come ci si aspetterebbe, in modo adeguato la dipendenza gadameriana dalla lettura di Platone effettuata da Friedländer.

Prima di interrogare la forte connessione sviluppata da Gadamer con quest’ultimo, occorre tornare a quella “costante sfida” che, come è stato

Gadamer, in Sara Ahbel-Rappe e Rachana Kamtekar (cur.), *A Companion Socrates*, Blackwekk, Malden (M.A.)/Oxford 2006, pp.426-441.

Cfr. anche G.Sansonetti in *Gli “studi platonici” di Gadamer*, in “Studi Urbinati”60, (1987), pp.41-77; rist. in Id., *Il pensiero di Gadamer*, Morcelliana, Brescia 1988, pp.39-74), mentre lo studio di Agustín Domingo Moratalla sottolinea l’importanza, spesso trascurata, della filologia classica nella formazione della teoria ermeneutica (*Ontología hermenéutica y reflexión filológica: el acceso a la filosofía de H.G.Gadamer*, in “Pensamiento”, 186 (1991), pp.195-217). Günter Figal mette in luce l’approccio gadameriano alla filosofia greca, specie ad Aristotele, in un’originale interpretazione del 1992, *Die praktische Vernunft des guten Lebens an die Freiheit des Verstehens: Die hermeneutische Fassung der Idee des Guten im Anschluss an Hans-Georg Gadamer*, in “Antike und Abendland”, 38 (1992), pp. 67-81.

<sup>108</sup> Nicholas P.White conduce un’analisi che obietta la lettura dialettica e non dogmatica di Platone operata da Gadamer, in *Observations and Questions about Hans Georg Gadamer’s Interpretation of Plato*, in Charles L.Griswold Jr.[cur.], *Platonic Writings, Platonic Readings*, Routledge, London 1988, pp. 247-257 [rist. Pennsylvania State University Press, University Park 2002]; per la risposta di Gadamer, vedi Id., *Zur platonischen “Erkenntnistheorie”* [1988], in Id., *GW7*, cit., pp.328-337).

<sup>109</sup> Renaud riassume la vasta letteratura di riferimento a pag. 593: Cfr.G.Cambiano, *Il ritorno degli antichi*, Laterza, Roma-Bari, 1988; Enrico Berti, *Strategie di interpretazione dei filosofi antichi Platone e Aristotele*, in “Elenchos”, 11 (1989), pp.289-315; Id., *La philosophie pratique d’Aristote et sa “réhabilitation” récente*, in “Revue de métaphysique et de morale”; 95 (1990), pp.249-266; Barbara Cassin (cur.), *Nos Grecs et leurs modernes: Les stratégies contemporaines d’appropriation de l’Antiquité*, Seuil, Paris 1992; Monique Dixsaut (cr.), *Contre Platon I. Le platonisme dévoilé*, Vrin, Paris, 1993; Ead. (cur.), *Contre Platon II. Le platonisme renversé*, Vrin, Paris 1995; Ada Neschke (cur.), *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, Éditions de l’Institut supérieur de philosophie (coll.Bibliothèque philosophique de Louvain, n.48) Louvain- la -Neuve e Paris 1997; Catherine Collobert (cur.), *L’avenir de la philosophie est-il-grec?*, Fides, Montréal 2002; Mario Vegetti, *Perché la storia della filosofia antica è diventata noiosa?*, in Valeria Ando e Andrea Cozzo (cur.), *Pensare all’antica: A chi servono i filosofi?*, Carocci, Roma 2002. pp. 13-21; Livio Rosetti (cur.), *Greek Philosophy in the New Millenium. Essays in Honour of Thomas M.Robinson*,Academia Verlag, Sankt Augustin 2004. Ma si veda anche F.Trabattoni, *Attualità di Platone.Studi sui rapporti tra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*, Vita e Pensiero, Milano 2009.

<sup>110</sup> F.Renaud, *Il Platone socratico di Gadamer*, cit. pag.593.

già messo in rilievo, rappresentò per il pensiero di Gadamer l'interpretazione heideggeriana di Platone, e che lo avrebbe condotto ad elaborare quell'ermeneutica filosofica ai più nota in *Verità e Metodo*.

Come ammette lo stesso Renaud, insieme a Le Moli<sup>111</sup>, in realtà durante gli anni '20, e dunque nel seminario sul *Sofista*<sup>112</sup> ed in quello sul *Teeteto*<sup>113</sup>, Heidegger non ha ancora maturato una posizione polemica come sarà dopo il 1930. Sono, anzi, proprio le lezioni heideggeriane ad ispirare certamente in modo positivo Gadamer. Nel primo, Heidegger tratta, infatti, i concetti fondamentali di *arithmos*, *chôrismos* e *methexis*, che, come abbiamo visto, risultano centrali, tanto nell'*Etica dialettica* quanto ne *L'idea di Bene*. E nei *Grundprobleme der Phänomenologie*<sup>114</sup> Heidegger indica Platone come scopritore dell'a priori (*der Entdecker des Apriori*) citando il *Fedro* (249 b 5- c 6) ed il *Fedone* (72 e 5) in riferimento all'*anamnesi*, che, come si vedrà più avanti, è uno dei principali nodi concettuali intorno ai quali, paradossalmente, si attuerà il distacco da parte di Gadamer dall'interpretazione heideggeriana di Platone.<sup>115</sup>

---

<sup>111</sup> Le Moli ha mostrato che "L'interpretazione globale della metafisica alla luce dell'*idéa*" abbia finito con il depotenziare le "importanti novità interpretative che avevano permesso, nei corsi fino al 1931/32, di recepire i fondamenti «vitali» che strutturavano la concezione platonica dell'essere.

Intorno alla fine degli anni '30, per Heidegger la dottrina di Platone «sembrerebbe rappresentare un modello di pensiero che si muove all'interno dell'ambito cui essere ed ente sono originariamente «distinti» e contemporaneamente una riflessione che non riesce a pensare la provenienza essenziale della «distinzione» stessa. Essa costituirebbe pertanto la prima ed originaria formulazione della *Seinsfrage*, cioè il riconoscimento del «problema» interno alla distinzione tra essere ed ente («a partire da che cosa l'essere si dà come distinto dall'ente nel gergo teso del pensiero?») e nel contempo il suo altrettanto originario «misconoscimento.»», A. Le Moli, *Heidegger e Platone*, op.cit., pp.143-144. La filosofia platonica è perciò "l'archetipo di una riflessione che opera all'interno della distinzione tra essere ed ente senza però riuscire a porsi *al di qua* dell'ambito da questa istituito e puntare l'attenzione *sulla* distinzione in quanto tale", A. Le Moli, *Heidegger e Platone*, op.cit., p.144.

<sup>112</sup> M.H. *Gesamtausgabe* 19, a cura di Ingeborg Schlüßer, Klostermann, Frankfurt a.M. 1992. Qui c'è un passaggio chiave per comprendere quanto influente sia stato questo Heidegger per Gadamer: "La filosofia è posta davanti al compito di riuscire da un lato ad afferrare positivamente le cose e di condurre al tempo stesso la lotta contro la chiacchiera. Entrambe le tendenze corrispondono agli impulsi autentici del lavoro spirituale di Socrate, Platone e Aristotele. La loro battaglia contro la retorica e la sofistica ne è la testimonianza. La trasparenza della filosofia greca non risulta dunque dalla cosiddetta serenità dell'Esserci greco, come se esso fosse stato concesso ai Greci nel sonno. Se si considera in maniera più precisa il loro lavoro, si vede bene che quell'impegno fu per loro necessario per pervenire all'essere stesso e precisamente nell'aprirsi un cammino attraverso la chiacchiera. Questo però non vuol dire che noi dobbiamo aspettarci di pervenire alle cose in maniera meno dispendiosa, dal momento che grava su di noi il peso di una tradizione ricca e complessa" p.16

<sup>113</sup> Id. *Gesamtausgabe* 34, a cura di Hermann Mörchen, sec.ed.riv.1997, Klostermann, Frankfurt a.M.1988) per cui si rimanda a A. Le Moli, *Heidegger e Platone*, cit., pp.102-117.

<sup>114</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe* 4, a cura di Friedrich-Wilhelm von Hermann, Klostermann, Frankfurt a.M.1975, pp. 463-467

<sup>115</sup> Tuttavia- come scrive Renaud- Heidegger "parla anche di Platone, citando Kant, come di un «esaltato» ("Schärmer", *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit. p. 368)! In altre parole, Heidegger riconosce la prossimità al proprio pensiero, ma non la esamina più dettagliatamente e la sua ultima parola è quella di un rifiuto". F. Renaud, *Il Platone socratico di Gadamer*, cit., p. 594. Cfr. F.J. Gonzalez, *On the Way to Sophia: Heidegger on Plato's Dialectic, Ethics, and Sophist*, in "Research in Phenomenology", 27 (1997), pp.16-60.

Ma è soprattutto alle “interpretazioni fenomenologiche di Aristotele” condotte tra il 1921 ed il 1923 che bisogna guardare per scorgere il legame evidente che Gadamer matura con il Platone di Heidegger. Come spiega Le Moli, qui Heidegger si era infatti soffermato sulla comprensione del modo in cui i Greci riescano a reperire nello *Zusammenhäng* tra *eidōs* e *lógos* “la condizione di possibilità di accesso (*Zugang*) ad un «mondo» che per definizione istituisce in qualche modo «da se stesso» le condizioni della sua accessibilità, ovvero che [...]si «manifesta»”<sup>116</sup>:

Le tappe della ricostruzione di questa *Grundstruktur* sono particolarmente significative, perché contengono una lettura in parallelo, da parte di Heidegger, del pensiero di Platone e di quello di Aristotele nella quale sembra non esserci più alcuna effettiva contraddizione nel modo in cui i due filosofi si accostano alle tematiche fondamentali dell’ontologia, bensì la possibilità dell’individuazione di un *filo diretto* (*Leitfaden*) che lega la riflessione platonica a quella aristotelica in un senso tuttavia ben diverso da quello per cui, nella storiografia filosofica di fine ‘800 il passaggio tra i due autori veniva letto in un’ottica di evoluzione (*Entwicklung*) del pensiero greco in generale. La scoperta di questo senso “inedito” del *Leitfaden* che porta da Platone a Aristotele costituisce un primo importante risultato dell’interpretazione heideggeriana, fino a questo momento ancora parziale, dei *Dialoghi*. Tramite l’identificazione di questo percorso comune ai due autori, diventa infatti possibile leggere i dialoghi dialettici di Platone in diretta connessione con quei punti del *corpus aristotelicum* che Heidegger ritiene centrali per la comprensione dei fondamenti filosofici dello Stagirita: i primi libri della *Metafisica*, il secondo libro della *Fisica* ed il sesto dell’*Etica Nicomachea*<sup>117</sup>

L’intenzione gadameriana di ricercare un *Leitfaden* - che in Gadamer diventa “l’idea del bene”<sup>118</sup> - anima sia lo scritto d’abilitazione, sia quello

---

<sup>116</sup> Cfr. A. Le Moli, *Heidegger e Platone*, pp. 74-75.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 75. Cfr. anche il capitolo “Heidegger e la teoria platonica delle Idee” in Id., *Novecento platonico*, cit., pp. 11-31

<sup>118</sup> Questa, infatti, secondo Trabattoni, verrebbe considerata da Gadamer, sulla scia di Heidegger, sia come la causa dell’intelligibilità del reale (in questo aspetto come la luce), sia come un’espressione della finalità, o di ciò che Heidegger chiama *worumwillen*, “ciò in vista di cui”. È precisamente in questo senso che l’etica, che è collegata alla finalità, e la dialettica, che è legata all’essere e all’intelligibilità, possono essere viste come identiche. Cfr. Franco Trabattoni, *Dialettica, ontologia ed etica nel Filebo. L’interpretazione di Hans Georg Gadamer*, in

del '78, ha, perciò, certamente una matrice nei lavori interpretativi che Heidegger conduceva quando il giovane Gadamer scopriva, come è stato abbondantemente sottolineato, nella fenomenologia indicata dal maestro la via d'uscita dal neokantismo. L'inaccettabilità della lettura neokantiana dell'idea platonica in chiave logica, costringeva Heidegger a rimarcare la natura fattiva, radicata nell'esistenza, dell'*eidōs*. E questo era anche il principale obiettivo dei due testi gadameriani presi maggiormente in considerazione finora.

Ma c'è di più. Come ha mostrato Le Moli<sup>119</sup>, Heidegger intende radicalizzare la spinta fenomenologica husserliana che, focalizzando l'attenzione sull'"automanifestazione" dell'*eidōs* è riuscita a svincolarsi dall'accezione logica neokantiana, che vedrebbe l'idea come una semplice funzione della coscienza. Heidegger, però, non si accontenta della lettura di Husserl e cerca di risalire alle spalle della stessa "automanifestazione" dell'idea, per mostrare come "*il nesso relazionale*" tra *eidōs* e *lógos*" non possa risolversi nei meccanismi intenzionali, ma vada concepito in modo ancora più originario<sup>120</sup>:

Il riconoscimento della medesima struttura intenzionale che governa tanto la funzionalità del *lógos* quanto quella dell'*eidōs* conduce pertanto a ripensare il fenomeno stesso dell'intenzionalità alla luce di una dimensione originaria di relazionalità che non può più essere interamente riconducibile ai meccanismi di

---

Christopher Gill- François Renaud (Eds.) *Hermeneutic Philosophy and Plato. Gadamer's response to the Philebus*, op.cit., pp.65-77 e F.Trabattoni, *Attualità di Platone. Studi sui rapporti tra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*, Vita e Pensiero, Milano 2009.

<sup>119</sup> Le Moli, *Heidegger e Platone*, cit., pag. 87.

<sup>120</sup> "La coscienza funziona, come peraltro riconosciuto da Husserl, «in base» al nesso relazionale. Ciò equivale a dire, per Heidegger: *sul fondamento* di questo. È quindi possibile che il ruolo «fondante» della relazionalità (intenzionalità) rispetto alla coscienza testimoni l'appartenenza stessa della coscienza ad un ambito di riferimento al cui interno essa non risulti più l'ultimo-non-riducibile cui approda l'indagine fenomenologica. È cioè possibile mostrare (fenomenologicamente) come il movimento stesso della "coscienza", cioè quello degli «atti» direzionati che hanno luogo al suo interno, sia il "prodotto" di un "movimento fondamentale" (*Grundbewegung*) più originario che ha nel «riferirsi-a», vale a dire nella «relazione», la sua caratteristica essenziale. Il problema è allora quello di capire a che livello debba essere collocato questo «movimento originario» se esso, come fondamento e presupposto di ogni possibile *intentio*, non può risolversi interamente nel ««moto» direzionato degli «atti di coscienza».", A. Le Moli, *Ibidem*, p. 88. L'autore suggerisce in nota di confrontare la lezione del semestre estivo del 1925 in cui Heidegger, infatti, scrive: «Cosa significa qui "atto"? Non qualcosa come attività, processo o una qualunque forza, ma il significato del termine atto è unicamente quello di relazione intenzionale», M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, Marburger Vorlesung, SS 1925, . HGA XX, Klostermann, Frankfurt am Main, 1979, hrsf. P.Jäger; ed.it. Id., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di R.Cristin e A.Marini, Il Melangolo, Genova, 1991 pag. 47].

funzionamento di una “coscienza”, attuando in questo modo una rottura decisa tanto nei confronti del neokantismo quanto della fenomenologia husserliana<sup>121</sup>

Questa dimensione più originaria dell’idea, in cui si situa profondamente la *relazionalità*, per Gadamer rimane la struttura dialogica del linguaggio, sulla quale è impossibile fondare alcuna metafisica della soggettività.

Si può pertanto dire che ciò che Gadamer “urbanizza” davvero sia proprio quell’intuizione che Heidegger aveva avuto, ma aveva poi abbandonato per inseguire più radicalmente la *Seinsfrage*, e che, quindi, nella formula habermasiana sia da leggere sostanzialmente una fedeltà alla provincia heideggeriana degli anni ’20. Ad oscurare questo legame profondissimo hanno contribuito soprattutto le dichiarazioni di presa di distanza da Heidegger, che Gadamer effettua parlando di “autentica deviazione” (*echten Abweichung*) nell’*Autocritica* del 1985<sup>122</sup>. Il disaccordo, su cui non sarà possibile effettuare alcuna opera di mediazione che riconduca ad un’intesa, con la tesi heideggeriana è, perciò, evidente. Questo dovrebbe a mio avviso invitare a comprendere come il terreno, pertanto, fosse *comune*. Si finisce, invece, spesso con il non rimarcare che Gadamer abbia deviato rispetto ad un tragitto che, soltanto ad un certo punto, ha rivelato avere *premesse* non comparabili. Il cambiamento di strada, cioè, è avvenuto su un piano, magistralmente

---

<sup>121</sup> A.Le Moli, *Heidegger e Platone*, op.cit., pag. 88

<sup>122</sup> H.G.Gadamer, *Verità e metodo 2*, p.504, GW2, p.12. Discutendo proprio dell’Idea del bene, dove cerca “di rendere plausibile che Aristotele era molto più platonico di quanto si creda, e che il progetto aristotelico della ontoteologia è solo una delle prospettive che Aristotele ha svolto sulla base della sua Fisica, e che si trovano raccolte nei libri della Metafisica”, Gadamer dice: “Con ciò vengo a toccare il punto di una autentica deviazione dal pensiero di Heidegger, a cui è dedicata una grossa parte del mio lavoro, e in particolare dei miei studi su Platone.” Ed aggiunge “Ho avuto la soddisfazione di sapere che proprio questi lavori [GW 5-7] hanno significato qualcosa per lo Heidegger degli ultimi anni della sua vita. A me sembra che non si possa leggere Platone come un battistrada dell’ontoteologia. Anche la stessa metafisica di Aristotele possiede altre dimensioni oltre quelle dischiuse a suo tempo da Heidegger. Per questo penso di potermi richiamare, entro certi limiti, a Heidegger stesso.”, H.G.Gadamer, *Autocritica*, pag.504, corsivo mio. Ma occorre proseguire fino in fondo nella lettura di questa pagina fondamentale per trovare conferma testuale dei miei “sospetti ermeneutici”: “Penso soprattutto alla prima predilezione di Heidegger per la «famosa analogia». Così egli era solito parlare a Marburg. La dottrina aristotelica della *analogia entis* era per lui già dagli inizi accettata come un aiuto giurato contro l’ideale della «fondazione ultima», quel modo in cui Husserl appunto, nello stile di Fichte, era solito derivare l’uno dall’altro i pensieri. In un prudente distacco dalla autointerpretazione trascendentale di Husserl si trova in Heidegger spesso il concetto di *Gleichursprünglichkeit* (pari -originarietà)- certo un’eco della «analogia», e *au fond* una espressione fenomenologico-ermeneutica. Non era dunque solo la critica aristotelica all’idea del bene che, a partire dalla *phronesis*, ha portato Heidegger sulla sua propria strada. Era anche il centro della *Metafisica* aristotelica stessa ciò da cui ricevette i suoi impulsi, e soprattutto dalla *Fisica*, come mostra l’articolo poliperspettivo di Heidegger sulla *physis*. Da qui sarà chiaro perché io abbia attribuito un ruolo così centrale alla *struttura dialogica del linguaggio*.” *Ibidem*, corsivo mio.

preparato da Heidegger, che era stato pienamente condiviso anche da Gadamer, benché ancora non fosse pienamente consapevole delle effettive intenzioni del suo maestro. Più che essersi distaccato Gadamer, dunque, è comprensibile che agli occhi del filosofo tedesco sia stato Heidegger a cercare un altro *Weg*, senza trovare in Gadamer un compagno disposto a seguirlo.

È situato negli anni successivi, se non già in occasione della stessa apparizione di *Essere e tempo*, il momento in cui Gadamer comincia a scoprire dei punti di divergenza dal maestro.

Heidegger veniva considerato da Gadamer, come continuerà a ribadire fino agli anni Novanta, soprattutto “un pensatore che si sforzava di rendere perseguibile nel testo greco il movimento in proprio (*die Eigenbewegung*) del pensiero a partire dalla lingua vivente parlata (*gesprochenen lebendigen Sprache*)<sup>123</sup>”. La “linea mediana” (*mittlere Linie*) che nel manoscritto del *Natorp Bericht* Heidegger suggeriva di mantenere negli anni Venti, era infatti quella “tra il linguaggio concettuale (*Begriffssprache*) della metafisica a noi familiare ed il linguaggio della fatticità (*der Sprache der Faktizität*)”<sup>124</sup>.

L'insegnamento più importante di Heidegger è stato, perciò, mostrare come fosse possibile riconoscere nelle esperienze dei Greci le proprie esperienze di vita. Questa fu, dice Gadamer, “un'impresa temeraria e di vasta portata (*ein kühnes und weitreichendes Unternehmen*)- e tuttavia in essa ne va di tutto il nostro mondo”<sup>125</sup>.

In realtà, quindi, per me Gadamer resta molto più fedele all' Heidegger degli inizi di quanto non si sia disposti a concedere, leggendo nelle dichiarazioni di Gadamer, oltre all'accusa intorno alla scarsa preparazione

---

<sup>123</sup> H.G.Gadamer, *Heidegger e i Greci*, saggio del 1990, in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op.cit., pp. 56-87, pag.65.

<sup>124</sup> *Ibidem*. Soltanto la fatticità poteva cercare di rispondere al tentativo di pensare una “verità filosofica permanente” (*bleibende philosophische Wahrheit*) nel mutamento continuo della storia: “La storicità dell'esserci umano si mostra nell'essere di volta in volta, e questo esserci umano che è di volta in volta sta costantemente dinanzi al compito di portare all'illuminazione se stesso nella sua fatticità”, *Ibidem*. Perciò il culmine dell'ermeneutica della fatticità consiste nel fatto che “nell'Esserci risieda il comprendere e che l'esserci stesso sia ermeneutico (*Dasein selbst hermeneutisch ist*)”, *Ib.*,p.67.

<sup>125</sup> *Ibidem*, pag.69.

filologica heideggeriana<sup>126</sup>, una sostanziale inconciliabilità, riconosciuta anche da me nel capitolo precedente, riguardante il modo di guardare complessivamente ai Greci. Gadamer, infatti, invita a scorgere in questi ultimi non l'inizio di una storia occidentale che ha smarrito fin dal suo sorgere la differenza ontologica<sup>127</sup>, ma un modello insostituibile per mantenersi vicini alla prassi originaria della vita, senza subire le distorsioni operate dalla tradizione, che, se non interrogata radicalmente, come aveva fatto magistralmente Heidegger, finisce con il pietrificare la lingua-concetto greca, estinguendone quella vitalità che può, invece,

<sup>126</sup>La formazione di Gadamer era troppo in equilibrio tra filologia e fenomenologia- come è stato mostrato precedentemente- per accettare delle violenze eccessive al testo. Tra i tanti luoghi in cui Gadamer esprime le sue riserve, cfr. nello stesso *Heidegger ed i Greci*: “Non potei mai accettare senza residui le sue etimologie. Questo era in fondo il filologo che era in me, il quale sapeva troppo bene che un’etimologia ha per lo più una vita molto breve, forse al massimo di 30 anni. Dopo di ciò è già invecchiata e viene rigettata dalla scienza. Mi parve questa una base insufficiente (*unzureichende Basis*) per condurre ad una risposta domande così radicali come quelle di Heidegger. Egli mi ha anche confessato che le etimologie non dovrebbero mai dimostrare qualcosa (*beweisen*) ma che per lui sarebbero ispiratrici (*inspirierend*) ed illustrative (*illustrativ*)”, *Ibidem*, pp.69-71.

<sup>127</sup> “Probabilmente già il giovane Heidegger, al quale le sue questioni della fede cristiana non davano pace, ha visto già allora in questo rivolgimento al puro guardare il limite del pensiero greco. In ogni caso, anche se cercò nei Greci l’inizio della nostra storia, egli non ha fatto questo come lo avrebbe fatto un umanista, un filologo o uno storico, i quali seguono senza domande la loro tradizione. Egli ubbidì piuttosto al suo bisogno critico al cospetto della sua esigenza d’Esserci (*Daseinsnot*). Sembra quasi che allora egli avesse già presagito il destino dell’Occidente nel suo intero come lo formula, dapprima teoreticamente e poi provocatoriamente, nel saggio *L’Epoca dell’immagine del mondo*, per elaborare in conclusione le prospettive generali che pongono sotto una luce abbagliante ( *in ein grelles Licht*) della critica il puro (*bloßen*) cammino a ritroso verso i Greci.” Quanto l’interpretazione di Gadamer del *Denkweg* heideggeriano sia fortemente influenzato dall’idea che Heidegger cercasse, in realtà, Dio, è già stato accennato in precedenza. Addirittura, in una lezione degli anni ’90, domandandosi perché Heidegger abbia preferito Aristotele alla “poetica immaginazione” di Platone,- “che pure aveva scritto grandi testi, per giunta più attraenti rispetto alle sottigliezze della rigorosa analisi concettuale che troviamo in Aristotele”- Gadamer dice così:”La risposta a questa domanda possiamo trovarla richiamandoci al problema religioso e al ruolo di maestro che Aristotele, nell’interpretazione che ne aveva dato Tommaso d’Aquino, aveva finito per svolgere nella teologia della Chiesa cristiana. Si tenga presente che il giovane Heidegger- e questo risulta evidente dalla sua biografia- avvertiva come una provocazione intellettuale quello che è un problema tipico dell’età moderna, e cioè la persistenza del messaggio cristiano accanto al progressivo affermarsi, a partire dal Seicento, di quell’atteggiamento scientifico che permea tutta la nostra formazione culturale.”, H.G.Gadamer, *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, op.cit., p.27. Tuttavia come mai non considerare l’anima *naturaliter* cristiana platonica, come poteva essere considerata in riferimento al mito del demiurgo o al mito dell’immortalità dell’anima? “In Platone ci sono tante cose che hanno un carattere di rivelazione divina e che, quindi, si prestano a essere interpretate in senso religioso. In Aristotele, invece, c’è ben poco di tutto questo”H.G.Gadamer, *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, op.cit., p.27. Tuttavia, è Aristotele a costituire lo sfondo della teologia cristiana, “perché è con i concetti aristotelici che i pensatori medievali hanno elaborato le dottrine della Chiesa”, *Ibidem*.. Cfr. anche H.G.Gadamer, *La dimensione religiosa*, 1981 (GGW3, 318-310), in Id., *Sentieri di Heidegger*, pag.162: “Ciò che si prepara in questo pensiero non è un ontologia né tantomeno una teologia. E tuttavia si dovrebbe ricordare infine che Heidegger- nel pensare la poesia di Hölderlin - ha affermato una volta che la domanda: «Chi è Dio?» sarebbe troppo difficile per gli uomini. I quali sarebbero tutt’al più in grado di chiedere «Che cos’è Dio?», e accennava così alla dimensione del sacro (*Heilige*) e della salvezza (*Heilen*), sostenendo al riguardo: «La perdita della dimensione del sacro e della salvezza è forse la più autentica disgrazia (*Unheil*) della nostra epoca». Con ciò intendeva dire che noi non possiamo raggiungere Dio, perché parliamo di Dio in un modo che non è mai in grado di aiutare l’autocomprensione della fede. Ma questo è affare dei teologi. La mia questione, quella del filosofo- potrebbe a ragione aver detto Heidegger, rivolgendosi a tutti, cioè non solo ai cristiani né tantomeno solo ai teologi- è di avvertire che i sentieri tradizionali del pensiero non sono sufficienti”. Di tutt’altro avviso intorno a quest’interpretazione è Dietmar Koch. Cfr. Dietmar Koch, *Sul divino nel pensiero dell’evento di Martin Heidegger. Una replica alle osservazioni di Hans-Georg Gadamer*, in *Domandare con Gadamer. Cinquant’anni di Verità e metodo*, a cura di F.Cattaneo, C.Gentili, S.Marino, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp.129-142. Per una lettura del rapporto dell’ermeneutica con la fede, rinvio a M.Filipponi, G.Galeazzi, B.M.Ventura, *Gadamer a confronto*, Franco Angeli, per l’inedito *Ermeneutica, fede e verità* contenuto in esso. Cfr. anche Xavier Tilliette, *Pensiero metafisico e pensiero ermeneutico*, Roma Città nuova 2003.



insegnarci ancora tanto. Essa, infatti, lungi dall'essere violenta, si configura come la vera alternativa (insieme alla poesia) per difendersi dalle derive obiettivanti della logica di dominio del Moderno<sup>128</sup>.

Interpretando coerentemente il monito heideggeriano che “un inizio ci ha sempre sopravanzato”, Gadamer ammette di pensare platonicamente che l'*anámnēsis*, “ossia il risalire nel ricordo ad un sapere originario (*das erinnernde Heraufkommen aus einem Urwissen*) sia l'unica forma (*die einzige Form*) nella quale il pensiero inizia (*in dem Denken anfängt*).”<sup>129</sup>

Qui si situa, allora, una differenza fondamentale tra Gadamer ed Heidegger. Il concetto di *anámnēsis*<sup>130</sup>, giudicata da Gadamer il “motivo centrale del platonismo”<sup>131</sup>, come scrive Renaud, “a differenza di altri concetti platonici che sono stati fatti propri da Gadamer (dialogo, idea, dialettica, etica)[...] non è stata oggetto di un'esegesi dettagliata, forse perché, pur essendo di grande rilevanza, si presenta sparsa in numerose opere”.<sup>132</sup>

“Voler sapere ciò che si sa senza saperlo”, infatti, per Gadamer è una “definizione precisa di ciò che è la filosofia”, che il primo a riconoscere e descrivere è stato Platone quando nel *Fedone* 72 e-77 a o in *Menone* 80 d-86 c ha parlato di *anámnēsi*, “un far emergere dall'interiorità ( *aus dem*

---

<sup>128</sup> Il pensiero greco, infatti, “non è improntato nel suo intero alla stessa aggressività costruttiva con la quale la scienza moderna procede. Il loro orientamento pensante nel mondo non è così sottoposto alla pressione del concetto di metodo della modernità, del suo *páthos* della certezza e del suo ideale dimostrativo, che animano la scienza moderna. Certamente anche i Greci hanno conosciuto questo impulso. Ma hanno sviluppato il loro orientamento nel mondo secondo *il filo conduttore della lingua* che sorgeva ancora dalla prassi originaria della vita e che non era ancora trasformata in altre lingue e mondi di esperienza, come il latino dell'Impero Romano e della Chiesa cristiana. Questa lingua non recava ancora l'impronta dell'astratta cultura scientifica della modernità” H.G.Gadamer, *Heidegger e i Greci*, p.77.

<sup>129</sup> *Ibidem*, pag. 69. “Nella misura in cui il pensiero si ricorda, si ricorda di ciò che è sedimentato in molte forme di espressione linguistica, in parole e saghe, canti e configurazioni figurate nella lunga storia dell'umanità di costumi (*Sitte*), vita (*Lebens*), passioni (*Leidens*) e pensiero.” *Ibidem*, traduzione lievemente modificata.

<sup>130</sup> Per il concetto di *anámnēsis* in Platone, cfr. Ludger Oeing-Hanhoff, *Zur Wirkungsgeschichte der platonischen Anamnesislehre*, in *Colloquium Philosophicum. Festschrift für Joachim Ritter*, Schwab, Basel 1965, pp.240-271.

<sup>131</sup> H.G.Gadamer, *Verità e metodo*, p..

<sup>132</sup> F.Renaud, *Il Platone socratico di Gadamer*, cit., pag. 608. Renaud sottolinea il debito gadameriano per l'importanza di tale concetto a Natorp e ad Heidegger. Le Moli si sofferma sul tratto di “eccedenza “che l'idea avrebbe per Heidegger, rifacendosi al *Nietzsche*, pp.707-708: “In quanto è ciò che è necessariamente noto in precedenza, l'essere uguale, l'uguaglianza, è dunque prima delle cose uguali [...] L'essere, l'entità dell'ente, viene pensato come l'a priori, il prius, il precedente, preventivo”.

*Innern Heraufholen*), un far affiorare alla coscienza (*zum Bewußtsein Erheben*)”<sup>133</sup>.

Esso diventa l'esortazione a risalire indietro verso la parola perduta, la cui forza concettuale scoperta dal genio greco è stata smarrita dalla sedimentazione linguistica, che va, pertanto, decostruita, come aveva fatto Heidegger fin dal *Natorp Bericht* del 1922.

La concezione heideggeriana di storia occidentale come “oblio dell'essere”, viene in questo modo sovvertita in quella di un “ricordo dell'essere”<sup>134</sup>, che insiste sulla capacità della stessa storia occidentale “di ricordare e di auto-rigenerarsi”<sup>135</sup>.

All'oblio, viene dunque contrapposta l'*anámnēsis*, ed all'idea che Platone abbia fondato l'ontoteologia, la tesi che la rigidità che si respira nell'Ateniese sia, in realtà, quella della matematica:

A questo punto devo confessare che anche l'interpretazione heideggeriana della metafisica aristotelica come onto-teologia rimasta per me per lungo tempo determinante, oggi, in base alle mie ricerche platoniche non mi sembra più del tutto convincente, né credo sia l'ultima parola della sapienza. In ogni caso è chiaro che lo schema dell'ontoteologia o della metafisica, come già insegna il termine “metafisica”, è del tutto inadeguato per Platone. Semmai si potrebbe parlare in Platone di metamatematica e mostrare che dietro la matematica si profila lì autentico mondo ontologico delle strutture “a priori”[...]. Di quello che sarebbe la metafisica come ontoteologia, per cui il divino, quale ente supremo per sé essente, coronerebbe per così dire la fisica con una forza magica di attrazione quale primo motore immobile, di tutto ciò non so trovare traccia nella costruzione concettuale platonica<sup>136</sup>.

---

<sup>133</sup> H.G.Gadamer, *Der Tod als Frage*, 1975, in Id.m GW 4, cit., pp.164-164, tr.it. *La morte come problema*, in Id., *L'enigma del tempo*, op.cit., pag.141.

<sup>134</sup> Intervista Hans Georg Gadamer, in *Entretiens dans “Le Monde”. Philosophie*, ed.par C.Delacampagne, Paris 1984, pp.231-240 dove Gadamer dice di Heidegger: “Il me semble que son interprétation de l'héritage grec est trop unilatérale; [...]Mais sa conception de «l'oubli de l'être» (*Seinsvergessenheit*), commençant dès Platon pour conduire jusqu' à l'époque de la technique planétaire, me paraît trop exclusive. À mon sens, Heidegger méconnaît que «l'oubli de l'être» va de pair avec un constant effort de «souvenance de l'être» (*Seins Erinnerung*) qui traverse tout le platonisme”, p.238.

<sup>135</sup> F.Renaud, *Il Platone socratico di Gadamer*, cit., p. 507.

<sup>136</sup> H.G.Gadamer, *Platone ed il pensare in utopia*, 1988, in Id., *L'anima alle soglie del pensiero*, cit., p.78. Giunge così all'esito paradossale che il solo *chorismos* ontologico sia quello aristotelico: “Così sono giunto alla conclusione paradossale che il *chorismos* ontologico delle idee affermato da Aristotele è stato imputato a un Platone che conosceva soltanto un *chorismos* metodico. Il *chorismos* ontologico è piuttosto una dottrina di Aristotele e non di

In *Platone e il pensare in utopie*, Gadamer ribadisce ancora come tra gli studiosi che “hanno differenziato criticamente l’essenzialismo nel senso in cui ne parla Popper e in tal modo hanno già per molti rispetti eroso il terreno su cui Popper si basa”<sup>137</sup>, Heidegger costituisca un’eccezione, perché la sua interpretazione di Platone:

“è più vicina all’essenzialismo di stampo popperiano, nel senso che Heidegger ha completamente subordinato il pensiero di Platone al concetto aristotelico di metafisica. Heidegger ha inteso la metafisica aristotelica come ontoteologia, cioè come il progetto di una dottrina dell’essere che nell’ente supremo, nel divino, compie l’esperienza autentica della realtà dell’essere e del senso dell’essere. L’intero impegno speculativo di Platone per Heidegger non era altro che una anticipazione di questa metafisica”<sup>138</sup>

Se Heidegger ha sbagliato nel vedere in Platone il capostipite di una dimenticanza dell’essere, crolla infatti- ma questo Gadamer non lo dice- l’autenticità del percorso heideggeriano <sup>139</sup>. E resta invece

---

Platone. Aristotele ha separato Dio dal mondo fisico del movimento nel modo che risulta dal libro lambda .”*Ibidem*, pp. 78-79. Già nel saggio del 1976 , *Platone e Heidegger*, scrive: “non si può certamente leggere gli scritti di Platone con gli occhi della critica ad essi rivolta da Aristotele. Questa critica si propone di confutare il chorismos delle idee, un punto sul quale Aristotele ritorna di continuo e che da lui è stato addirittura elevato a criterio di *discriminazione* tra le interrogazioni di Socrate, volte alla ricerca di una definizione, e Platone (Met. M 4) . in effetti, questa tesi aristotelica è gravata dall’ipoteca, lamentata in particolare da Hegel e dal neokantismo marburghese, che lo stesso Platone, nei dialoghi dialettici dell’ultimo periodo, abbia esposto in maniera radicale e respinto criticamente questo *chorismos*. L’autentico senso profondo della dialettica è costituito dal fatto che essa pretenda di essere in grado di tirare fuori dal dilemma di *chorismos* o partecipazione ignorando la separazione tra il partecipante e ciò di cui esso partecipa. Ora però che questo non sia semplicemente uno sviluppo tardivo del pensiero platonico risulta, a mio avviso, evidente appena ci si renda conto del ruolo eccezionale svolto fin dall’inizio, negli scritti di Platone, dall’idea del bene. Infatti neppure l’idea del bene si adatta facilmente allo schema della critica aristotelica del *chorismos*, e la sua critica in Aristotele, come si può dimostrare, solo tra mille esitazioni e cautele viene collegata alla critica generale delle idee: la critica vera e propria dell’idea del bene viene esercitata dal punto di vista pratico. Il suo problema teoretico però rimane fino all’ultimo il seguente: non sono delle equivocazioni puramente casuali a far sì che le cose più diverse vengano dette “buone”; ma dietro a questo fatto si accampa il fondamentale problema aristotelico dell’analogia entis.” Gadamer, *Platone e Heidegger*, in *Studi platonici 2*, pp. 302- 313 pag. 308.

<sup>137</sup> H.G.Gadamer, *Platone e il pensare in utopie*, in Id. *L’anima alle soglie del pensiero*, cit., p.66. Criticando il presupposto da cui parte l’esegesi di Popper, individuato nel rifarsi ad un essenzialismo che era già stato superato sia da Kant che da Hegel che da Natorp e da Stenzel, ossia l’essenzialismo, utilizzato da Popper “per indicare il realismo concettuale della tradizione medievale”, senza avvedersi che l’essenzialismi sviluppatosi dalla tradizione del realismo concettuale scolastico fosse stato messo in crisi già dalla Scuola di Marburgo, capace di mostrare che l’idea in realtà non fosse che la legge naturale, la rappresentazione della “stabilità durevole di ciò che permane di contro ai fenomeni mutevoli che le sono soggetti” e che ha “unicamente il valore di un’ipotesi” (Rinvia a E.Cassirer, *Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei* in “Scientia”, Milano, LXII (1937), pp.121-120 e pp. 185-193; Id., *Galileo’s platonism in: Studies and essays in the history of science*, a cura di M.F.Ashley, New York, 1946, pp.27-97)

<sup>138</sup> *Ibidem*, pp.66-67.

<sup>139</sup> Si veda l’intervista a Gadamer *L’ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo*, Hans Georg Gadamer con Riccardo Dottori, Milano, Reser, 2000 , laddove, rispondendo a Dottori che ricorda quanto Heidegger affermò in un seminario ad Heidelberg nell’inverno del 1970 -“Io non sono riuscito a indovinare perché già nel pensiero greco l’essere diventasse uno, lo ammetto”-, e Parmenide non potesse, pertanto, secondo Heidegger, esser visto

significativamente più genuino l'insegnamento gadameriano di mantenere viva quell'unità di influenza platonico-aristotelica, risalendo verso la loro comune origine socratica.

È stato, perciò, il processo di assorbimento di diverse suggestioni intorno a Platone offerte soprattutto da Friedländer ed Hegel<sup>140</sup>, reinterpretate poi tutte in modo originale da Gadamer, a rendere quest'ultimo capace di pensare dell'Ateniese come ad un pensatore orientato al bene in una maniera già "ermeneutica" perché, almeno nella lettura gadameriana, aperta ed antidogmatica, così da offrire ben pochi spunti ad accuse sulla "violenza" germinale della filosofia occidentale che ad altri, invece, Heidegger in primis, avrebbe suggerito.

Ciò ha dato modo ai critici più recenti di risalire alle fonti e rimarcare un rapporto ambivalente con il neokantismo<sup>141</sup> o una filiazione straordinaria dal Platone di Friedländer<sup>142</sup>.

La mia impressione, tuttavia, è che anche l'interpretazione gadameriana di Platone sia il frutto di quel modo così peculiare di accogliere l'alterità riuscendo, comunque, a mantenere un equilibrio e, dunque,

---

come l'inizio della metafisica occidentale, intesa come rigorosa scienza dell'essere, Gadamer dice: "Allora io debbo tornare ancora più indietro per trovare l'inizio della metafisica o della scienza, e che cosa abbiamo allora? La matematica greca forse, se questa era una scienza. Presso gli egiziani non era una scienza; che cosa era? Un'abilità, una capacità nel misurare. *Se Heidegger fosse stato più onesto, o più conseguente, data la difficoltà da egli stesso intuita, avrebbe dovuto ben distinguere il pensare filosofico e metafisico da una scienza esatta che rende tutto l'ente oggetto del proprio conoscere, o del proprio misurare.* Ma egli era assolutamente convinto della sua tesi, e perciò era sempre arrogante con me, naturalmente. Mi ha detto: "Lei fa semplicemente ermeneutica", ma questo è un po' diverso da quel che egli pensava che fosse. Io non voglio semplicemente scoprire un nuovo metodo di fare filosofia, ma dico soltanto, come in questo caso: bene, guardate a che cosa porta il pretendere di dare delle interpretazioni sistematiche senza fare i conti in modo scrupoloso con i testi. Bisogna guardarsi dalle costruzioni sistematiche, e dal vedere dei sistemi dovunque, anche dove non ci sono; a questo serve l'ermeneutica". H.G.Gadamer, *L'ultimo Dio*, op.cit., pp.141-142, corsivo mio.

<sup>140</sup> Per il Platone di Gadamer mediato da Hegel, cfr. Mariannina Failla, *Microscopia. Gadamer: la musica nel commento al Filebo*, Quodlibet Studio, 2008, pp. 23-25.

<sup>141</sup> Cfr. Karl-Heinz Lembeck, *Gadamer ed il neokantismo*, in *Paradigmi*.n.3, 2008. L'autore sottolinea l'ambivalenza nel rapporto di Gadamer con il neokantismo in generale e con la lettura di Platone in particolare. "Proprio Natorp, così influente a quell'epoca, viene certamente considerato e rispettato da Gadamer in quanto relatore della tesi di dottorato, ma la sua influenza sul giovane Gadamer sembra aver generato più disagi che stimoli. Malgrado i rapporti accademici, Gadamer non può essere caratterizzato come allievo di Natorp, così come Heidegger non può essere ritenuto allievo di Ickert. Ma se è vero che i contrasti acuiscono l'attenzione, allora Gadamer deve molto al neokantismo. Poiché è proprio a partire dal suo retroterra che Heidegger può diventare per lui la "rivelazione" filosofica", Karl-Heinz Lembeck, *Gadamer e il neokantismo*, in *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, n.3-2008, pp.29. 42, p.40. Ed aggiunge: "Gadamer doveva essere almeno infastidito dal fatto che Heidegger fino agli anni più maturi gli rinfacciasse continuamente le sue radici marburghesi ["Ho imparato e assimilato molto da lui [...], ma teneva in seguito a dire spesso: «Lei con il Suo maestro Natorp!» - e con ciò Heidegger intendeva dire che io non mi ero mai del tutto liberato dal mio maestro Natorp" Gadamer, *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op.cit. p.113].

<sup>142</sup> Cfr. G.Girgenti, *Paul Friedländer e Paul Natorp maestri di Gadamer*, in *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, n. 3-2008, pp. 43-51.

un'insindacabile autonomia, che abbiamo visto essere il *Leitmotiv* della sua formazione. Da ciò deriva il fatto che accentuare troppo un rapporto di dipendenza da un autore o, viceversa, enfatizzare il distacco rispetto ad un altro, rischia di impoverire la peculiare complessità del lavoro che Gadamer attua sugli studi platonici, mai confluiti in una monografia su Platone, ed estesi lungo l'arco di tutta la vita del filosofo, così da non potere mai presentare un'immagine del tutto omogenea, al punto che, talvolta, incorre palesemente nella contraddizione<sup>143</sup>.

A complicare la situazione, poi, è che, come accade in un importante saggio del 1950<sup>144</sup>, Gadamer sembra riecheggiare talmente tanto Heidegger che, sulle prime, risulta difficile accettare l'idea che la "deviazione" sia stata effettuata fino in fondo. Si veda, infatti, come il filosofo tedesco sottolinei l'*incompiutezza* platonica con toni che sembrano richiamare *L'Essenza della verità* del '30-31<sup>145</sup>:

La distinzione della filosofia rispetto alla sofistica risulta alla fine incompresa e incomprensibile, perché la dimensione della dialettica platonica rimane vicina all'autentico problema dell'*alétheia* della rivelazione dell'essere, anche nel caso che

---

<sup>143</sup> Del resto, salta all'occhio come malgrado Gadamer abbia dedicato la maggior parte dei suoi studi a Platone, in *Verità e metodo* l'Ateniese risulti una figura marginale, da inserire addirittura in una nota a proposito della metafisica del bello, e che, soprattutto, la lettura del *Cratilo* che Gadamer offre nell'Opera Magna [Cfr. capitolo "Linguaggio e logos"] segnali più un distacco dalla concezione di linguaggio come mero segno (*Zeichen*) che ha inaugurato il modello matematico moderno e la "fatale strumentalizzazione del linguaggio da esso operata" [Cfr. Renaud, *Il Platone socratico di Gadamer*, cit., p. 596] che non una prossimità a quella linguisticità del pensare platonica che, pure, per noi converge interamente nel sapere ermeneutico del filosofo tedesco. Tuttavia, ad ulteriore conferma dell'ambigua immagine di Platone offerta da Gadamer in *Verità e Metodo*, più avanti viene comunque sottolineata, nel capitolo "il modello della dialettica platonica", la natura di riflesso fedele al carattere dialogico del linguaggio che ha la forma letteraria del dialogo scelta da Platone.

<sup>144</sup> *Zur Vorgeschichte der Methaphysik*, in *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, N.Klostermann, Frankfurt a.M.1950, pp.51-79, ristampato in *Zur Begriffswelt der Vorsokratiker*, hrsg. H.G.Gadamer, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt 1968, pp.364-390, tr.it. H.G.Gadamer, *Sulla preistoria della metafisica*, in *Studi platonici 2*, op.cit., pp. 3-25, pag. 23.

<sup>145</sup> "Le idee sono al tempo stesso ciò che è massimamente svelato, ossia ciò che è originariamente svelato (in cui scaturisce la svelatezza), nella misura in cui soltanto per loro mezzo (in quanto sono ciò che è scorto) l'ente può mostrarsi. Se ora però c'è un'idea somma, che si rende visibile ancora *al di sopra* di tutte le idee, allora essa deve stare al di sopra e *al di là* dell'essere (che è già ciò che massimamente è) e della svelatezza originaria (della svelatezza in assoluto). Tuttavia anche ciò che sta al di sopra ed al di là delle idee, il bene, viene chiamato *idéa*. Che cosa può significare ciò? Unicamente e semplicemente questo: che l'idea somma attende nel modo più originario e più proprio a quello che comunque è già il *compito* dell'idea: contribuire a far scaturire la svelatezza dell'ente e, essendo ciò che è scorto, *offrire alla comprensione l'essere dell'ente* (nessuno dei due è senza l'altro). L'idea insomma è quel qualcosa a malapena scorgibile che in generale *concorre* a rendere possibile essere e svelatezza, che cioè *conferisce* all'essere e alla svelatezza, in quanto tali, *il potere* di essere ciò che sono. L'idea somma è dunque questo qualcosa che conferisce potere, che fa sì che la svelatezza accada in quanto tale. Essa è così una prefigurazione dell'*aitia* (della potenza, della macchinazione)." M.Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platon Höblengleichnis und Theätet*, Freiburger Vorlesung, WS 1931/32, HGA XXXIV, Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, hrsg.v.H.Mörchen; ed.it.*L'essenza della verità*, trad. di F.Volpi, Adelphi, Milano 1997 pp. 125-126.

essa possa comprendere la propria verità in base all'allontanamento e al superamento della falsità. Proprio la provvisorietà, nella quale la filosofia platonica continua a mantenersi e a considerarsi, è l'espressione della sua vicinanza a questo incomprendibile. Il distinguersi del filosofo rispetto al sofista, secondo quanto ci insegna la *VII Lettera* e ci documenta l'intera opera scritta di Platone, è l'obiettivo mai dimenticato del suo filosofare. Il fatto che questo filosofare non si comprenda come una libera possibilità nel *logos*, ma come un esprimersi dell'essere, non rappresenta un enigmatico passaggio dalla soggettività all'oggettività concreta (Stenzel) e neppure un pregiudizio animistico per l'"essere pensante", ma si fonda sul concetto di essere in quanto presenza raccolta, vale a dire sulla connessione di essere e svelatezza (verità). In questo senso il pensiero platonico sta nelle vicinanze dell'origine. Il concetto delle idee mira certamente all'essenza e alla sua giusta determinazione. Concependosi però come dialettica, esso sottolinea proprio questo presupposto del concetto delle idee e pensa, non l'essere dell'essente, ma l'entità di questo essente in quanto verità anteriore ad ogni corretta determinazione. *La dialettica non pensa l'essere (l'essenza) nel logos, ma piuttosto l'essere stesso come logos*, e cioè come il campo di dispiegamento, nel quale e attraverso il quale si misura la prospettiva del discorso."

Possiamo, però, accorgerci come sia proprio in questo passo che Gadamer, pur usando il linguaggio di Heidegger, testimoni la sua distanza dalla lettura di Platone del maestro. L'idea platonica, infatti, non "conferisce potere", come vorrebbe Heidegger, perché essa, pur mirando alla determinazione, è sempre situata in quell'intreccio dialettico descritto nel *Filebo*, che, non soltanto esclude la possibilità che si dia un'idea isolata, ma accetta di restare vicino all'incomprendibile (*apeiron*), sforzandosi di pensare l'essere *come logos*.

Come scriverà, poi, nel '72, si capisce allora perché "ripetere Platone" è "il compito vero e proprio della filosofia"<sup>146</sup> secondo Gadamer. Non c'è traccia di "metafisica" in Platone, ed, anzi, per Gadamer può dirsi che sia

---

<sup>146</sup> H.G.Gadamer, *Kleine Schriften III. Idee und Sprache, Plato, Husserl, Heidegger*, Mohr, Tübingen, 1972, p. 261- Cfr. anche *Maestri e allievi*, in *L'eredità dell'Europa*: "Se cerchiamo di cogliere con uno sguardo d'insieme la storia della nostra civiltà e pensiamo in particolare alla scienza- quella scienza che tentò i suoi primi passi tra i Greci per compiere poi nell'Età moderna i progressi più stupefacenti- ci si domanderà in che senso Platone può essere detto il nostro maestro comune. Di fronte al fenomeno grandioso dell'eredità classico-cristiana e della sua metamorfosi nel pensiero moderno è un vero miracolo che questo pensatore-poeta continui a parlarci con l'immediatezza dei grandi capolavori di ogni tempo.", H.G.Gadamer, *Maestri e allievi*, in Id., *L'eredità dell'Europa*, op.cit., pag.135.

proprio l'Ateniese a criticare per primo il *logocentrismo* della metafisica nell'*excursus* della *Lettera Settima*.<sup>147</sup>

Il riferimento all'*excursus*<sup>148</sup> è, perciò, centrale ed è, infatti, ripetuto molte volte da Gadamer nei suoi studi su Platone.

Esso, infatti, da un lato giustifica teoreticamente il dialogo socratico, dall'altro lo spinge contro un'interpretazione di Platone dogmatica, perché è qui che viene esposta la *aisthenia* dei discorsi. Soltanto Krämer<sup>149</sup> è riuscito per Gadamer - in un volume pubblicato nel '59 - a capire che il significato dell'*excursus* è metodologico e non contenutistico.

In esso, infatti, Platone non parla della dottrina delle idee, che, pure, non viene perciò rinnegata. L'intento platonico è per Gadamer quello di esortare "a non lasciarsi confondere da vuote tecniche argomentative, come quelle che venivano usate nell'insegnamento alla moda dei sofisti e alle quali manifestamente si faceva appello contro la comunità filosofica costituita dall'Accademia"<sup>150</sup> e, quindi, è un invito ad adottare il giusto stato d'animo con cui dedicarsi alla filosofia, come dimostra il fatto che Platone afferma seriamente di avere già spesso esposto quanto scrive nella *Lettera*.

---

<sup>147</sup> "Ora è chiaro che il tutto del movimento del pensiero greco non si esaurisce nella dottrina aristotelica del primo motore. Piuttosto è molto significativo che l'appropriazione heideggeriana di Aristotele non si basò sulla *Metafisica*, ma sulla *Retorica* e sull'*Etica*. In particolare la dottrina del sapere pratico riveste un'importanza fondamentale per il proprio cammino di Heidegger, ed anch'io sono stato portato sulla mia strada proprio su questo punto da Heidegger. Egli avrebbe fatto meglio a tirare nella discussione anche l'espressa critica di Platone al logocentrismo della metafisica, contenuta nell'*excursus* della Settima Lettera. Là si trova la famosa considerazione critica, fatta in occasione di uno scritto sulle dottrine di Platone, che era stata letta pubblicamente alla corte del tiranno Dionisio. In base a tale avvenimento Platone ha, evidentemente, composto una dichiarazione precisa ed elaborata su come sia possibile la comunicazione dei pensieri ad un'altra persona, e come si possa insegnare il pensare. Qui ci viene espressamente presentata anche la definizione logica. Essa sarebbe altrettanto insufficiente quanto il nominare la cosa o la mera intuizione. Anzi, ciò che viene mediato per quest'ultima via, e che in ogni pensare è attivo e, pur tuttavia, mai adeguatamente esprimibile, diviene nell'anima sapere e retta opinione, e infine arriva a partecipare del *noûs*. Tutto ciò sono ancora mediazioni della cosa stessa, e restano inquadrate e subordinate alla vitalità del dialogo. Questo è il punto decisivo: non tramite i soli mezzi scritti, ma soltanto attraverso il dialogo può accadere che scocchi la scintilla del sapere" H.G. Gadamer, *Ermeneutica sulle tracce*, 1994, in Id. *Verità e metodo* 2, p.348

<sup>148</sup> Cfr. soprattutto *Dialettica e sofistica nella Settima lettera di Platone*, in *Studi platonici*, vol.1, pp.239-268. Gadamer sottolinea, in *Platone e il pensare in utopie*, che è impossibile pensare l'*excursus* come qualcosa che si lasci staccare dal contesto o come "un'interpolazione posteriore" (*späterer Einschub*), ma andrebbe a suo avviso considerato come una sorta di autocitazione (*Selbstzitat*) che possiede un'intima compattezza (*innere Geschlossenheit*) che si impone nel contesto occasionale in cui compare. "Le idee qui sviluppate non sono state pensate per lo scopo, cui ora vengono fatte servire, e cioè per sventare il plagio filosofico tentato da Dionigi II con il suo scritto sulla filosofia platonica.". Cfr. Di Cesare, *Tra onoma e logos. Platone, Gadamer e il movimento dialettico della lingua*, in *Hermeneutische Wege. Hans Georg Gadamer zum Hundersten*, a cura di Figal, Grondin, Schmidt, 2000, pp. 107-128.

<sup>149</sup> H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Abh. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1959, p.459.

<sup>150</sup> *Dialettica e sofistica nella Settima lettera di Platone*, p.244

Solo se si viene in chiaro di questa funzione propedeutica dell'esposizione, ci si accosta ad essa in maniera ermeneuticamente corretta.

Ci si rende allora conto che in essa non si può attendere nulla dei contenuti specifici della filosofia platonica- non l'ascensione all'idea del bene con la scala della conoscenza, non la sua dialettica delle idee, il cui magistrale svolgimento concettuale vediamo riflesso in così tanta parte dei suoi dialoghi. In realtà la cosiddetta gnoseologia dell'*excursus* non è affatto una teoria della conoscenza, bensì una teoria dell'insegnamento e dell'apprendimento, messa alla prova nel dialogo filosofico, didattico e polemico.<sup>151</sup>

L'esempio ben scelto del cerchio<sup>152</sup> mostra la debolezza ineliminabile del nome(*Name*) o parola (*Wort*), ossia dell'*onoma* ; della spiegazione (*Erklärung*) o definizione concettuale (*Begriffsbestimmung*) , ossia del *logos*; della “manifestazione (*Erscheinung*), dell' immagine intuitiva (*anschauliches Bild*), dell'esempio (*Beispiel*) e della figura (*Figur*), ossia dell'*eidolon*; ed infine della conoscenza stessa (*Erkenntnis selbst*), il che impedisce di raggiungere una volta e per tutte la cosa stessa (*die Sache selbst*). Infatti, “tutti questi quattro elementi non danno la sicurezza che in essi la cosa stessa venga realmente conosciuta nel suo vero essere (*wahren Sein*)”.<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> H.G.Gadamer, *Dialettica e sofistica nella settima lettera di Platone*, in *Studi platonici 1*, pag.244. Ed in nota aggiunge che il *paragbignesthai* contenuto nel passo 342 a 7 della *Settima Lettera* “presuppone per principio l'oralità del discorso.”

<sup>152</sup> Esso, infatti, “non è mai un'idea nel senso pieno del concetto platonico. Esso appartiene piuttosto a quelle forme matematiche che costituiscono una specie di mondo intermedio tra il sensibile e l'intelligibile: ci sono molti cerchi veri e non soltanto l'unico cerchio, e, ogni volta, sulla base di qualche cerchio rappresentato in una figura, viene conosciuto tutto ciò che possiamo sapere dalla geometria del cerchio. La geometria è rinviata all'uso della figura che noi eseguiamo. Essa però intende il cerchio in sé. Tali entità matematiche sono perciò perfettamente adatte a spiegare il passaggio al pensiero puro, che secondo Platone rappresenta il cammino verso la vera conoscenza ed è da lui definito come la svolta in direzione dell'idea. Anche chi non domini ancora tutte le conseguenze metafisiche, implicite nel concetto di pensiero puro, ma se ne intenda un po' di matematica- com'è noto, Platone presupponeva che tali fossero i suoi uditori-, sa che, di fronte a un cerchio disegnato, si vede, per così dire, attraverso esso e si tende all'idea pura del cerchio. L'esempio scelto appartiene quindi a quelle entità matematiche che, secondo Platone, possiedono una funzione propedeutica al pensiero filosofico. Esse educano lo sguardo all'oggetto del pensiero puro, al quale, per così dire, elevano l'anima, in quanto lo distolgono da tutto ciò che compare nei sensi o nel dialogo, nello scambio di opinioni. Chi non attua questa concentrazione sull'oggetto del pensiero puro, questa astrazione, non può mai acquisire la conoscenza che chiamiamo matematica.”, *Ibidem*, p.247.

<sup>153</sup> *Dialettica e sofistica nella settima lettera di Platone*, p. 246.



Questo rende indispensabile il tentativo di “sfregare” tutti e quattro quei mezzi di rappresentazione, avendo, però, la consapevolezza che su ciascuno incomba “il medesimo pericolo di produrre sofisticherie” e che in filosofia “non c’è la possibilità di costringere alla comprensione”, perché, malgrado “tutti i mezzi da noi impiegati nel concreto dialogo argomentativo” abbiano la funzione di indurre l’altro alla comprensione, i *logoi* sono deboli come il nostro stesso intelletto, che dipende da essi. Essi non garantiscono che la cosa stessa esista nella sua vera svelatezza (251) e per questo a Gadamer sembrerà sempre necessario rimarcare la mancanza di sistematicità in Platone<sup>154</sup>.

Nella *Lettera Settima*, Platone descrive, quindi, come

nonostante tutta la finitezza e limitatezza della nostra umanità, venga raggiunta la conoscenza: la ricerca comune, che instancabilmente affina, l’uno con l’altro, parola e concetto e intuizione, che ama sottoporre a prova ogni propria opinione e, nel gioco di domanda e risposta, si lascia alle spalle ogni forma di prepotenza, non deve rendere possibile soltanto la comprensione di questo o quello, ma anche, per quanto è umanamente possibile, la conoscenza di ogni virtù e vizio nonché la totalità dell’essere. Ciò che qui Platone descrive come l’instancabile andare e venire tra i quattro mezzi della rappresentazione, questo continuo passare dall’uno all’altro, che nel contempo deve essere uno stabile permanere nella direzione e nella vicinanza dell’oggetto pensato, senza che questo venga raggiunto con conclusioni stringenti, ecco che cos’è l’arte dialettica.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> “Mi sembra però estremamente problematico che i principi dell’uno e dei molti, sui quali questo sistema si edifica, debbano realmente garantire, secondo Platone, che noi possiamo raggiungere la chiarezza di una costruzione classificatoria. Contro ciò non depono soltanto la contraddittoria tradizione sulla dottrina esoterica di Platone, ma anche gli accenni forniti dai suoi dialoghi. L’intreccio dei generi supremi nel *Sofista* e, ancor più, l’ora di esercitazione dialettica, che il vecchio *Parmenide* dedica al giovane Socrate, concordano unicamente nella convinzione negativa, che non è possibile determinare puramente per sé un’idea isolata. Viceversa l’intreccio dialettico delle idee non dà alla rappresentazione positiva di una chiara piramide dei concetti alcuna possibilità di affermarsi. Quello che sarebbe il principio costruttivo di un tale ordine, la dipendenza dell’uno dall’altro, appare certamente molto bene nell’emblematico caso platonico di un ordine sistematico, nel rapporto tra numero, punto, linea, superficie e corpo, ma l’ascensione, che guidando oltre queste scienze porta alla suprema intelligenza del bene, e la discesa da quest’ultimo sono qualcosa di più di un programma ideale? Le cose non stanno sempre così come viene detto qui con propedeutica pragmatica, che cioè noi in quanto uomini possiamo prendere coscienza dell’ordine del bene e del male, dell’ordine dell’essere nella sua totalità, sempre e soltanto in misura finita? In ultima analisi l’indeterminatezza del due deve forse significare anche, direttamente, che per noi non esiste una chiara univoca struttura dell’essere”, *Dialettica e sofistica nella settima lettera di Platone*, in *Studi Platonici 1*, op.cit., pp.255-256.

<sup>155</sup> *Ibidem*. E prosegue “E’ esattamente così che Socrate viene costretto dal vecchio Parmenide a un continuo avanti e indietro, su e giù, dal singolo concetto alle sue implicazioni concettuali, attratto da una mai smarrita intuizione, e

La scelta del dialogo da parte di Platone non è casuale. *La Settima Lettera* testimonia “che per Platone il rapporto con la verità si realizza nella comunità. Perciò l’essere in due è un punto decisivo: non è possibile che la verità sia definita in maniera esaustiva da uno solo degli interlocutori. E io insisto nel dire che questo aspetto fondamentale della situazione umana era noto anche ad Aristotele. Egli era un maestro, un insegnante, e chi insegna deve capire che l’uditorio l’intende non per la cogenza del ragionamento, ma perché nel fondo c’è qualcosa di comune che rende possibile la comunicazione, c’è il rapporto con la verità che si stabilisce nel dialogo, c’è il *nous*.”<sup>156</sup>

Spiegati quelli che per me costituiscono i capisaldi dell’interpretazione gadameriana di Platone, proverò adesso a rispondere alla domanda del titolo del paragrafo.

Da sempre gli studiosi di Platone si interrogano sul bisogno di distinguere ciò che è da attribuirsi a Socrate, o ispirato a questi, da ciò che invece è un pensiero autenticamente platonico<sup>157</sup>. Gadamer ha le idee abbastanza chiare e spiega che ciò che occorre maturare come presupposto fondamentale per effettuare un’interpretazione di Platone che non ne

---

lascia che l’uno si perda nel molteplice e il singolo nel tutto. La conduzione dialogica dei “discorsi introduttivi” quale ci è nota dai dialoghi socratici, il modo di procedere della dialettica diairetica, descrittoci dai dialoghi tardivi, ma anche quella forza dialettica che, senza conoscere l’essenza dell’oggetto in questione, sa sviluppare, per tentativi, tesi e contro tesi, come Aristotele attesta e Platone dimostra nel *Parmenide*- hanno tutti il medesimo scopo. Essi sono al servizio del divenire dialettico, e cioè del perfezionamento dello sguardo rivolto alla cosa in sé, la quale non è certamente questa realtà particolare, il cerchio, ma la totalità degli *akrakai prota*.”

<sup>156</sup> *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, pag.50

<sup>157</sup> Cfr. al riguardo intervista degli anni Novanta, disponibile sul sito [emf.ra.i](http://emf.ra.i), in cui Gadamer spiega che: “L’intera opera di Platone consta di due parti, ne conosciamo però soltanto una, non l’altra. Ciò che possediamo è la missione di tutta la sua vita di scrittore, con cui Platone si proponeva di mostrare che Socrate non era un sofista. È per questo motivo che scrisse i dialoghi socratici, nei quali l’*ethos*, per così dire, la potenza morale della dialettica di Socrate vengono messi in luce in maniera convincente, con il risultato che alla fine persino le figure importanti di quel tempo avevano dovuto dargli più o meno ragione, riconoscendo di non sapere nulla, e che pertanto Socrate era più saggio di tutti loro. Queste stesse cose valgono poi non solo per costoro: c’è infatti un altro arditissimo pensiero di Platone, vale a dire l’idea di un Socrate che discute con i sofisti, quelli con i quali fu sempre confuso. Un’invenzione: possiamo infatti dire, con una certa sicurezza, anche in base ad altre fonti, che egli non ha scambiato con nessuno di loro mai neanche una parola e che probabilmente non incontrò mai Protagora o Gorgia, o altri sofisti come loro. Piuttosto egli colse le conseguenze di questa dottrina sofistica sulla gioventù ateniese e sulla moralità pubblica, e ne fece oggetto della sua critica[...] Pertanto, se consideriamo l’opera dialogica di Platone, possiamo essere sicuri intanto che anche laddove Socrate vi compare come virtuoso della confutazione, Platone intenda dimostrare che non fu un sofista. Ed è per questo che lo pone in un confronto vincente con i sofisti: Protagora, Gorgia e gli altri.”

tradisca lo spirito, sia” accorgersi della vitalità del dialogo e dei personaggi coinvolti nel dialogo platonico”<sup>158</sup>.

Lo studio moderno di Platone nell’epoca successiva a Schleiermacher e fino al nostro secolo ha tralasciato ciecamente di prestare attenzione alla mimesi drammatica dei dialoghi platonici.<sup>159</sup>

Il solo studioso di Platone capace di effettuare questa lettura “mimetica” dei dialoghi è, come abbiamo già ricordato, Friedländer.

Ed è, probabilmente, seguendo questi che la centralità della figura di Socrate risulta evidente nella lettura complessiva che Gadamer offre di Platone, il che lo preserva dall’accogliere visioni che trascurino la dialogicità, sbilanciandosi per una visione *dogmatica* del pensiero dell’Atheniese<sup>160</sup>. Quando Gadamer afferma che “Platone non era un Platonico”<sup>161</sup>, sostanzialmente coincide con le intenzioni di Friedländer di non intendere Platone come lo intendono i platonici, i quali si sarebbero, infatti, concentrati troppo sul rapporto tra l’idea e la sua manifestazione, ignorando che il problema più pressante per Platone sia

---

<sup>158</sup> *Platone e il pensare in utopie*, cit., pag. 67.

<sup>159</sup> *Ibidem*.

<sup>160</sup> Come, ai suoi occhi, invece, probabilmente avrebbe fatto la scuola di Tubinga. Cfr. G.Girgenti (a cura di), *Platone tra oralità e scrittura. Un dialogo di Hans Georg Gadamer con la Scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi*, Tascabili Bompiani, Milano 2001. Per una sintesi del confronto tra Gadamer e la Scuola di Tubinga-Milano, rinvio a C.Danani, *L’amicizia degli antichi*, cit., pp.37-42. Si noti come Gadamer scriva così: “io, da filosofo, posso fondarmi solo su testi esistenti per comprendere il pensiero di un altro filosofo. Non nego che la ricostruzione di un testo a partire da frammenti e citazioni possa avere un grande interesse storico, e sono impressionato dalla quantità e dalla qualità delle energie intellettuali impegnate in un simile lavoro. È una cosa affascinante, certo, ma un filosofo ha bisogno di un interlocutore con il quale si possa svolgere e continuare una conversazione, e questo interlocutore non può essere un uomo che parla solamente per frammenti.”, *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, p.49. Per questo motivo Gadamer privilegia il libro Λ della *Metafisica* aristotelica, perché, dice, è “uno scritto organico, probabilmente- e in ciò sono d’accordo con Jaeger- una conferenza, come risulta dallo stile accurato. In effetti è l’unica parte della *Metafisica* che si possa assimilare a un’opera compiuta- si potrebbe dire: è una monografia sul problema dell’essere” *Ibidem*, pag.49. Cfr. Introduzione a H.G.Gadamer, *Introduzione e commento Metafisica Libro XII*, il melangolo 1995, p.11, dove scrive che, da un punto di vista contenutistico, il libro Λ “rappresenta il coronamento della filosofia aristotelica: la dottrina dell’ente supremo, di Dio”, ma non va, tuttavia, considerato “come la conclusione delle ricerche” aristoteliche, come prova l’assenza di rimandi ad altri libri della *Metafisica*.

<sup>161</sup> *Verità e metodo* 2, p.493. Renaud commenta così la “dichiarazione polemica” gadameriana: “[essa] esprime l’intenzione critica ed emancipatoria della sua ermeneutica platonica. Rivendicando una differenza sul piano storico tra Platone e platonismo, Gadamer rifiuta la lettura dualistica tradizionale della «teoria delle idee», incentrata sul concetto di separazione (*chôrismos*): essa è vista come «uno stravolgimento delle vere e proprie intenzioni di Platone», e viene da Gadamer annoverata tra i pregiudizi illegittimi imposti alla tradizione”, F. Renaud, *Il Platone socratico di Gadamer*, op.cit., p. 595. Cfr. Gadamer, *Zwischen Phänomenologie und Dialektik*, in Id. GW 2, pp.13-14.

quello del rapporto delle idee tra di loro, ossia la dialettica.<sup>162</sup> Ma è soprattutto il rilievo della figura di Socrate<sup>163</sup> che Gadamer eredita certamente da Friedländer, pur non riconoscendone mai il debito.

Già nel 1968 Gadamer aveva scritto una pagina altamente esplicativa del ruolo giocato da Socrate nell'esperienza e nella riflessione platonica:

Io muovo dal fatto che lo stesso Platone, con la sua opera letteraria, oltre che con la *VII Lettera*, da lui scritta- come io suppongo-, ci dice molto chiaramente che è stata la sua esperienza con Socrate ad aprirgli la via del pensiero. Questa esperienza da lui fatta con Socrate fu l'esperienza dell'incomprensibile rettitudine (*unbegreifliche Rechtlichkeit*) di un uomo in un ambiente, che di tale rettitudine non aveva più nemmeno il concetto. Di ciò si ha una delle più significative testimonianze nel *Critone* platonico, nel quale la rettitudine di Socrate viene descritto nella sua manifestazione estrema, quando egli- nonostante tutti i preparativi e le giustificazioni politiche adottate da *Critone* in proprio favore- rifiuta di fuggire dal carcere per evitare l'esecuzione. Le domande che Platone si poneva sul conto di Socrate erano: com'è possibile che uno si differenzi (*herausfällt*) in questo modo da tutto ciò che lo circonda, che si comporti in maniera così diversa (*so anders verhält*), là dove il nostro comportamento, come vediamo normalmente, è un adattamento (*ein Sichanpassen*) alle condizioni di vita, naturali e sociali, nelle quali ci veniamo a trovare? Che uno esca così dal quadro (*aus dem Rahmen fällt*) come Socrate e, indifferente (*unberührt*) a ciò che tutti fanno e dicono, si attenga (*festhält*) all'idea di giusto? Che cosa sarà questa idea? Essa deve stare, visibile (*sichtbar*) e incontestabile (*unbestreitbar*), davanti agli occhi di colui che così vive e così, con certezza (*unbeirrbar*), si decide. Evidentemente, chi vede, quasi con gli occhi, che cosa è giusto non può, in realtà, nemmeno venire posto di fronte a una situazione di scelta (*Wahlsituation*). Nessuno, infatti, può negare (*ableugnen*) ciò che vede con i propri occhi, così come nessuno può volontariamente fallire (*freiwillig vorbeigreifen*) ciò a cui tende (*greift*)<sup>164</sup>

Si sa, dunque, soltanto “ciò che si vede con i propri occhi e si conosce con tutta esattezza” ed è questo che ha condotto Platone ad introdurre

---

<sup>162</sup> Cfr. F.Renaud, *Ibidem*.

<sup>163</sup> “Credo sia un evento unico e forse irripetibile nella storia della filosofia, che uno dei massimi pensatori sia stato al tempo stesso anche un grande scrittore. E del resto è cosa nota, grazie anche all'incredibile spessore di cui Platone ha dotato la figura di Socrate nelle diverse circostanze di vita, molto al di là della semplice arte confutatoria, dotandolo delle capacità di un visionario.” cfr. [www.emsf.rai](http://www.emsf.rai).

<sup>164</sup> *Amicus Plato magis amica veritas*, cit., pag. 277, GW6, pag.76.

nei suoi primi scritti la “realità ontologica dell’idea del bene”, fino ad arrivare alla “grandiosa estrapolazione di quell’ente così innegabile e vero che è l’idea del bene nella forma dell’utopia statale”, così che l’enigma dell’esistenza socratica si dissolve (*das Rätsel der sokratischen Existenz augeht*) nel prodigio di un nuovo Stato.

Vittima di leggi ingiuste, in Socrate si riscopre il senso più autentico e rischioso del pensare ad una “giusta misura” che non si stanca di mantenere unite prassi e teoria, in quell’attività *elenctica* che non intende accettare ciò che è dato senza interrogarlo radicalmente.

Io sono uno che con piacere mi lascio confutare, se non dico la verità, che con piacere confuto se altri non dice il vero, e che, senza dubbio, accetto di essere confutato con un piacere non minore di quello che provo confutando. Infatti, ritengo l’essere confutato come un maggior beneficio, tanto maggiore, quanto è meglio essere liberati dal male più grande che liberarne altri. In verità non v’è male più grande, per l’uomo, di una falsa opinione sull’argomento di cui stiamo discutendo adesso.<sup>165</sup>

Non è stata una forma di ragione calcolante a guidare Socrate. Più incisivo del *dire il Bene* è stato l’esempio, la testimonianza di un’esistenza che ha interrogato se stessa e la comunità, scontrandosi con i limiti di una tradizione che ha preferito difendere la sua autorità, mettendo a morte l’anomalia socratica.

---

<sup>165</sup> *Gorgia*, 458 a-b. Cfr. il valore politico del confutare riconosciuto nelle belle pagine di Adriana Cavarero, *Dialettica e politica in Platone*, Cedam Padova 1976, pp 32-33: “proprio perché la confutazione si rivolge concretamente all’uomo intero, in quanto cittadino, in quanto soldato, in quanto individuo insomma che agendo determina se stesso coinvolgendo gli altri, e proprio perché domanda dei valori che guidano le scelte dell’uomo intero, essa si cimenta con ogni opinione che pretenda di cristallizzare tali valori, senza escludere i dogmi della tradizione o le idee della classe dominante. Essa è poi tanto più pericolosa in quanto non si rivolge ad una assemblea o ad un gruppo, all’interno del quale il singolo può sentirsi anche non direttamente coinvolto e può demandare ad altri il compito di difendere le opinioni in cui crede, ma si rivolge ad un solo individuo per volta ( “Delle mie affermazioni io non so produrre che un solo testimonio e precisamente quello con il quale discuto..uno solo io so fare votare! Con molti impossibile è il dialogo”, *Gorg.* 474 a-b). La confutazione costringe così il singolo responsabilmente ad assistere allo svelamento dell’illusorietà delle opinioni che credeva certe, costringe lui e non altri a rispondere delle proprie scelte, accompagnando tale esercizio critico alla consapevolezza nei due dialoganti che esso è per l’uomo la ricerca della vita migliore, ossia è la realizzazione della propria umanità. Il potere politico che voglia conservare se stesso, necessariamente non può che mettere a morte il fautore della confutazione ( Socrate, sempre nel *Gorgia*, 521 d: Credo di aver posto mano, insieme a pochi Ateniesi, per non dire di essere il solo, sulla vera arte politica, e di essere il solo oggi a metterla in pratica”). Infatti, accettando che si eserciti liberamente nei suoi confronti la confutazione (e che la si eserciti dal basso, nelle piazze e sui mercati, non è meno pericoloso; senza contare che Socrate non rifiuta gli interlocutori qualificamente politici, come ad esempio Crizia), esso accetta anche la possibilità di essere mostrato, oltre che nella sua dogmaticità, anche nella sua rispondenza non al bene per l’uomo ma all’arbitrio dettato dall’interesse di uno o di pochi.”

Questa figura del Socrate morente rappresenta, come ha detto bene Nietzsche, il nuovo ideale, al quale, invece che al più antico ideale eroico di un Achille, ha finito per dedicarsi la più nobile gioventù greca<sup>166</sup>

Socrate non può che rappresentare l'*atopos*, e, quindi, il paradosso della misura, perché capace, proprio perché sa di non essere la misura di tutte le cose, di custodire dentro di sé il *metrion* e non rifarsi a misure esterne che possano dare ragione di lui<sup>167</sup>. Egli scardina il concetto di “purezza” pitagorico, mostrando, come dice Gadamer, che “«purezza» significa una nuova coscienza di se stessi: la vita del filosofo concentrato sul pensiero”.<sup>168</sup>

Se il Platone di Gadamer è *troppo* socratico<sup>169</sup> è forse perché ancora profondi sono gli effetti dell'interpretazione di Friedländer<sup>170</sup>. Ma è innegabile che non si possa non subire il fascino di quel tentativo platonico di dar voce nei suoi dialoghi alla *dismisura* socratica.

Sembra che Gadamer voglia dire che le parole che Socrate preferì non scrivere furono fissate da Platone in un modo che si sforzava d'essere fedele a quanto udito dal maestro. La sua è perciò una *mimesis* fondata su un'*anamnesis*, che nasce dal bisogno di preservare Socrate da una morte ben più dolorosa di quella ottenuta bevendo la cicuta, ossia il suo oblio. Lo scritto è, perciò debole, richiama alla mente solo di colui che già sa, per cui chi non c'era avrà una visione sempre limitata ed incompleta di

---

<sup>166</sup> H.G. Gadamer, *Le prove dell'immortalità nel Fedone di Platone*, in *Studi platonici 2*, pag. 73

<sup>167</sup> Questo mi porta a pensare che Platone abbia inserito Socrate nel *Filebo* per una ragione molto profonda: con i sofisti è bene non parlare neppure, accettare il loro silenzio, continuando a lottare perché l'indeterminato non prevalga sul determinato solo con chi si mostra disposto ad un accordo iniziale.

<sup>168</sup> H.G. Gadamer, *Le prove dell'immortalità nel Fedone di Platone*, in *Studi platonici 2*, pag. 76.

<sup>169</sup> Cfr. Ambrosio “*The figure of Socrates in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*” (259-273). Ha messo bene in evidenza i limiti della centralità socratica Renaud, evidenziando come il dialogo socratico non sia il dialogo reale. Esso è un dialogo asimmetrico dal chiaro orientamento pedagogico tra maestro ed allievo in cui c'è un'evidente ineguaglianza tra interlocutori che Gadamer trascurerebbe, supponendo l'ideale moderno di uguaglianza nel suo concetto di dialogica. Cfr. Renaud pag.616. Tuttavia, Gadamer non interpreta Platone riducendolo a Socrate. Evidenzia i suoi legami con gli eleatici, interrogandosi sulla sopravvivenza di residui parmenidei nel concepire l'essere e la totalità *Sulla preistoria della metafisica*, (1950) pp. 3-25, p.11.

<sup>170</sup> “In Platone quello che in Socrate era domanda si è fatto domanda e risposta, quello che in Socrate era vita si è fatto vita e dottrina. Socrate chiede: che cosa è il giusto? Egli fa che gli altri vedano che non lo sanno. Cerca la risposta nel concetto, ma la dà infine soltanto con il suo vivere e il suo morire. Platone vede e dà forma a questa vita e a questa morte. Ma vede di più. Trova anche la risposta come filosofema, vede, attraverso la figura di Socrate, l'idea. “Il giusto” come eterna essenza, come modello originale, veduto e mostrato: questa è la risposta alla domanda di Socrate, letta nella stessa realtà che si chiamava Socrate” P.Friedländer, *Platone, op.cit.*, pag.78. Come dirà più avanti: “Se il Socrate platonico parla, oppure ascolta, oppure è assente, in tutto questo sono simboleggiati i gradi del pensiero platonico”, *Ib.*, p.162.

chi sia stato Socrate, ma quel che emerge nell'opera di Platone ha permesso ad ogni filosofo occidentale- e non soltanto occidentale- di farsi un'idea dell'inizio del filosofare greco, distante dalla rigidità metodica moderna. Questa grande figura, consapevole della sua finitezza e, per questo, decisa a stare in dialogo per smascherare le illusioni dell'*autocoscienza* dei suoi concittadini, ha insegnato, cioè, che, pur accogliendo l'alterità, la parola dell'altro, non ci si debba mai lasciar *misurare* dagli altri, impegnandosi a custodire un bene intimo, inalienabile, ben più prezioso.

Con una responsabilità estrema, capace di scardinare l'ovvietà per ribadire l'imprescindibilità della ricerca del vero bene, Socrate costituì di certo un eccesso che non poteva che impressionare Platone e costringerlo a perpetuarne la memoria, perché, fallite le sue esperienze politiche, solo ricordare Socrate poteva impedire ad Atene di smarrire il compito essenziale di essere giusta. Fallisce, a mio avviso, ogni tentativo di comprendere Platone, dunque, chi, per cercare una dottrina non scritta che ne spieghi l'autonomo, originale pensiero, finisca con l'indebolire il suo rapporto con Socrate. Come noi non possiamo leggere Gadamer senza riferirci ad Heidegger, sarebbe impensabile isolare l'interpretazione di Platone in cerca di una sua autonomia. Questa, pur avendo molti altri maestri, resta smisuratamente a favore di Socrate, come nel caso di Gadamer resta, comunque, marcatamente evidente, come si è visto, il debito nei confronti di Heidegger.

### **3) Phrònesis e métrion**

«Che un'etica "filosofica", una filosofia della morale, sia qualcosa di diverso da un'etica "pratica", cioè dall'istituzione di una tavola di valori alla quale l'uomo agente possa riferirsi, o dalla conoscenza che, nell'agire, rivolge il suo sguardo a questa tavola di valori, non è affatto una cosa ovvia. Al contrario nella filosofia antica era normale che la pragmatica filosofica, che da Aristotele in poi si chiamava "etica", fosse anche un sapere "pratico". Aristotele ha reso esplicito quello che era già presente nella dottrina socratico-platonica della conoscenza delle virtù, cioè che noi non vogliamo puramente sapere che cos'è la virtù; ma saperlo per diventare buoni. È proprio questa, anche per Aristotele, la caratteristica della pragmatica etica, perché appartiene, del resto, all'antico concetto di conoscenza la convinzione che in esso ci sia già presupposto questo passaggio alla prassi: la scienza non è un'anonima quintessenza di verità, ma una posizione umana di fronte alla vita (*exis tou alêtheuein*).»<sup>171</sup>

Inizia così la conferenza che Gadamer tiene a Walderberg nel 1961, un anno cioè dopo la pubblicazione di *Verità e Metodo*, ma che sarà pubblicato nei *Kleine Schriften* nel 1967 ed in Italia solamente nel 1973. In polemica tanto con il formalismo etico dei valori di Scheler ed Hartmann, quanto con l'eccessivo rigorismo etico di Kant<sup>172</sup>, Gadamer propone la via aristotelica, per riscoprire ciò che rischia di essere opacizzato da un modo di intendere la prassi umana a partire dalle rivendicazioni obiettivanti della scienza. Il dilemma insolubile del sapere che intende ergersi a riflessione sull'universale presentando un'etica incondizionata e, dunque, distante, come ha mostrato Kierkegaard<sup>173</sup>,

---

<sup>171</sup> Comparsa nel primo volume dei Walderberger Studien, dal titolo *Sein und Ethos*, Mainz 1963, pp. 11-24, tr.it. *Sulla possibilità di un'etica filosofica*, in *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Torino 1973, pp. 145-164.

<sup>172</sup> Kant ha avuto il merito sia di svelare la superbia dell'etica illuministica, mostrando che la "voce della ragione" si fa sentire in ciascuno, sia di assicurare l'assolutezza universale della legge morale, pura, scevra da ogni inclinazione e interesse, in cui si esprime la "volontà buona". Tuttavia, rischia di ridurre l'agire morale al paradigma metodico, ignorando le eccezioni. L'esempio che viene portato è quello del suicida. Secondo l'imperativo categorico, per cui la propria massima dovrebbe valere come legge universale, il suicida, finché sarà in possesso della ragione, non potrà non vedere l'insostenibilità della sua decisione. Nei termini in cui ha chiarito la questione Krüger: l'etica di Kant presuppone che si sia già ri-conosciuta la legge morale. Cfr. le riflessioni di D.Di Cesare, che parla, appunto, di un'"etica vicina alla vita", e dice: "sarebbe un banale fraintendimento pensare che contro l'universalismo kantiano venga fatto valere un relativismo aristotelico dei valori. La questione riguarda piuttosto la possibilità di un'etica filosofica, cioè di una «fondazione» in senso husserliano dell'etica – come Gadamer precisa molto più tardi in un saggio del 1989 (Aristotele e l'etica imperativa), in cui viene ripreso questo tema.", D.Di Cesare, *Gadamer*, op. cit., pag. 151.

<sup>173</sup> "Per me divenne sempre pur sempre determinante il motivo fondamentale di Kierkegaard, la sua critica e la sua polemica nei confronti della mediazione universale, che prendeva la sua acutezza dall' *Aut-aut* dello stadio etico", H.G.Gadamer, *Ragione e filosofia pratica* [1986], in Id, *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op.cit., pp. 509-523, pag. 511.



dalla concretezza della situazione in cui si impone di volta in volta una scelta, può infatti per Gadamer venire in buona parte risolto rivolgendosi all'Etica aristotelica, soprattutto a quella *nicomachea*<sup>174</sup>.

Il limite dell'etica kantiana si nasconderebbe, infatti, in un intellettualismo, incapace di aderire alla molteplicità delle situazioni umane, dove non sempre, per non dire "raramente", la ragione può risultare infallibile guida. Concepire l'assenza di eticità come offuscamento della purezza o di una eteronomia farebbe perdere di vista la specificità dell'agire morale, dal momento che questo non può essere ridotto ad un "conoscere", e men che mai ad un conoscere obiettivo. La critica a Kant effettuata da Gadamer mette anzitutto in guardia da un'etica che è lontana dalla situazione in cui si trova chi deve agire, e che anzi dissimula questa esigenza concreta, cioè astrae dalla "situazione d'eccezione" che non è poi così eccezionale, dato che "essere sedotti dall'eccezione è la situazione universale umana".<sup>175</sup>

Se l'incertezza costitutiva della dialettica di Platone corrisponde, soprattutto, a quell'esposizione all'imprevedibilità, a quell'*apeiron* che non può mai essere del tutto estinto, la consapevolezza della finitezza e, dunque, dell'impossibilità di fondare alcuna morale, in Aristotele è, perciò, più evidente che mai nella trattazione della filosofia pratica e nel grande rilievo che in essa viene dato alla virtù dianoetica della *phrònesis*.

È noto che la lettura che Gadamer ha dato di Aristotele, riproponendo le questioni dell'etica al centro del dibattito filosofico, ha portato in

---

<sup>174</sup> Cfr. H.G.Gadamer, *Aristoteles und die imperativistische Ethik Gesammelte Werke 7: Griechische Philosophie III:Platon im Dialog*, 1991.

<sup>175</sup> H.G.Gadamer, *Ermeneutica e metodica universale*, op. cit., pag. 153. "Non vi sono regole per l'uso ragionevole di regole", ricorderà Gadamer, citando lo stesso Kant della *Critica del giudizio*. La valutazione dell'etica di Kant è bene precisare che non sia affatto negativa, tanto che, nella conferenza presa in esame, ciò che propone Gadamer è più un'integrazione tra la strada kantiana e quella aristotelica. Nel 1986, si riferirà, infatti, all'antidogmatismo kantiano nel saggio "Ragione e filosofia pratica": "la legittimazione della razionalità propria della moralità [...] diviene critica di ogni filosofia della moralità. Dipende da questo la tensione ben nota tra ragione e sofisteria, così come tra coscienza etica e coscienza tecnica, sulla quale la *Fondazione della metafisica dei costumi* kantiana ha dovuto meditare. Per quanto lo stesso Kant si trovi sul terreno dell'illuminismo, tuttavia su questo punto decisivo per l'etica egli ha apportato una critica all'illuminismo. Mi stupisce sempre il fatto che nella discussione odierna non si sia in grado di percepire questo apporto nelle sue vere e valide proporzioni. Fu il tardo XVIII secolo, ancor prima di tutti i particolarismi degli stati nazionali che il XIX ha portato, a riconoscere un sentimento per l'umanità nel suo diritto fondamentale, e su questo punto un andare oltre Kant mi pare addirittura incomprensibile", in H.G.Gadamer, *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op. cit. pag. 521.

Germania alla cosiddetta “riabilitazione della filosofia pratica”, che ha avuto importanti sviluppi anche in Italia.<sup>176</sup> Per affrontare la “questione del rapporto tra universale e particolare”, Gadamer riscopre l’etica aristotelica, nella quale, pur non essendoci ancora un vero e proprio problema ermeneutico, il problema del *metodo* assume un rilievo morale.

Aristotele, contro alla dottrina del bene determinata dalla teoria platonica delle idee, sottolinea il fatto che nel problema etico non può pretendersi quell’esattezza estrema che c’è invece nella matematica. Una simile pretesa di esattezza sarebbe qui fuori luogo. Qui si può semplicemente dare un abbozzo, e con tale abbozzo fornire un certo aiuto alla coscienza morale.<sup>177</sup>

---

<sup>176</sup> *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 voll., a cura di M. Riedel, Freiburg, Rombach, 1972-1974: opera che segna l’atto di nascita, si può dire, della filosofia pratica in Germania. Un quadro delle diverse prospettive è dato da F. Volpi in *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in *Filosofia pratica e scienza politica*, a cura di C. Pacchiani, Abano – Padova, Francisci, 1980, pp. 11-97. Si vedano anche *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti, Genova, Marietti, 1988, A. Da Re, *L’ermeneutica di Gadamer e la filosofia pratica*, Rimini, Maggioli, 1982. Per un confronto critico con Gadamer e la sua interpretazione della *phronēsis*, cfr. E. Berti, *Le vie della ragione*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 139-152, Id., *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1992 o ancora E. Berti *Gadamer interprete di Aristotele* in “Colloquium Philosophicum”, *Annali del Dipartimento di Filosofia dell’Università degli Studi Roma Tre*, VII 2002, pp. 61-80. Il noto studioso di Aristotele intende sottolineare da un lato le divergenze di Gadamer rispetto all’interpretazione heideggeriana e valorizzare, dall’altro, la capacità di estendere il confronto con la filosofia aristotelica dalla considerazione dell’etica a tutte le altre discipline che lo Stagirita ha fondato: la fisica, l’ontologia, la psicologia, la metafisica e la teologia, innestando così la lezione aristotelica nel vivo della riflessione contemporanea. Per l’interesse gadameriano intorno alla retorica aristotelica, cfr. Francisco Arenas-Dolz, *Sulla conoscenza della retorica. Gadamer e la rinascita della filosofia pratica*, in *Domandare con Gadamer. Cinquant’anni di Verità e metodo*, cit., pp. 105-127.

<sup>177</sup> Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, op. cit., pag. 643. Il riferimento gadameriano è ad Aristotele, *Etica nicomachea*, A 7 e B 2, tr. it. di Claudio Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000. Cfr. Aristotele, *Et.Nic.*: 1094 b 14: La trattazione sarà adeguata (*ikanos*) se avrà tutta la chiarezza compatibile con la materia che ne è l’oggetto: non bisogna infatti ricercare la medesima precisione in tutte le opere di pensiero (, così come non si deve cercarla in tutte le opere manuali (*en tois dēmiourgouménōis*). Il moralmente bello e il giusto, su cui verte la politica, presentano tante differenze e fluttuazioni (*planē*) che è diffusa l’opinione che essi esistano solo per convenzione e non per natura. Una tale fluttuazione hanno anche i beni, per il fatto che per molta gente essi vengono ad essere causa di danno: infatti, è già capitato che alcuni siano stati rovinati dalla ricchezza, altri dal coraggio. bisogna contentarsi, quando si parla di tali argomenti con tali premesse, di mostrare la verità in maniera grossolana e approssimativa, e, quando si parla di cose solo per lo più costante e si parte da premesse dello stesso genere, di trarne conclusioni dello stesso tipo. Allo stesso modo, quindi, è necessario che sia accolto ciascuno dei contetti qui espressi: è proprio dell’uomo colto, infatti, richiedere in ciascun campo tanta precisione quanta ne permette la natura dell’oggettoto, giacché è manifesto che sarebbe pressappoco la stessa cosa accettare che un matematico faccia dei ragionamenti solo probabili e richiedere dimostrazioni da un oratore. Ciascuno giudica bene ciò che conosce, e solo di questo è buon giudice (*agathōs kritēs*)”; e E.N., I, 7, 1098 a 27. 1098 b 8: “Non bisogna cercare la precisione (*akribēia*) allo stesso modo in tutte le cose, ma di cercarla in ciascun caso particolare secondo la materia che ne è il soggetto e per quel tanto che è proprio di quella determinata ricerca. Infatti, il falegname e il geometra ricercano entrambi l’angolo retto, ma in maniera diversa: il primo lo ricerca per quel tanto che è utile alla sua opera, il secondo ne ricerca l’essenza o la differenza specifica, poiché è un uomo che contempla la verità. Alla stessa maniera bisogna procedere anche negli altri casi, affinché gli elementi accessori non soverchino l’opera principale. E non bisogna ricercare la causa in tutte le cose in modo uguale, ma in alcune è sufficiente che venga messo adeguatamente in luce il fatto, come, per esempio, anche nel caso dei principi: il dato di fatto è un che di originario, cioè un principio. Alcuni principi si giunge a vederli per induzione (*epagoghē*), altri per sensazione (*aisthēsis*), altri mediante una specie di abitudine (*ethismos*), altri ancora diversamente. Bisogna, dunque, sforzarsi di tener dietro a ciascun tipo di principio in conformità con la sua natura, e impegnarsi a definirlo adeguatamente. I principi, infatti, hanno un gran peso sugli sviluppi successivi: si ammette comunemente che il principio costituisce più che la metà del tutto, cioè che per suo mezzo diventano chiare molte delle cose che si vanno cercando.” E lo ribadisce anche nel secondo libro. II, 2, 1104 a: “ogni discorso sulle azioni da compiere deve essere fatto in maniera approssimativa e non con precisione rigorosa, secondo quanto dicemmo fin dall’inizio, che

Come tornerà a ribadire una decina d'anni dopo, infatti, la scienza pratica “non è né una scienza teorica come la matematica, né un sapere specialistico come quello che domina con cognizione di causa un procedimento di lavorazione, una *poesis*, bensì è una scienza dal profilo autonomo<sup>178</sup>. Essa è, infatti, la scienza intorno a quel sapere pratico che è “il sapere che guida ogni azione” ed è per sua natura “sollecitato da una situazione concreta, in cui è necessario scegliere ciò che si può fare senza che una *techne* appresa e dominata ci possa dispensare da una riflessione personale e da una scelta”.<sup>179</sup>

La necessità di distinguere tra mezzo e fine e tra mezzo e *metrion*, così da mostrare la specificità del “sapere pratico” rispetto a quello tecnico ed a quello epistemico, lascia emergere la peculiarità di questo “altro sapere” che, pur mirando ad un rigore pari a quello scientifico, si trova costretto a valutare volta per volta le decisioni di cui si sostanzia<sup>180</sup>. Come, infatti, proprio per il suo restare sempre soltanto “in cammino verso il concetto”, la dialettica platonica prefigura, in fondo, il non poter far coincidere la

---

ciò si deve esigere che i discorsi si conformino alla materia di cui trattano. Nel campo delle azioni e di ciò che è utile non c'è nulla di stabile, come pure nel campo della salute. E se è tale la trattazione generale, precisione ancor minore ha la trattazione dei diversi tipi di casi particolari; infatti essi non cadono sotto alcuna arte né sotto alcuna prescrizione tradizionale (paragghelían), ma bisogna sempre che sia proprio chi agisce che esamini ciò che è opportuno (*kairòs*) come avviene nel caso della medicina e dell'arte della navigazione.”

<sup>178</sup> *Hermeneutik als praktische Philosophie* 1972, in *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, pp.325-334, tr.it.di A.Fabris, *L'ermeneutica come filosofia pratica*, in *La ragione nell'età della scienza*, il melangolo, Genova 1982, pp. 69-89, p. 72.

<sup>179</sup> *Ibidem*. Anche nell'*Idea del Bene*, come abbiamo visto, Gadamer si era occupato della specificità della filosofia pratica, mostrando come questo fosse già un motivo autenticamente platonico (*ein echtes platonisches Motiv*) che Aristotele sviluppa, confermando la mancata insegnabilità tra i tratti spettanti a questo tipo particolare di sapere. “Essa non può essere considerata come un'istruzione rivolta ad un discente che impari come comportarsi e diventare buono, anche se questo non è mai esplicitato da Aristotele.” Tuttavia, questa conseguenza epistemologica, che sta alla base del concetto di filosofia pratica, diventa indirettamente tangibile nel momento in cui Aristotele prepara il passaggio alla politica. Prova ne è che respinge i “teorici politici che, in quanto sofisti, pretendono di avere autorità in materia di costituzione e di legislazione senza essere essi stessi inseriti nella vita politica”. L'*ethos* è determinante. Per Gadamer l'inizio dell'*Etica Nicomachea* basta a dare indicazioni metodiche anche per la politica. L'arte della legislazione (*die Kunst der Gesetzgebung*) differisce dalla decisione politica o giudiziaria (*politische oder richterliche Entscheidung*) Gadamer si dilunga sull'intercizio tra il movimento della riflessione (*Reflexionsbewegung*) teoretico pratico, sottolineando che la Fondazione della metafisica dei costumi di Kant, a conclusione della prima sezione della cosiddetta fondazione, si è espressa al riguardo perfettamente: Come si passa dalla conoscenza razionale comune della moralità alla conoscenza filosofica? Per Kant c'è una tendenza a sofisticare (*Hang zum Vernünfteln*): la filosofia non si trova mai nella reale necessità di dimostrare il proprio diritto all'esistenza, in quanto anche chi la contesta è immerso nel movimento della riflessione, che si chiama filosofia”, *L'idea del bene*, p.257.

<sup>180</sup> Come precisa Gadamer in un saggio del 1965, ovviamente, parlando di “un'altra specie di conoscenza”, Aristotele non intende difendere un cupo irrazionalismo. Si tratta invece della chiarezza della ragione che sa trovare, di volta in volta, ciò che è fattibile in senso politico-pratico. Così ogni pratica scelta di vita consiste nel considerare con cura le diverse possibilità che conducono ai fini prescelti. Cfr. *Per una pianificazione del futuro*, inedito contributo per un simposio tra esperti di politica, economisti, uomini politici ecc, organizzato nel luglio 1965 dalla “Rockefeller foundation”. In *Ermeneutica e metodica universale*, cit., pp.165-193, p.177.

ricerca del bene con una tecnica, così anche in Aristotele è assente l'idea di un "sistema"<sup>181</sup> tale per cui il rispetto di determinate regole sarebbe condizione sufficiente per essere buoni.

Il vocabolo "phrónesis" ricorre in Gadamer tanto frequentemente che è impossibile riportare tutti i passi in cui ne fa uso<sup>182</sup>. Considerato dal filosofo tedesco difficile da tradurre in tedesco perché non si trova un corrispondente capace di restituire la vasta gamma di accezioni che sono condensate nel termine greco,<sup>183</sup> così che opterà più frequentemente per *Vernünftigkei*t (ragionevolezza) e *Gewissenhaftigkeit* (coscienziosità), la *phrónesis* consentirà a Gadamer di sottolineare un senso di responsabilità sociale e politica che, in modo del tutto inaspettato, gli consentirà di penetrare con profondità nel problema ermeneutico<sup>184</sup>.

Si può dire che, se Platone è la stella polare, la *phrónesis* costituisce il *Leitmotiv* del pensiero gadameriano. All'inizio Gadamer traduce il concetto greco di *phrónesis* come *Praktisches Wissen*, titolo di un brillante

---

<sup>181</sup> Questo termine Gadamer ricorda più volte, in vari saggi, essere infatti sorto in età moderna e non avere niente a che vedere con lo spirito greco: "Il termine «sistema» è originariamente un termine astronomico e musicale" ma si è poi prestato per un altro uso." Allora, nell'antichità, si trattava di concepire in modo unitario il movimento ciclico del cielo delle stelle fisse, e il movimento, da esso così evidentemente distinto, delle stelle mobili, che noi chiamiamo, con il termine greco, anche «pianeti». Proprio il concetto di sistema poteva far ciò, e cioè spiegare l'essere insieme di cose che sembrano incompatibili. Nel XVIII secolo questo termine cominciò ad essere usato per designare il nuovo compito della filosofia, che era quello di conciliare la grande eredità culturale del sapere umano con la pretesa di universalità delle nuove scienze sperimentali. Fu l'Idealismo tedesco a intraprendere per l'ultima volta un tale grande tentativo di conciliazione, e un tale tentativo, compresi gli ultimi fenomeni epigonali e accademici del XIX e XX secolo, non è stato più ripetuto." Cfr. H.G. Gadamer, *Storia dell'Universo e storicità dell'uomo* del 1987, in *Verità e metodo 2*, op.cit., pp.437- p.447

<sup>182</sup> Si va dal saggio sul *Protrettico*, all'*Etica dialettica* negli anni Venti, all'importante saggio *Praktisches Wissen* del 1930, all'*Idea del Bene*, così come Gadamer ricorre ad essa nei diversi saggi su Platone in cui se ne mostra l'anticipazione della dialettica, a *Verità e metodo* ( cfr. pp.43 ss., 365 ss.) ed a tutti i saggi raccolti nelle sezioni che indagano i legami di *Ermeneutica e filosofia pratica* in *Verità e metodo 2* (*Ermeneutica come compito teoretico e pratico*, 1978, pp. 261-278, cfr. p. 270 e pp. 274-75; *Problemi della ragion pratica* (1980) pp. 279-288, cfr. p.284), o che riflettono il legame dell'ermeneutica con la filosofia contemporanea (*Ermeneutica e storicismo* (1965), pp. 373 ) e in *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, fino alle interviste degli anni Novanta

<sup>183</sup> Cfr. *Einführung*, in Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VI; Klostermann, Frankfurt am Main 1998, p. 14, in cui Gadamer chiarisce che questa gamma di significati è particolarmente evidente nel decimo capitolo dell'*Etica Nicomachea* VI.

<sup>184</sup> "Io mi sono richiamato, per la struttura del procedimento ermeneutico, espressamente all'analisi aristotelica della *phronesis*. In fondo ho proseguito una via che Heidegger aveva già imboccato nei suoi primi anni di Friburgo, allorché contro il neokantismo e la filosofia dei valori (e in ultima analisi anche contro lo stesso Husserl) gli importava più una "ermeneutica della fatticità".[...] Per me, i primi impulsi che ho avuto da Heidegger sono stati fruttiferi soprattutto nel fatto che l'*Etica aristotelica*, senza che lo cercassi, mi ha facilitato la profonda penetrazione del problema ermeneutico. Mi sembra di vedere che ciò non è un cattivo uso del pensiero aristotelico, ma che invece ci addita un possibile insegnamento, e cioè una critica dell'universale astratto, senza che sia acuita in senso hegeliano, e quindi anche senza l'insostenibile conseguenza del sapere assoluto, che con il sorgere della coscienza storica è divenuta determinante per l'esperienza ermeneutica", H.G. Gadamer, *Ermeneutica e storicismo*, in *Verità e metodo 2.*, pp. 373-409, pp. 407-408. Il riferimento a Strauss è al lavoro L. Strauss, *Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewusstsein*, Heidelberg 1956.

saggio seguito alla tesi di libera docenza del '28 e pubblicato soltanto nel 1985.<sup>185</sup>

Come abbiamo visto, già l'intento originario nell'analisi del *Filebo* era determinato dall'interesse per il concetto aristotelico di *phrónesis*, e nel saggio del 1930 Gadamer sviluppa "la sua interpretazione del concetto aristotelico di *phrónesis* nell'accezione propriamente aristotelica, che lo distingue da quella platonica".<sup>186</sup>

Qui la distinzione tra i due tipi di sapere (tecnico e pratico) viene fatta alla luce degli insegnamenti di Heidegger. Come scrive Dottori:

Era il periodo in cui questi stava elaborando *Essere e tempo*, e come il concetto di sapere tecnico doveva portarlo al concetto di *Zuhandenheit*, di essere a portata di mano, contro la *Vorhandenheit*, il semplice esser di fronte a noi della cosa nel sapere teoretico, così il concetto di *phrónesis* finiva per coincidere con il concetto di *Sorge*, della cura, che comporta anche il concetto del singolo completamente interessato alla propria esistenza di kierkegaardiana memoria. Così ai concetti del *Worumwillen*, che rappresenta il *telos*, dello *Entschluss*, della decisione, o della *Entschlossenheit*, e dello *Entwurf* corrisponde la *orexis* e la *proairesis tou biou*, la decisione fondamentale della propria scelta di vita come volontà di piena realizzazione di sé: tutte cose che troviamo anche nella interpretazione di Gadamer. Tutto ciò manca nel sapere tecnico, che può essere appreso oggettivamente da altri, così come possiede dei mezzi oggettivi che possono essere prestati ed acquisiti, e che non si danno invece nel caso del sapere pratico che riguarda l'esistenza propria. Inoltre nel sapere tecnico, che è rappresentato da un'arte- cioè un mestiere, o una professione- si può decidere di entrare o non entrare, mentre non si può decidere di entrare nell'esistenza; non si può dare infatti un'arte dell'esistere, o un mestiere dell'esistere- è il brillante commento finale di Gadamer, e certamente non si danno attrezzi per questo mestiere<sup>187</sup>

Non si può naturalmente non riconoscere, dunque, anche in questo concetto così fondamentale per l'ermeneutica di Gadamer l'impronta

---

<sup>185</sup> H.Gadamer, GW 5, Mohr-Siebeck, Tübingen, 230-249. Cfr. l'attenta analisi del testo in Riccardo Dottori, *Il concetto di phronesis in Aristotele e l'inizio della filosofia ermeneutica*, in *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, n.3 - 2008

<sup>186</sup> Riccardo Dottori, *Il concetto di phrónesis in Aristotele e l'inizio della filosofia ermeneutica*, cit., p.59.

<sup>187</sup> *Ibidem*.

heideggeriana<sup>188</sup>. Ed è lo stesso Gadamer ad ammettere quanto fu importante l'interpretazione che il maestro offriva dell'*Etica Nicomachea*<sup>189</sup>. Ma, trovando una strada di *mediazione* tra *logos* ed *ethos*, cui Heidegger sembra rinunciare<sup>190</sup>, Gadamer rivendica il rapporto di

---

<sup>188</sup> Giulia Ballocca, "Ermeneutica dell'effettività e contestualismo etico: evoluzione del concetto di *phronesis* tra Heidegger e Gadamer", intervento tenuto al convegno su "Tempo e praxis", tenutosi all'Istituto per gli studi filosofici di Napoli, nel dicembre 2010. Ballocca ha mostrato i legami tra una concezione già dinamica di *phronesis* individuata da Heidegger nei corsi marburghesi e la ricerca gadameriana di mantenere la stessa custodia della vitalità "L'esigenza di preservare il dinamismo della vita può allora trovare risposte in un metodo alternativo a quello fenomenologico, che prenda atto della costituzione temporale dei fenomeni, preservando la situazione ermeneutica nella forma di un *Erlebnis*. L'indicazione formale è il modello adeguato per l'indagine del *Vollzuekarachter* del fenomeno, in quanto prescinde dai contenuti di cui la vita si riempie per considerarla nella sua effettiva attuazione, prestando attenzione all'*ethos*, quel complesso situazionale che rende concreti e determinanti i comportamenti del *Dasein*. Il *Vollzueinn* fa breccia, infatti, verso la categoria fondamentale della possibilità, che apre all'esserci uno spazio illimitato di alternative.". La caratterizzazione dinamica del concetto di *phronesis* delineata da Heidegger nei suoi corsi giovanili, viene perciò ripresa da Gadamer e "diventa funzionale all'elaborazione di un'ermeneutica extrametodica ispirata ad un concetto umanistico di verità e guidata dal canone di verosimiglianza e ragionevolezza, piuttosto che dalla pretesa di appropriarsi di un senso in sé." Gli effetti dell'adesione ad un modello così dinamico, si vedono tanto nell'interpretazione del testo, che "non si esaurisce mai in un'interpretazione conclusiva, ma rimanda alla polisemia generata dai fattori contestuali", quanto nel generale intendimento delle relazioni intersoggettive e dei comportamenti "moralì", che rendono impossibile una netta contrapposizione tra teoria e prassi. L'"aristotelismo" di Gadamer, dunque, si vedrebbe nel fatto che "la contestualità dell'*ethos* rappresenta l'unica alternativa percorribile contro il formalismo kantiano e il paradigma dogmatico vigente in ambito filosofico. L'eccessiva astrattezza dell'imperativo morale, in cui l'azione viene separata dal contesto in cui si esplica può essere corretta con un ideale di saggezza, in cui la virtù ci viene presentata come prodotto dell'abitudine a certi comportamenti ed implica il coinvolgimento e la partecipazione dell'uomo." La *phronesis* di Gadamer è dunque "un *logos* che è mediato con la vita dell'uomo, che non è più Ragione in senso forte, ma ragionevolezza, discorso, partecipazione ad un dialogo mai conclusivo". L'ermeneutica si rivolge infatti all'esperienza umana, riconoscendo che l'applicazione abita da sempre la teoria, come, in fondo, sapeva già benissimo Aristotele.

<sup>189</sup> Si veda anche il racconto autobiografico gadameriano in *Ragione e filosofia pratica*: "Quando io giunsi a Heidegger ispirato dalla lettura di Kierkegaard, imparai a leggere l'*Etica nicomachea* come un Kierkegaard risorto. Essa è effettivamente la critica a un concetto dogmatico di bene universale e di un sistema metafisico nel quale, agli occhi di Aristotele, il bene è mediato in Platone dalla matematica e dalla cosmologia, così come agli occhi di Kierkegaard è accaduto nel pensiero hegeliano. Se interveniamo qui, ciò significa che la filosofia pratica che Aristotele ha sviluppato si è formata addirittura di fronte alla filosofia teoretica. Con ciò non dev'essere certamente negato il fatto che la teleologia metafisica include in Aristotele tutto ciò che è, e così anche il vivere e l'operare dell'uomo. Quando Aristotele descrive il bene nella vita umana, ciò ha così certamente la struttura generale dell'"in-vista-di" che sorregge anche la sua *Fisica* (in attuazione del programma del *Fedone*) – così come in Platone il mito del *Timeo* racchiude la città ideale della *Repubblica*. Ma gli uomini fondano una costituzione e un ordinamento sociale non per divenire simili al Tutto. Eppure ciò non significa, per esempio, che si tratti di una fondazione convenzionalistica dell'etica, che mette fine a uno stato di natura. Piuttosto è il *lógos*, nella sua distanza dall'"oggetto", a rendere possibile per primo in generale delle convenzioni e a racchiudere in sé il senso per l'utile, per il razionale finalistico – come per il diritto.", H.G.Gadamer, *Ragione e filosofia pratica*, pag. 515. Nella *Selbstdarstellung* riconosce nell'insegnamento della *phronesis* la cosa più importante imparata da Heidegger nel primo seminario cui prese parte nel 1923 ancora a Friburgo sul Sesto libro dell'*Etica Nicomachea*. "Allora la *phronesis*, la *arete* della ragion pratica, cioè di un *álo eidós gnoseos*, di un altro genere di conoscenza, divenne per me una vera parola magica. In verità fu per me una immediata provocazione allorché Heidegger un giorno, analizzando la distinzione di *techne* e *phronesis*, a proposito della frase: *phronêsêôs dé ouk ésti lêthe* (nella ragionevolezza non c'è dimenticanza), spiegò: «questa è la coscienza morale (*das Wissen*)». Questa spontanea esagerazione pedagogica mise in luce il punto decisivo in base al quale Heidegger stesso più tardi in *Essere e tempo* impostò la nuova posizione della questione dell'Essere. Si pensi a espressioni come «voler-avere-coscienza» (*Gewissen Habenwollen*)", H.G.Gadamer, *Autoesposizione*, in *Verità e metodo* 2, cit., p.463.

<sup>190</sup> O, forse, mai avere avuto, se si legge quanto afferma Gadamer nelle Lezioni su *Metafisica e Filosofia pratica in Aristotele*, tenute all'Istituto filosofico di Napoli nel 1990. Riconosce che per Heidegger l'interesse primario non fosse l'etica, ma "la comprensione dell'Essere che sta a fondamento della filosofia teoretica di Aristotele. Conseguentemente l'*Ethica* a Nicomaco non era al centro della sua attenzione. E ciò è dimostrato dal fatto che Heidegger, nella sua trattazione al testo, passa molto rapidamente alla considerazione di altre testimonianze di Aristotele e soprattutto al I e al II libro della *Metafisica* di Aristotele. Si tratta effettivamente e in prima linea della filosofia teoretica. In realtà, quando Aristotele analizza il ruolo del sapere nell'*Ethica* a Nicomaco, egli non intende prendere posizione sulla filosofia teoretica, cioè su quel sapere che chiama «*Sophia*». Piuttosto intende dimostrare come vi sia, in generale, qualcosa che possiamo chiamare «filosofia pratica» e non solo la filosofia teoretica che ha le sue basi nella *Fisica* e nella *Metafisica*. Il compito grandioso è perciò quello di dimostrare come, anche nel sapere pratico, cioè nell'ambito del comportarsi e dell'agire umani, vi sia un sapere stabile, sia in gioco una vera virtù.

reciproca implicazione e addirittura di sovrapposizione tra teoria e prassi, che è in grado di rendere la *phronesis* la virtù ermeneutica per eccellenza, perché rispetta la costituzione finita dell'uomo e preserva dalla staticità il rapporto tra universale e particolare che si gioca nell'applicazione.

Nella visione gadameriana, infatti, comprendere significa sempre, necessariamente, applicare: “*Verstehen ist hier immer schon Anwenden.*”<sup>191</sup> Come la filosofia pratica non è la stessa *ragionevolezza*, ma una riflessione “su tutto ciò che deve essere la strutturazione della vita umana”, così “l'ermeneutica filosofica non è essa stessa l'arte del comprendere, ma solo la teoria della stessa. Ma l'una come l'altra forma di presa di coscienza scaturisce dalla prassi e resta, senza di questa, un mero girare a vuoto. Questo è il senso particolare di sapere e scienza che deve essere nuovamente legittimato dalla problematica dell'ermeneutica”<sup>192</sup>.

“Il fatto che Aristotele sia pienamente cosciente delle particolari condizioni che entrano in gioco nella riflessione teoretica sulle condizioni della ragionevolezza pratica mi ha attirato da sempre. Qui si tratta evidentemente di un rapporto peculiare che si può descrivere come il passaggio della razionalità pratica a una forma generale di riflessione della stessa. Ciò non significa certamente che la filosofia ha a che fare con la prassi; sarebbe già essa stessa ragionevolezza pratica e potrebbe venire compresa essa stessa come *phronesis*. Ma significa il fatto che la possibilità di una filosofia della prassi si fonda a partire dalla ragionevolezza già inclusa nella prassi stessa.”<sup>193</sup>

---

L'accento non è posto sul compito di giustificare il primato della teoria rispetto al sapere pratico ma, al contrario, in quello di fondare l'inserimento del saper pratico nel novero delle virtù spirituali” H.G. Gadamer, *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, pp. 92-93. Cfr. anche la recensione al libro di W. Marx, in cui Gadamer interviene sulla questione dell'etica in Heidegger, rivolgendo l'attenzione alla fondazione dell'etica e al nesso tra etica e metafisica. Cfr. *Gibt es auf Erden ein Maß?* in GW3, pp. 333-349.

<sup>191</sup> Se nell'ermeneutica sacra il momento della comprensione richiede quello dell'esplicazione e quest'ultimo quello della applicazione, anche per Gadamer è importante recuperare questo momento che l'ermeneutica romantica, e ancor più l'epistemologia postromantica, avevano escluso. Il riferimento gadameriano è al pietismo, che accompagnava alla *subtilitas intelligendi*, cioè il comprendere, e alla *subtilitas explicandi*, cioè la spiegazione, una *subtilitas applicandi*. “L'ermeneutica, nel campo della filologia e delle scienze dello spirito, non è affatto una specie di *Herrschaftswissen*, cioè di appropriazione nel senso di acquisizione di un possesso, ma si subordina invece al superiore appello che ci è rivolto dal testo.” H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, op. cit., pag. 643.

<sup>192</sup> H.G. Gadamer, *Autocritica* [1985], in Id., *Verità e metodo* 2, pp. 495-515, ivi pp. 514-515.

<sup>193</sup> H.G. Gadamer, *Ragione e filosofia pratica* [1991], in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op. cit., pag. 519. “In questo senso Aristotele può dire: il punto di partenza, l'archè, il principio della filosofia pratica è lo *hoti*, il «Che»- e questo «Che» non vuol dire soltanto l'agire stesso, ma proprio anche l'intima limpidezza che appartiene a

In un saggio del 1980, *Probleme der praktischen Vernunft*<sup>194</sup>, Gadamer si diffonde a lungo nel parlare dell'*éthos*, dicendo che esso rimanda ad un “complesso di fatticità”<sup>195</sup>, che consentono all’essere umano, grazie all’esercizio ed all’abitudine, di diventare ciò che è. Il punto di partenza della filosofia pratica è infatti lo *hóti* (*Eth.Nic.*, VII, 1098 b 2 sgg.), il fatto, che non significa “la fatticità dei fatti estranei, dei quali si deve venire a capo con l’imparare a spiegarli”, ma “la fatticità delle persuasioni, dei valori, delle abitudini più intimamente comprensibili e più profondamente comuni, più condivise da noi tutti, il complesso di tutto ciò che costituisce il nostro sistema di vita”<sup>196</sup>.

Lungi dal ridursi ad un “mero addestramento” o ad un “conformismo di una mezza cattiva coscienza”, l’*ethos* aristotelico ha bisogno d’essere mediato dalla *phrónesis*, che, però, come osserva en passant Gadamer, *non tutti possiedono* (“nota bene: quando uno possenga questa ragionevolezza. Essa non è una dote di natura”):

Che nel commercio con i propri simili, nel vivere in comune nella società e nello stato ci si conosca in persuasioni e decisioni comuni non è conformismo, ma costituisce invece la dignità dell’autocoscienza e della autocomprensione umana. Chi, come

---

tutto l’agire che riposa sulla *probatresis*, sulla scelta per la decisione. È dunque già sempre a un’autoesplicitazione della vita che la formazione dei concetti generalizzante, schematizzante, tipicizzante, propria della filosofia pratica si connette ed è sulla sua base che essa costruisce”, *Ibidem*, p.517.. Come scrive Riccardo Dottori, “Il problema della *phrónesis* o della *Vernünftigkeit* è fondamentalmente questa istanza pratica a cui è demandato il nostro consenso di base. Ma è a questa ragionevolezza quale istanza pratica che è demandato sia il progresso della scienza, che deve essere reintegrato entro il comune consenso, sia ogni processo o esperienza storica, politica, artistica e sociale. Ovvero questa istanza pratica della ragionevolezza è l’istanza prima di ogni comprendere e di ogni comportamento sociale, e la legittimazione ultima di ogni nostro comprendere e fare; legittimazione significa il prendere questa ragionevolezza come principio di una filosofia, cioè non della interpretazione in quanto tale, ma di una interpretazione del mondo, detta altrimenti «visione del mondo». È questo il punto per il quale l’ermeneutica filosofica, come coscienza dei principi dell’intendere, quali la storicità, la linguisticità, la ragionevolezza, diventa non semplicemente ontologia formale, ma filosofia ermeneutica. Non si tratta solamente di legittimare questi principi, come principi dell’intendere, cosa che è appunto il compito dell’ermeneutica filosofica; si tratta di fare del principio ultimo del nostro intendere, quello della ragionevolezza pratica, il principio di una filosofia, cioè il principio in base a cui impostare e valutare tutte le nostre esperienze, teoretiche e pratiche insieme, con tutte le scienze della natura e dello spirito. Senza la legittimazione sulla base di questo principio, che è l’istanza etica della comune accettazione e del libero consenso, ogni intendere diventa oggettivazione, ovvero l’alienazione del metodo. E solo in base a questa *legittimazione di se stessa*, in base al principio del comprendere come principio etico, e della ragionevolezza quale istanza etica, che l’ermeneutica filosofica diventa una filosofia ermeneutica. [...] Questa ragionevolezza è in questo senso, come l’ermeneutica, un compito teoretico e pratico insieme.”, Riccardo Dottori, *Nota introduttiva alla edizione italiana di Verità e metodo 2*, in H.G.Gadamer, *Verità e metodo 2*, op. cit., pp. XX-XXI.

<sup>194</sup> H.G.Gadamer, GW2, tr. it. *Problemi della ragion pratica*, in Id., *Verità e metodo 2*, cit., già tradotto in *Elogio della Teoria* da F.Volpi, Guerini e Associati, Milano 1989.

<sup>195</sup> *Ibidem*, pag. 285.

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



diciamo, non è asociale, ha da sempre accettato l'altro, e il commercio con l'altro, e la costruzione di un mondo comune di convenzioni<sup>197</sup>

La convenzione, infatti, per Gadamer è creduta a torto qualcosa di negativo, dal momento che essa “significa essersi trovati d'accordo (*Konvention meint Übereingekommen*) e la validità di questo accordo”. Più che essere considerata, quindi, un'adesione acritica ad una norma, per Gadamer essa allude a quell'”identità tra la singola coscienza e le persuasioni degli altri che vengono rappresentate in questa coscienza, e con ciò anche delle regole di vita che insieme ci si crea”<sup>198</sup>.

Risulta perciò determinante capire come questa ragionevolezza riesca a fare accettare il piano comune dell'*ethos*, senza che si ricada in un semplice adattamento conforme, che trascuri l'irriducibilità del singolo.<sup>199</sup>

Gadamer si sofferma sulla descrizione del “fattibile”, ossia di ciò che è “retto, utile, conveniente e quindi giusto”<sup>200</sup>, anche nel saggio *Per una pianificazione del futuro*. Qui dice che esso “non è semplicemente ciò che è possibile oppure quello che, all'interno di ciò che è possibile, è più vantaggioso. Piuttosto, il possibile vantaggio o la preferenzialità che si attribuisce ad una cosa invece che ad un'altra, si valuta secondo una scala di misura che ci poniamo davanti o che ci è imposta. È l'insieme di ciò

---

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

<sup>198</sup> *Ibidem*.

<sup>199</sup> Il passaggio dal descrittivo al normativo è estremamente delicato. Esso presuppone una conoscenza adeguata delle opinioni cui fa riferimento entro cui situare la propria scelta, di cui riconoscersi pienamente responsabile è il cuore centrale di ogni etica. Illuminanti per spiegare la differenza tra “adattamento” all'*ethos* ed “accomodamento” sono a mio avviso gli studi di Jean Piaget, proprio perché concentrati sulla psicologia cognitiva del bambino e sulla genesi del giudizio morale nel fanciullo. Ne “Il giudizio morale del bambino” [J. Piaget, *Il giudizio morale del fanciullo*, Giunti, 1993, p.11], Piaget dichiara che “lo sviluppo psichico, che comincia con la nascita e termina con l'età adulta, è paragonabile alla crescita organica: come quest'ultima, consiste essenzialmente in un cammino verso l'equilibrio”. La nozione di equilibrio ha per Piaget tre caratteri: l'essere equilibrio mobile; l'idea di compensazione, da parte dell'attività del soggetto, di tutte le perturbazioni provenienti dall'ambiente esterno che ogni sistema può subire; ed, infine, il carattere che lo definisce come “qualcosa di essenzialmente attivo”, *Ib.* p.155. Da una semplice fase di “assimilazione” degli schemi motori, lo sviluppo dell'uomo prevede, perciò, una fase di accomodamento ad essi, attraverso un consenso comune delle regole (da Piaget distinte in costitutive e costituenti). Mentre, quindi, la fase di assimilazione può paragonarsi agli aristotelici-tolemaici descritti da Galilei nella figura di Simplicio, che si limitano a *spiegare* le anomalie che mettono in crisi le loro teorie, sforzandosi di ricondurle ai propri schemi mentali, soltanto chi ricorre all'accomodamento è capace di farsi coinvolgere dall'elemento perturbatorio, cercando di adattare un nuovo paradigma che si “accomodi” nella realtà, accettando la sua intrinseca dinamicità. Se tendenzialmente, come è stato riconosciuto anche da epistemologi contemporanei come Lakatos, l'attività cognitiva si impenna per lo più sulla prevenzione e sulla difesa dei propri paradigmi mentali, soltanto chi è disposto a valutare di volta in volta i propri convincimenti può partecipare all'*ethos* comune, senza aderire passivamente ad esso.

<sup>200</sup> *Ermeneutica e metodica universale*, p.159.

che nella società è valido, cioè delle norme che, specificate in convenzioni etiche e politiche, accompagnano ogni educazione ed autoeducazione, anche quella all'oggettività scientifica."<sup>201</sup>

Ma la precisazione più importante, a mio avviso, è:

Gli elementi di misurazione che hanno validità non sono soltanto quelli posti dagli altri- o addirittura dai padri- e che si dovrebbero applicare come la legge ad un caso particolare. Piuttosto ogni decisione concreta del singolo è da parte sua determinante per ciò che è valido nella totalità.

La situazione è analoga a quella che si ha quando si tratta della cosiddetta correttezza della lingua. Anche in quel caso si ha una indiscussa generalità di ciò che è valido, e tollera una certa codificazione. Per esempio l'insegnamento della lingua nelle scuole è dominato per sua intima necessità, dal purismo linguistico reso necessario dall'esistenza di regole codificate. Tuttavia la lingua vive, e vive non certo attraverso la ferrea applicazione di regole ma per la continua ristrutturazione dell'uso della lingua, quindi in definitiva attraverso l'azione di ogni singolo<sup>202</sup>

Soltanto nella prassi vitale linguistica, distinguendo tra i *legomena* le *endoxa* più rilevanti, si può cercare una via d'uscita dall'astrazione e non conferire alla condotta la fisionomia di una semplice risposta rigida a degli stimoli predeterminati. L'operaio interpretato da Charlie Chaplin in *Tempi moderni* nel 1936, che certo tutti ricordiamo, consumato da gesti ripetitivi ed alienanti nello stringere i bulloni della macchina entro la quale finirà inghiottito, provocando la paralisi della catena produttiva, non potrebbe mai assurgere a modello di *uomo buono*, anche se portasse a termine con *correttezza e rigore* la sua mansione. La fabbrica altera la percezione del proprio operare, perché impedisce la visualizzazione del prodotto finale, condannando il personaggio di Chaplin a non poter rendere conto in alcun modo del suo *fare*. Egli rappresenta soltanto una *parte* di un *sistema* con il quale è impossibile instaurare un'autentica

---

<sup>201</sup> Per una pianificazione del futuro, in *Ermeneutica e metodica universale*, p.178

<sup>202</sup> Per una pianificazione del futuro, in *Ermeneutica e metodica universale*, p. 179. Cfr. Giusi Furnari Luvarà, *Il regolo di Lesbo: una "logica del preferibile" a misura del bio-diritto*, Rubbettino, 2001

dialettica ed in cui è, perciò, estromessa del tutto la *phrónesis*. Certo, un modello simile era, ovviamente, estraneo ai Greci, presso i quali le abilità tecniche dell'artigianato erano abbondantemente riconosciute, anche se, proprio in età classica, e soprattutto con Aristotele, esse iniziavano a perdere la buona fama che avevano in età omerica.<sup>203</sup> Se, secondo Richard Sennett, Platone è "Il filosofo classico più in sintonia con l'ideale arcaico di Efesto", preoccupato dal declino dell'abilità tecnica, che, infatti, ricollega al verbo "*poiein*", da cui deriva la stessa "poesia", proprio per

---

<sup>203</sup> Cfr. R. Sennett, *L'uomo artigiano*, Feltrinelli Milano 2008: "Se nell'età omerica l'artigiano era celebrato come persona pubblica, nell'età classica la sua dignità si offuscò. Il lettore di Aristofane trova un piccolo segnale di questo cambiamento nel disprezzo con cui il commediografo tratta i vasaí Kittos e Bacchios, considerati stupidi e ridicoli a causa del lavoro che fanno. Un segnale più grave delle diminuite fortune dell'artigiano compare negli scritti di Aristotele, sulla natura del lavoro manuale. [...] Si noti che Aristotele abbandona il vecchio termine *demiourgos*, per usare invece *cheirotechnes*, lavoratore manuale. Questo cambiamento riveste un significato particolare e ambiguo per le donne. Da tempi antichissimi, la tessitura era un mestiere riservato alle donne che conferiva loro rispetto nella sfera pubblica; l'inno omerico cita appunto arti come la tessitura tra le pratiche che contribuirono a civilizzare le tribù di cacciatori-raccoglitori. Con il passaggio dalla società arcaica alla società classica, il valore pubblico delle tessitrici continuò a essere celebrato. Ad Atene, erano le donne a tessere il *peplos*, la stoffa che veniva portata in processione durante le annuali festività Panatenee. Ma altre arti domestiche, per esempio la cucina, non godevano di analogo prestigio pubblico e in generale nessuna arte o mestiere da loro svolti valsero alle donne ateniesi il diritto di voto. Lo sviluppo della scienza classica contribuì alla divisione delle abilità tecniche lungo confini di genere che diede luogo alla connotazione maschile della parola artigiano, particolarmente evidente nel termine inglese "craftsman". La scienza classica contrapponeva l'abilità manuale del maschio alla capacità della donna, legata alla sua autonomia, di mettere al mondo figli; contrapponeva la muscolatura robusta dell'uomo a quella debole della donna, arrivando a dedurre che anche il cervello maschile fosse più «robusto» di quello femminile". Tale distinzione di genere- osserva perciò Sennett- fu "il seme di una pianta ancora oggi vitale: le arti domestiche, insieme a coloro che le svolgono, appaiono in generale di natura diversa dalle attività lavorative che vengono ora svolte fuori dalle pareti domestiche. Per esempio, l'allevamento dei figli non lo consideriamo un «mestiere» nel senso in cui lo è quello dell'idraulico o del programmatore, benché per diventare una brava madre o un bravo padre occorra acquisire tutta una serie di abilità altamente qualificate", R. Sennett, *L'uomo artigiano*, cit., pp.30-31. Sennett, allievo della Arendt, argomenta con acutezza contro l'insufficiente contrapposizione tra *animal laborans* ed *Homo faber* della filosofa, che non sarebbe in grado di spiegare adeguatamente l'abilità tecnica e finirebbe con il perpetuare quella cattiva fama di cui la tecnica gode oggi, perché essa può "sembrare senz'anima", dimenticando il valore della mano che sembra sia stata elogiata anche da Kant nell'osservare che "la mano è la finestra della mente". Cfr. R. Sennett, *L'uomo artigiano*, p.147, che riferisce quanto riportato in Raymond Tallis, *The Hand: A Philosophical Inquiry in Human Being*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2003, p.4. Bisogna osservare come sul rapporto dell'uomo con la mano, Gadamer tenne una conferenza il 15 febbraio 1978 presso il "Werkbund Bayern" a Monaco, dal titolo *Der Mensch und seine Hand im heutigen Zivilisationsprozess*, tr.it. *L'uomo e la sua mano nell'odierno processo di civilizzazione*, in *Elogio della teoria*, pp. 103-109. Per le misure nell'antica Grecia, cfr. Sabrina Grimaudo, in S. Grimaudo, *Misurare e pesare nella Grecia antica*, L'epos, Palermo, 1998, specie il paragrafo "la demonizzazione della *techne*" nel capitolo "*Protos heurtes*. L'invenzione di pesi e delle misure nel mondo greco" (pp. 15-35): "Il dato che la lettura delle fonti ha messo più chiaramente in luce è l'alternarsi di una prospettiva progressista, da cui ha origine un giudizio positivo sull'invenzione di pesi e misure, presentata quale tappa importante nello sviluppo della civiltà, e di una prospettiva primitivista, che giustifica una svalutazione a più livelli degli stessi, indicati ora come strumento di inganno, ora- più radicalmente- come momento di perdita di una condizione di vita semplice e felice, caratterizzata dall'assenza del commercio e della proprietà privata. Si tratta di una dialettica destinata a mantenersi viva fino al Rinascimento e in qualche caso riscontrabile ancora in età moderna. Così, ad esempio, se da un lato la caratterizzazione cinquecentesca del buon selvaggio annovera sovente tra i suoi elementi distintivi anche l'assenza di qualunque pratica metrologica, e la mancanza dell'uso di pesi e misure contraddistingue la purezza dei costumi di molte comunità del Nuovo Mondo, dall'altro lato la loro conoscenza e il loro impiego si configurano spesso quali criteri per individuare le popolazioni più evolute dal punto di vista economico e politico. Perciò, nel 1522, Antonio Pigafetta, descrivendo i costumi degli abitanti dell'isola di Sebu (America del Sud), dirà che essi «vivono con giustizia, pesi e misure». Come in svariate testimonianze della cultura greca, anche qui pesi e misure divengono elementi distintivi di civiltà, e il loro uso è significativamente accostato all'idea di giustizia", S. Grimaudo, *Misurare e pesare nella Grecia antica*, cit., pag.35; cfr. anche Alfred W. Crosby, *La misura della realtà. Nascita di un nuovo modello di pensiero in Occidente*, ed. Dedalo, Bari 1998, che riporta in esergo la frase molto interessante di Isidoro di Siviglia (600 circa) "Elimina il numero dalle cose, e tutte periranno. Togli il calcolo dal mondo, e tutto sarà avvolto in una cupa ignoranza: l'uomo si distingue dagli animali per la sua capacità di contare".

evidenziare l'”aspirazione alla qualità”, l'*arete*, che “spinge l'artigiano a migliorare sempre, a non accontentarsi di risultati «passabili»”<sup>204</sup>, in *Metafisica* 981 a 30- b2 si legge:

“Perciò noi riteniamo che coloro che hanno la direzione nelle singole arti siano più degni di onore e posseggano maggiore conoscenza e siano più sapienti dei manovali, in quanto conoscono le cause delle cose che vengono fatte”.

Forse discreditando un po' troppo la *techne*, Aristotele ha cercato di mostrare la complessità del campo della prassi, proprio per sancire, pur ribadendo i limiti metodologici della sua ricerca, la sua indipendenza e potere delimitare, all'interno di essa, la possibile direzione verso l'*eudaimonia*, “il più alto dei beni raggiungibili mediante l'azione”, almeno da coloro che “configurano razionalmente i propri desideri e le proprie azioni”.<sup>205</sup>

Ed è proprio rivolgendo l'attenzione più al rapporto tra *phrónesis* e *téchne* che tra *phrónesis* e *sophía*, che Gadamer spiega che, mentre Platone aveva fatto un uso vago del termine *phronesis*, Aristotele tenta di precisare concettualmente il suo significato, prendendo le mosse dall'aggettivo *phrónimos*, “saggio”. Questa parola viene “usata da chi è sempre in condizione di dare consigli ed esattamente in vista di ciò che, ai suoi occhi è Bene, non solo per questo o quello scopo ma per la vita nella sua totalità. Perciò non vi è chiaramente in merito nessun'arte che possa essere insegnata, e nessun potere in condizione di insegnare”<sup>206</sup>. La

---

<sup>204</sup> R.Sennett, *L'uomo artigiano*, cit., pag. 31. Sennett ricorda che in *Simposio*, 205 b- c, Platone notasse come ai suoi tempi, benché tutti gli artigiani fossero “*poietai*”, venivano chiamati con nomi diversi, che impediva loro di riconoscere quel che avevano in comune. “Nei cinque secoli intercorsi tra la redazione dell'inno a Efesto e i tempi di Platone, qualcosa evidentemente era andato perduto. L'unità esistente in epoca arcaica tra abilità tecnica e comunità si era indebolita. Le abilità pratiche ancora costituivano la base della vita della città, ma non erano onorate per questa loro funzione”, R.Sennett, *L'uomo artigiano*, cit., pp. 32-33. Per una bella, meno “sociologica”, suggestione intorno al legame tra saggezza, finitezza e *techne*, cfr. R.Calderone, *Metafisica e finitezza*, in *Giornale di Metafisica*, Nuova serie XXXII 2010, pp. 385-390.

<sup>205</sup> *Et.Nic.I*, 3, 1095 a 2,

<sup>206</sup> *Nikomachische Ethik VI*, tradotto da Francesca Bolino, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1998, Aristotele, *Ethica nicomachea Libro VI, Introduzione e commento di Hans Georg Gadamer*, il nuovo Melangolo 2002 Genova, p.10. Gadamer fa riferimento a Werner Jaeger, nota 16 di *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, p.271, nota 16 (Ed.It.La Nuova Italia, Firenze 1982), in cui dimostra l'uso abituale del linguaggio in Aristotele. Dopo un lavoro decennale che soddisfaceva il desiderio di aggiungere al minuscolo libro di studio dedicato al XII libro della *Metafisica* di Aristotele un secondo testo, Gadamer pubblicò questa traduzione

“Phrónesis” non è allora, come diceva Natorp<sup>207</sup>, “una libera creazione linguistica di origine filosofica” introdotta da Platone, ma ha un significato costantemente pratico:

Ciò che distingue il *phrónimos* dal mero esperto, la *phronesis* dalla *techné*, consiste nel fatto che il *phrónimos* segue i propri consigli e non pure e semplici regole. L’essere del saggio non si riferisce ad un essere-sapiente in vista del produrre; il suo vero sapere è un sapere di ciò che è fattibile, in quanto è in sintonia in il proprio “Ethos”. Ethos e Dianoia formano, nell’ambito della prassi, la vera perfezione.<sup>208</sup>

La *phrónesis* è dunque un “sapere che dà consigli” nella situazione particolare che si presenta, di volta in volta, a chi vive nella prassi e che “rimane legato alla *phrónesis* politica”<sup>209</sup>, perché non può non riferirsi alla comunità in cui si vive.

Essa è collegata strettamente da Gadamer all’*eubulie*, la capacità di dare buoni consigli, perché, nella sua interpretazione, è un misto di

---

del sesto libro, dichiarando la difficoltà di scegliere qualcosa che fornisca una visione complessiva della filosofia pratica allo stesso modo in cui il libro XII lo fa per la *Metafisica*. Il dilemma viene risolto optando per un commento al Sesto libro, perché, come dice Gadamer “il significato effettivo del «sapere pratico», cioè la «phrónesis», era a tal punto penetrato nel centro degli interessi filosofici, che non mi restava nessun’altra scelta che il libro VI dell’*Ethica a Nicomaco*”. Il problema ermeneutico è collocare il sesto libro nell’*Ethica* a Eudemo o nell’*Ethica* a Nicomaco, ma l’incertezza è solo apparente, perché il sesto libro si presenta come indipendente e compiuto.” Fino ad oggi nessuno è riuscito a conferire, in modo persuasivo, un fondamento alla sua subordinazione all’uno o all’altro dei suoi trattati: si deve perciò, anche in questo caso, come in altri dei manoscritti riuniti nel *Corpus* Aristotelico, per esempio, la cosiddetta *Metafisica*, considerarli non come libri. Si deve piuttosto riconoscerli come testi preparati per le lezioni. E ciò significa che sono anche per noi testi scolastici. Ci pongono delle questioni.” Aristotele, *Ethica nicomachea Libro VI, Introduzione e commento di Hans Georg Gadamer* p.10. Nel frattempo, dice, “si è affievolita la fiducia di poter porre in rilievo siffatta «evoluzione di Aristotele» a partire dal *Corpus* dei suoi scritti. E ciò vale soprattutto per gli scritti di *Ethica*. Oggi dobbiamo riconoscere questi tre trattati come altrettanti documenti della filosofia aristotelica della maturità, e dobbiamo ricondurre le differenze più alle mutevoli occasioni e al pubblico a cui erano diretti, che veri e propri mutamenti nelle intuizioni filosofiche di Aristotele. Non abbiamo perciò a che fare con libri, ma con progetti allo stato di lavori preparatori. Non esiste più un testo definitivo dell’*Ethica* aristotelica. Ciò che noi oggi possiamo leggere, ci indirizza al di là del suo contenuto effettivo”, *Ibidem*.

<sup>207</sup> Cfr. P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, 1921, pp.79, 83, 189, 197.

<sup>208</sup> “Così grandi uomini di Stato come Pericle vengono chiamati «saggi», ma non i grandi teoretici come Anassagora (l’amico molto perseguitato di Pericle che indicava la felicità nella contemplazione delle stelle!) Già in questo caso, ci si richiama al più rigoroso concetto di sapienza, giacché vi sono due parti dell’anima e perciò solo due perfezioni dell’essere-sapiente che loro appartengono.” *Ethica Nicomachea, Introduzione e commento di Hans Georg Gadamer*, cit., p.21

<sup>209</sup> il primo capitolo introduttivo afferma esplicitamente come non sia sufficiente asserire che “il giusto *Logos* conferisce, di volta in volta, una virtù come ciò che sta nel mezzo tra gli estremi e resta prudentemente lungo la via mediana. Indica piuttosto il comportarsi «come un uomo onesto». «*Spoudaios*» è in Aristotele l’espressione greca per indicare questa *misura fondamentale dell’uomo e del cittadino*. Ma vi è inteso qualcosa di più. Si tratta di qualcosa di più della buona educazione e neppure di qualcosa come la capacità di applicare in concreto delle regole, come accade in ogni sapere che abbia un suo ambito di applicazione. Si tratta di qualcosa come una facoltà della coscienza e necessita di una chiarificazione più fondata di questo «sapere pratico» che uno facilmente è portato a ignorare nella sua particolarità tanto rispetto al sapere teoretico quanto al sapere e al potere tecnico dell’uomo. Tener fede alla giusta misura e al giusto mezzo non vale soltanto per il comportamento pratico che è guidato dalla Phrónesis; vale anche, per esempio, per il benessere del corpo. Ma nella Phrónesis si tratta del buon comportamento, del rapporto dell’uomo con i propri simili e della scelta del bene.” *Ibidem*, p.12, corsivo mio.

ragionevolezza ed attenzione alla comunità, visto che, come dice esplicitamente, essa è “anche un modo della responsabilità politica e sociale”<sup>210</sup>. Quest’arte di sapere consigliare, dunque, non significa soltanto acume, perché nella prassi concreta del comportamento razionale concorrono tanto un “sapere assennato”, quanto “il consapevole restar fedele alla scelta del bene di contro all’impulso privo di ragione”<sup>211</sup>. Nella parola greca coesistono dunque, a parere di Gadamer, i due significati, che esulano sempre dalla mera “correttezza”.

Lo scegliere consapevole ciò che si predilige, che caratterizza l’uomo, la *prohairesis*, è perciò l’una e l’altra cosa, pensiero e disposizione. Entrambi si riuniscono, là dove li conduce la decisione di scegliere. Un siffatto sapere non è perciò lo scoprimento e il disvelamento di una cosa, come essa è, ma è una sorta di convergenza di tale disvelare e sapere con l’istinto e con la disposizione per ciò che è giusto, cioè per il “Bene”. Nel cooperare di ragione e predisposizione, la decisione è sempre con-determinata dall’Ethos. Così si giunge al benessere, al “eupraxie”, all’autentico compimento dell’essere morale dell’uomo- e con ciò all’”Eudaimonia”.<sup>212</sup>

Un’altra parola molto importante, che compare nel capitolo 11 del VI libro dell’Etica Nicomachea ed è da collegare indissolubilmente alla *phrònesis* reinterpretata da Gadamer, è la *sýnesis*, che è normalmente il “comprendere qualcosa di detto o asserito o imparato”, ma che Aristotele usa nel senso di “saper intorno a se stessi” in modo tale che “ci si comprende l’un l’altro a partire dal proprio sapere intorno a se stessi”.

Ma con ciò è contestualmente descritta la virtù ermeneutica fondamentale che, nella nostra cultura letteraria, non significa solo il consiglio dell’amico o il giudizio sul comportamento di un altro, ma la totalità dell’esperienza intelligente e prudente di quegli altri da cui impariamo. Anche l’intero dominio di scienza, poesia e arte è

---

<sup>210</sup> *Ib.* p.26. “Il punto decisivo consiste nel fatto che qui si ha a che fare più con un consigliarsi che con un sapere, con un consultarsi con se stessi e anche con altri. Con ciò viene, al tempo stesso, fondato il passaggio alla comunità in cui ciascuno si trova. Questo è infatti, nel suo significato autentico, l’essere insieme del consigliarsi. Per questa ragione questa forma del senso pratico viene distinta rispetto a tutte le altre”.

<sup>211</sup> *Ibidem*, p.13

<sup>212</sup> *Ibidem*.

sempre un rapporto di scambio con altri che arricchisce la propria esperienza. Dobbiamo perciò ampliare così l'orizzonte della comprensione e del comprendere. Entrambi si intrecciano in un gioco reciproco: vicinanza alla propria sfera di appartenenza significa assunzione di partecipe responsabilità nei confronti degli altri”<sup>213</sup>

Questo è per Gadamer il vero intento di Aristotele. *Gnome* è discernimento, *Syngnome* condiscendenza, capacità di comprendere gli altri che può significare anche perdono. Tutto ciò indica “l'assoluta bontà” del sapere. Ciò che è giusto rimane incrollabile<sup>214</sup>. Ed illuminante diventa la sua considerazione riguardo all'*epieikés* aristotelica, l'equità, discussa da Aristotele nel V libro dell'Etica. Usando questo termine, per Gadamer:

“Senza dubbio Aristotele ha voluto rendere in questo modo visibile, come noti concetti giuridici appartengano alle virtù intellettuali della prassi umana. Con ciò ha fatto propria e portata avanti l'intenzione del dialogo socratico e della dialettica platonica, conferendole una corretta determinazione concettuale. Trasponendo nel linguaggio del concetto la *Elenktika* critica di Socrate e il mitico linguaggio immaginifico di Platone, Aristotele ha riconferito il suo vero significato al concetto di *Ethos*. Esso indica infatti *l'ineliminabile carattere pratico-politico della vita nella sua interezza*. Per queste ragioni Aristotele vede *Ethos* e *Logos* come qualcosa di inseparabile. Al tempo stesso, risponde con ciò al punto essenziale di quell'esigenza del rendere-conto, con cui nell'età della sofistica il Socrate platonico si oppose alla dissoluzione dell'*Ethos*.”<sup>215</sup>

Per mostrare il pieno vincolo che unisce la comunità nella ricerca del bene, Gadamer ricorda che, infatti, se facciamo qualcosa di sconsiderato, ci giustifichiamo dicendo “mi sono dimenticato”, segno che si ha a che fare anche qui con l'*aletheia*, nel senso di rimozione dall'oblio, non dimenticanza, ma in una declinazione particolare. Si tratta, infatti, di “un

---

<sup>213</sup> *Ib.*, p.27

<sup>214</sup> Gadamer dice “In queste forme non viene a mancare l'incrollabilità-di-ciò-che-è-giusto e corretto, quando comprendono e apprezzano con totale comprensione gli altri e la loro situazione”. *ibidem*, pag.27.

<sup>215</sup> *Ethica Nicomachea, Introduzione e commento di Hans Georg Gadamer*, cit.,pp.26-27.

particolare modo-di-essere-della-verità: non che una cosa è così e così, ma che il Bene viene fatto.”<sup>216</sup>

L’Etica Nicomachea mostra così “un aspetto elevato dell’esserci umano, così come ce lo insegna la vita realmente vissuta”. La politica, allora, non è una pura applicazione dell’etica<sup>217</sup>. La definizione di uomo come animale politico, infatti, “non rappresenta solo un appello ai singoli, ma pone la questione della costituzione sociale della vita umana in comunità, che non prende forma solo nella legislazione e nell’ordinamento giuridico, ma innanzitutto grazie all’educazione del cittadino alla giusta vita sociale”. Perciò, riepilogando, Gadamer può affermare che:

“La saggezza pratica che i Greci chiamano *Phrónesis* comprende tanto le norme pratiche che formano l’*Ethos*, quanto anche il giusto procedere, passo dopo passo, in vista di ogni decisione. Entrambi sono una funzione di quello stesso rendere-conto che Aristotele chiama *Nous*. “<sup>218</sup>

Contro un’interpretazione che ha visto nella *phrónesis* “solo un mezzo per raggiungere un fine, un modo caratteristico di acume pratico, come se l’orientamento della persona dipendesse esclusivamente dall’*Ethos*”, Gadamer sottolinea che in Aristotele *Ethos* e *Nous* siano inseparabili.

Ora, sicuramente “l’orientamento in direzione del Bene che cerchiamo di dare alla nostra vita è costantemente minacciato dalla nostra fragilità e debolezza”, per via delle nostre emozioni e a causa della mutevolezza dei nostri stati d’animo. Ma la *phrónesis* non è “la mera ingegnosità che cerca di raggiungere un qualsiasi scopo. Piuttosto le appartiene essenzialmente

---

<sup>216</sup> *Ib.*, p.14.

<sup>217</sup> “Da ciò non ne consegue che l’uomo, mediante la prassi della legislazione e mediante il culto, vuole emettere delle prescrizioni per gli dei. L’uomo, piuttosto, quando si eleva alla venerazione degli dei, si avvicina a quell’Esserci teoretico che i Greci attribuiscono agli dei. Un tale avvicinamento non giunge a chi non è in sintonia con se stesso, e per il quale *Phrónesis* e *Ethos* non sono che un mero potere o un mero fare, che una mera applicazione di qualcosa, ma per il quale l’una e l’altra sono così importanti che li lascia accadere, e in ciò è in sintonia con sé stesso” *Ibidem*, p.33.

<sup>218</sup> *Ib.*, p.31.



l'aver-in-vista ciò che è giusto e il tenerlo sempre davanti agli occhi. Ciò fa della *phrónesis*, la saggezza pratica, una virtù".<sup>219</sup>

L'etica aristotelica sprona, in questo modo, alla prassi, all'agire mirato alla piena realizzazione dell'uomo. Essa è un'etica "responsabilizzante" perché concepisce il raggiungimento della felicità come un "dovere morale" per ciascun uomo ed è pluralistica, strettamente funzionalistica, con spiccati tratti biologici ed immanentistici<sup>220</sup>, che riconosce l'importanza del piacere e delle passioni, sempre, comunque, tendenti al bene supremo: la felicità. Essa è capace di rivolgersi, dunque, ai beni dell'intera comunità, dal momento che "il bene è amabile anche nella dimensione dell'individuo singolo, ma è più bello e più divino quando concerne un popolo o una città"<sup>221</sup>. Ma è anche, nel suo stesso inseguire la giusta misura, capace di riconoscere la "fragilità del bene"<sup>222</sup>: il nostro

---

<sup>219</sup> *Ib.* p.32. A questo punto Gadamer può spiegare che cosa *L'Etica Nicomachea* possa significare per la situazione contemporanea della filosofia: 1) Il sapere non consiste solo in un insieme coerente di proposizioni corrette. Anche la scienza per eccellenza, in particolare la scienza pura della matematica, è più di ciò, anche se un'intera epoca è stata fondata su basi matematiche e sulla logica della dimostrazione. Il sapere ed il potere umani non sono semplicemente un'applicazione della scienza; vi è piuttosto un sapere supremo di cogente evidenza tanto per il singolo come per la società e lo stato che guida e orienta il comportamento umano, e un sapere che si afferma nelle giuste scelte del giusto comportamento, che non consiste in una teoria di proposizioni corrette e che neppure si può dimostrare; 2) Vi è un indissolubile rapporto di scambio reciproco tra il sapere che ha per oggetto ciò che è giusto e buono dal punto di vista pratico e l'ideale teoretico della teoria. Nella sua *Metafisica* Aristotele ha tratto conseguenze di chiara evidenza ontologica, che neppure dopo Nietzsche e Heidegger possono venire confutate: l'esser-presente dell'essente, il suo esser-qui-e-ora giunge alla sua presenza nella coscienza dell'uomo. Tuttavia con ciò non viene affermato, in nessun modo, un primato dell'autocoscienza nel senso dell'unilateralità della moderna filosofia della coscienza. Heidegger ha piuttosto il merito, ormai indiscutibile, di aver concepito questo punto di partenza a partire dal *Ci* dell'esserci che tutto ci sostiene. In questo modo ha reso produttivo quel senso della razionalità di ciò che è pratico che Aristotele ha per primo analizzato, in particolar per quei problemi centrali della filosofia nell'età della scienza e della tecnica. Nel nome del tutto inadeguato di metafisica, risuona qualcosa della più elevata *Fisica* di Aristotele che così a lungo ha dominato la storia dell'occidente. La trasformazione della fisica nella scienza moderna sulla base della matematica, trasformazione che Galileo ha inaugurato, contiene in sé il compito del tutto nuovo di ricondurre nei suoi limiti l'onnipotenza del sapere che tutto domina. In parole chiave come «mondo della vita», «fatticità», «esistenza», «ermeneutica», «dialogo» e «compimento», quel compito ha cercato e trovato un orientamento nella filosofia pratica di Aristotele", *Ib.*, p.34

<sup>220</sup> Parlando dell'anima in Aristotele, Gadamer commenta: "La metafora dell'aspetto convesso e concavo della linea curva segnala come in Aristotele stesso non si tratti di una «mera separazione». La divisione dell'anima che dovrebbe essere di origine più antica ha trovato nell'*Ethica a Nicomaco* A 13 la sua più esplicita presentazione. [Aristotele *Ethica Nicomachea*, A13, 1102 a 5- 1103 a 10]. La virtù etica viene notoriamente descritta, di volta in volta, a partire dagli estremi mediante la delimitazione di ciò che è giusto. Si tratta della ben nota teoria aristotelica della *Mesótes*, del giusto mezzo. In ciò consiste, in ogni caso, il rinvio a intelletto e ragione, cioè al *Logos*. È il *Logos* infatti che compie la decisione pratica, la scelta preliminare, della *probairesis*, e in ciò consiste la misura della medietà. Ma ciò significa anche evitare gli estremi, con misura anteporre il meglio al meno buono. Ma che cosa rappresenta ciò per la razionalità? Il sapere morale non è del tutto diverso da quello filosofico? Non si ha a che fare esattamente con un distorcimento quando si vuol sapere in generale ciò che si può sapere solo nei casi particolari?", *Ibidem*.

<sup>221</sup> *Etica Nicomachea*, I, 1 1094 b 8-10.

<sup>222</sup> Cfr. M.Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*. Il Mulino, Bologna, 2004. La Nussbaum, tuttavia, rileva un'insufficienza aristotelica nell'indagine sugli "eccessi" che rendono fragile la strada del bene: "La concezione stoica suggerisce che, se da un lato il cambiamento non è facile, è possibile dall'altro che la persona «si illumini», combattendo i giudizi di valore che generano la rabbia e l'odio irragionevoli. La concezione aristotelica dell'emozione offre un'analoga speranza; in effetti, l'opinione di Aristotele che

agire morale, come dice Gadamer, infatti “dipende molto più dal nostro essere che dalla nostra coscienza (*eidos*) espressa, fa scaturire con sé continuamente noi stessi così come siamo (e non: come ci conosciamo).” Proprio perché “gli uomini non seguono semplicemente i loro istinti”<sup>223</sup>, infatti, si mostra come la loro condotta dipenda in buona parte dall’argomentare, ma sia anche intrecciata con l’intera educazione dell’uomo, che va messa alla prova volta per volta. La *phrónesis* diventa, così, la tensione ad un *metrion*, quel *prépon*, la cui unica descrizione sufficiente è, come Gadamer dichiarerà nell’intervista a Dottori, che possa essere determinato soltanto in concreto:

Il *prépon*, ciò che è eccellente, o ciò che è doveroso, è veramente sempre qualcosa che può essere determinato soltanto in concreto; questa è l’unica descrizione sufficiente del *prépon*. Esso è veramente qualcosa che non può essere dedotto. La determinazione di un contenuto proprio del *prépon*, ciò che è doveroso, è fondamentalmente errata, fuori luogo, poiché ciò che è doveroso è ciò che è meglio si addice e conviene, e ciò varia sempre da situazione a situazione; non è infatti un ente, e neanche un sommo genere, e questo viene detto anche chiaramente, così come viene detto per il Bene. Dapprima vengono infatti determinate le diverse virtù, e soltanto dopo si viene a parlare del Bene, con il quale si raggiunge una dimensione completamente nuova; che non è semplicemente, come posso dire, una nuova virtù, ma qualcosa che è comune a tutto, ovvero una nuova prospettiva<sup>224</sup>

Il legame tra questa “ragionevolezza” e quella giusta misura che cerco di mostrare sia centrale nel pensiero gadameriano credo sia tale da far

---

l’emozione appropriata sia un elemento costitutivo della virtù implica che un agente possa coltivare emozioni virtuose, imparando a provare rabbia nei confronti della persona giusta, e non di quella sbagliata, al momento giusto, e così via. Aristotele è sicuramente troppo fiducioso per quel che riguarda la misura in cui le emozioni, apprese nella prima infanzia, possano di fatto essere trasformate. Gli stoici constatano che le abitudini fortemente consolidate sono difficili da mutare, e ancor di più se sembrano essere profondamente radicate nella struttura motivazionale della personalità. In *Terapia del desiderio* sostengo che Seneca vede più a fondo di Aristotele, quando afferma che la lotta contro la rabbia richiede una vigilanza che dura una vita. E per quel che riguarda l’appassionato amore erotico, le sue concezioni sono ancora più complesse: nelle tragedie, ma non nelle opere filosofiche, egli insiste sulla capacità dell’amore di eludere i controlli dell’etica, ritrovando in quest’energia amorale una fonte potenziale di bellezza come di pericolo”, M.Nussbaum, *La fragilità del bene*, cit., pag.7.

<sup>223</sup> *Ethica Nicomachea, Introduzione e commento di Hans Georg Gadamer*, cit., pag.10. In questo si ravvisa un’affinità con quanto dirà a proposito della “coscienza della determinazione degli effetti”, che è più essere che coscienza, cfr. prossimo capitolo.

<sup>224</sup> .G.Gadamer, *L’ultimo Dio*, op.cit., pp. 36-37 .

pensare alla stessa *phrónesis* aristotelica come una *misura in movimento*. Essa si cerca di orientare, cioè, verso il bene, perdendo quella rigidità che, più interessato alla matematica ed influenzato profondamente dai pitagorici, Platone assegnava al *metrion*. Nel rapporto tra *phrónesis* e giusta misura dell'*Etica Nicomachea* non soltanto si mantiene, ma si sviluppa in modo più preciso lo sfondo comunitario entro cui soltanto è possibile discutere di etica ed emerge chiaramente, nella lettura gadameriana del testo aristotelico, il peso dell'intesa collettiva per l'equilibrio dell'intero ordinamento sociale<sup>225</sup>.

Quest'ultimo diventa l'orizzonte entro il quale ogni concezione ed esperienza umana sono necessariamente situate, il che per Gadamer non andrebbe considerato né un limite né un difetto, ma ha "come contenuto positivo la *determinatezza* politico-sociale del singolo".

Questa *determinatezza* però è più che una semplice dipendenza dalle condizioni della vita sociale e storica. Certamente ciascuno è condizionato dalle idee del suo tempo e del suo mondo, ma non ne consegue né la legittimità dello scetticismo morale, né la legittimità della manipolazione tecnica della formazione dell'opinione con la prospettiva dell'esercizio del potere. I mutamenti che avvengono nei costumi e nella mentalità di un'epoca e che soprattutto agli anziani danno di solito l'impressione di un totale disfacimento della morale, si effettuano su una base tranquillizzante. La famiglia, la società, lo Stato determinano la costituzione naturale dell'uomo, nel momento in cui il suo "ethos" si riempie di contenuti mutevoli. Anzi nessuno può dire di quali trasformazioni siano capaci l'uomo e le sue forme di vita associata.<sup>226</sup>

---

<sup>225</sup> "il fatto che si sappiano adoperare i giusti mezzi per determinati scopi, non è tutto quanto caratterizza la ragionevolezza nell'intero senso etico e politico della *phrónesis* aristotelica. Ciò da cui tutto dipende nella società umana è com'essa ponga i propri scopi, o meglio ancora come raggiunga il consenso per l'assunzione di scopi che tutti debbono accettare, e come trovi poi i giusti mezzi. È dunque, come mi sembra, di importanza decisiva per l'intera questione del voler sapere teoretico su questo piano dell'umana prassi di vita, che noi presupponiamo, prima di ogni legittimazione teoretica, una previa dedizione di tutti a un ideale determinante di razionalità", *Ethica Nicomachea, Introduzione e commento di Hans Georg Gadamer*. Cfr. P.C.Smith, *Phrónesis. The Individual and the Community. Divergent Appropriation of Aristotle's Ethical Discernment in Heidegger's and Gadamer's Hermeneutics*, in *Gadamer verstehen- Unverstanding Gadamer*, a cura di M. Wischke e M.Hofer, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, pp. 169-185.

<sup>226</sup> *Sulla possibilità di un'etica filosofica*, in *Ermeneutica e metodica universale*, cit., pp.163-164, corsivo mio.

Tuttavia, precisa subito il filosofo tedesco, questo non significa che “tutto è possibile” e si possa inseguire semplicemente il piacere e l’arbitrio.

Come dice Gadamer, infatti, con un’ambiguità che è stata, a ragione rimarcata<sup>227</sup>, “Aristotele trova un contrappeso, per il condizionamento di ogni sapere etico da parte dell’essere etico e politico, nella convinzione, condivisa con Platone, che l’ordine dell’essere sia abbastanza potente da porre un limite ad ogni scompiglio dell’uomo. In ogni travisamento l’Idea rimane incrollabile; «Come è forte davvero la *polis* sulla base della propria natura!» (Platone, *Politikos* 302)”<sup>228</sup>.

L’accento hegeliano di queste frasi sulla determinazione rivela il debito, già messo in evidenza, che Gadamer ha nei confronti della lettura dei Greci compiuta da Hegel. L’eterno dilemma tra creazione e salvezza, tra apertura e chiusura, tra accoglienza e difesa dei confini, tra volontà di potenza e coscienza di finitezza, tra poter-essere e dover essere, in una parola tutto il dramma della condizione umana si coniuga in questa polarità tra limite ed illimitato, determinazione e cattiva infinità. Se nell’*Etica dialettica* l’interpretazione di Gadamer è ancora troppo poco capace di fare i conti con il mistero del numero, ma ha già individuato la *misura* ed è stato capace di leggerla fenomenologicamente nei suoi rapporti con il piacere e la *phrónesis*, nell’*Idea del Bene* abbiamo visto come si accentui di più la vicinanza tra il *Filebo* ed il *Politico* platonici, per approfondire, a mio avviso, la questione di quel *metrion* che spetta cercare a chi *deve* esistere nel genere del misto, impuro, mai perfetto e che, tuttavia, apre il varco alla forma, nel continuo operare di

---

<sup>227</sup> F.Camera, ad esempio, in *Ragione ermeneutica e ragione pratica. A proposito di alcuni recenti libri di H.G.Gadamer*, [ F.Camera, *Ragione ermeneutica e ragione pratica. A proposito di alcuni recenti libri di H.G.Gadamer*, in “Ragione pratica”, anno VII; n.12, 1999] commenta: “questa fiducia pregiudiziale nell’essere (seppur pensato non più metafisicamente come sostanza, ma storicamente come «evento», come insieme di epoche o di orizzonti culturali) sta alla base dell’intera concezione dell’etica e della prospettiva teleologica, che risulta dalla convergenza di «ragione ermeneutica» e «ragione pratica». A noi sembra che proprio questo consenso preliminare renda problematica la tesi dell’autonomia dell’etica, anche se indirettamente ci offre una preziosa indicazione. Ci segnala che la rivendicazione teleologica può assumere legittimità solo nel contesto di una più articolata concezione ontologica, che non a caso era presente in Aristotele ma che in Gadamer viene a mancare. Le numerose ambiguità e difficoltà, incontrate seguendo il convergere di ragione ermeneutica e ragione pratica, potrebbero essere forse in parte dipanate accettando il carattere manifestativo e fondazionale dell’orizzonte ontologico di *logos* e *ethos*, che secondo la originale proposta gadameriana è sempre linguistico ed etico insieme.”

<sup>228</sup> H.G.Gadamer, *Sulla possibilità di un’etica filosofica*, in *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Torino 1973, p.164

delimitazioni dell'*apeiron*. Tutto questo impianto di fondo, con cui Gadamer mi sembra legga correttamente Platone, si trasferisce in buona parte anche nella lettura aristotelica, in cui è riconosciuto il bisogno di un “contrappeso” nell'*ethos*.

Prima di concludere, vorrei ricordare la critica effettuata da Berti, ribadita più volte, sul fatto che Gadamer avrebbe confuso la filosofia pratica con la stessa *phrónesis*.<sup>229</sup>

Nel complesso, insomma, Gadamer riduce l'intera filosofia di Aristotele alla filosofia pratica e la facoltà pratica all'indicazione del valore ermeneutico della *phrónesis*, intesa come facoltà essenzialmente intuitiva, per l'influenza dell'analitica esistenziale, o ermeneutica della fatticità, di Heidegger. Si comprende così come la “riabilitazione della filosofia pratica” da lui proposta non solo sia stata definita una forma di “neoaristotelismo”, ma sia stata accusata di conservatorismo. Essa, infatti, non solo ripropone, attraverso Heidegger, la filosofia pratica di Aristotele come filosofia *tout court*, ma elimina da essa proprio il momento dialettico, cioè la discussione, la critica delle opinioni e della stessa realtà esistente, riducendola all'intuizione propria del *phrónimos*, vale a dire al giudizio dell'uomo saggio, espressione dell'*ethos* dominante<sup>230</sup>.

Dopo aver affermato che “è chiaro che il sapere morale, così come Aristotele lo descrive, non è un sapere oggettivo; colui che sa non sta di fronte ad uno stato di cose che si tratti di registrare obiettivamente, ma è immediatamente coinvolto e interessato in ciò che ha da conoscere. Si tratta di qualcosa che egli ha da fare<sup>231</sup>”, Gadamer cita il VI libro dell'*Etica Nicomachea* e, poco più avanti dice:

Che questo non sia il sapere della scienza è chiaro. In questo senso, la distinzione di Aristotele tra il sapere morale della *phrónesis* e il sapere teoretico dell'epistème è

---

<sup>229</sup> Cfr. E.Berti, *La philosophie pratique d'Aristote et sa "rehabilitation" recente*, in “Revue de Metaphysique et de Morale”, n.2, 1990, pp.249-266; Id., *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992

<sup>230</sup> E.Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992, p.213. L'autore si riferisce alle polemiche contenute in J.Habermas, *Über Moralität und Sittlichkeit. Was macht ein Lebensform "rational"*, in H.Schnädelbach (Hrsg), *Rationalität*, Frankfurt a.M., 1984, pp.218-33, e H.Schnädelbach, *Was ist Neoaristotelismus*, in “Information Philosophie”, 1986, 1, pp.6-25.

<sup>231</sup> *Verità e metodo*, p.363.

chiara, soprattutto se si tiene presente che per il Greci la scienza è pensata sul modello della matematica, cioè di un sapere dell'immutabile, un sapere che si fonda su dimostrazioni e che perciò tutti possono apprendere.[...] In contrapposizione a questa scienza "teoretica", le scienze dello spirito si connettono direttamente al sapere morale. Sono delle "scienze morali". Il loro oggetto è l'uomo e ciò che sa di se. Questi però si sa come soggetto di azione, e il sapere che in tal modo ha di se stesso non mira ad accertare ciò che è. Chi agisce ha invece da fare con cose che non sono sempre le stesse, ma possono essere anche diverse. In esse, egli scopre gli aspetti su cui ha da agire. Il suo sapere deve guidare la sua azione.<sup>232</sup>

Come osserva Berti, Gadamer trae quindi dall'analisi aristotelica della *phrónesis* i caratteri del sapere pratico, che a suo avviso corrispondono ad altrettanti caratteri dell'ermeneutica"<sup>233</sup>. Anche l'ermeneutica sarebbe, infatti, connessa strettamente con la situazione concreta del soggetto conoscente, non si potrebbe apprendere con l'insegnamento né, perciò, potrebbe essere dimenticata, ha la capacità di sintetizzare la conoscenza dei fini e quella dei mezzi e presuppone un certo tipo di esperienza, per cui:

---

<sup>232</sup> *Verità e metodo*, p.376.

<sup>233</sup> E.Berti, *Aristotele nel Novecento*, cit. pag.204. Cfr. anche intervista con Dutt, il quale domanda a Gadamer cosa significhi filosofia pratica nella tradizione di Aristotele e in cosa consista l'affinità strutturale con l'ermeneutica. "Innanzitutto, per quel che riguarda la parola «prassi», bisogna aver chiaro che essa non deve essere intesa qui in un senso troppo ristretto, ad esempio nel senso dell'applicazione pratica di teorie scientifiche. È vero che il confronto per noi usuale di teoria e prassi si avvicina a quell'accezione, e certamente alla nostra prassi appartiene anche l'applicazione delle teorie. Ma questo non è tutto. «Prassi» significa qualcosa di più. In tale termine si raccoglie la totalità delle nostre faccende pratiche, ogni agire e comportarsi umano, l'autoregolazione complessiva degli uomini in questo mondo, quindi anche la loro politica, il dibattito politico e la legislazione. La nostra prassi è la nostra forma di vita. E in questo senso essa è il tema della filosofia pratica che Aristotele ha fondato. Aristotele aveva davanti agli occhi la *polis* greca, la prassi dei suoi cittadini liberi, rispetto alla quale egli ha mostrato che la vita in comune degli uomini, a differenza degli ordinamenti di vita degli animali, non è predeterminata né garantita dagli istinti; ciononostante scorre ordinata, nella misura in cui viene condotta con la ragione. In Aristotele questa razionalità che guida la prassi si chiama *phrónesis*: essa si verifica solo nella situazione concreta e inoltre si trova già sempre in una connessione vivente di convinzioni, consuetudini e valutazioni comuni, in un *ethos*." Carsten Dutt, *Dialogando con Gadamer*, Minima 1995, pp. 77-78. E spiega perfettamente il modello ermeneutico rivolgendosi direttamente a Dutt, discutendo di "cosa ci sia di razionale nella situazione concreta in cui lei si trova- situazione che può avere certamente qualche somiglianza con altre situazioni, ma che è questa situazione molto particolare in cui lei è- che cosa si debba fare nel senso di ciò che è giusto, è qualcosa che gli orientamenti generali sul bene e sul male che le sono stati impartiti non prescrivono; non come fanno ad esempio delle istruzioni tecniche per l'uso, che prescrivono il modo di comportarsi con un apparecchio; è lei stesso a dover determinare quel che si deve fare. E per fare questo deve intendersi riguardo alla sua situazione. *Deve interpretare*. Questa è la dimensione ermeneutica dell'etica e della ragione pratica. L'ermeneutica è l'arte dell'intesa. E ora lei vede subito che questa intesa sulle nostre situazioni pratiche e sul da farsi in esse non è una faccenda monologica, bensì ha il carattere del dialogo. Si ha a che fare gli uni con gli altri! La nostra forma di vita ha il carattere dell'Io-Tu, dell'Io-Noi e del Noi-Noi. Nelle nostre cose pratiche dipendiamo dall'intesa. E l'intesa accade nel dialogo." Carsten Dutt, *Dialogando con Gadamer*, pp. 78-79.

se riassumiamo ciò che dal punto di vista della nostra ricerca abbiamo ricavato dalla descrizione aristotelica del fenomeno etico e in particolare della virtù del sapere morale, possiamo dire che l'analisi di Aristotele si presenta come una sorta di modello dei problemi che si pongono nel compito ermeneutico<sup>234</sup>.

Ma l'analisi dei testi gadameriani effettuata da Berti non si limita a *Verità e metodo*. Chiama in causa invece un saggio molto importante del 1972, *L'ermeneutica come filosofia pratica*, in cui sarebbe evidente come quella gadameriana non sia una “banale confusione tra *phrónesis* 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”<sup>235</sup>:

La filosofia pratica non ha niente a che vedere con la perizia nel proprio mestiere, con un'abilità che è possibile apprendere, anche se la presenza di capacità di tal sorta è di fondamentale importanza per la vita sociale dell'uomo. La filosofia pratica rappresenta invece il carattere proprio di ogni uomo come cittadino e costituisce la sua “*aretè*”. Essa pertanto ci deve rendere consapevoli che carattere dell'uomo è la sua *probàiresis*, sia che questa venga intesa come elaborazione dei principali comportamenti umani che hanno il carattere dell'*aretè*, sia che la si comprenda come quell'intelligenza insita nella riflessione e nel giudizio che guida ogni azione”.<sup>236</sup>

Al che, con eloquente sarcasmo, Berti commenta che se questo fosse vero, non sarebbe più necessaria la figura del docente universitario di filosofia morale<sup>237</sup>. Berti non può accettare, insomma, che venga rinnegato un principio di autorevolezza che è indispensabile per riconoscere la “competenza” degli insegnanti. Il rischio sarebbe che un tipo di sapere così particolare com'è quello pratico – e proprio per la sua particolarità tanto importante- venga riconosciuto di fatto come *non insegnabile*. In

---

<sup>234</sup> *Ibidem*.

<sup>235</sup> *Ibidem*, pp. 204-205.

<sup>236</sup> H.G.Gadamer, *L'ermeneutica come filosofia pratica*, in Id., *La ragione nell'età della scienza*, Genova 1982, p.72.

<sup>237</sup> “Magari questo fosse vero, perché in tal caso non ci sarebbe più bisogno di laboriosi concorsi per designare i cittadini degni di ricoprire le cattedre universitarie di filosofia morale!”, E.Berti, *Aristotele nel Novecento*, cit., p.205.

realtà, a me sembra che Gadamer intenda riporre l'accento sul fatto che gli stessi docenti siano co-implicati nella prassi entro la quale si sforzano di mostrare ai discenti che sia possibile delimitare, con la ragionevolezza, una possibilità per essere buoni e giusti<sup>238</sup>, per cui non possono esimersi dal testimoniare, in un certo senso, anche con il loro *buon vivere* l'oggetto dei loro insegnamenti, secondo quel principio di armonia tra *lógos* ed *ergon* di cui si è già parlato.

La filosofia pratica è dunque senz'altro una «scienza», vale a dire un sapere in generale che, in quanto tale, può essere insegnato, anche se però, è una scienza soggetta a determinate condizioni. Essa richiede sia da chi la impara che da chi la insegna il medesimo indissolubile rapporto alla prassi<sup>239</sup>.

Berti, in realtà, ammette che Gadamer introduca una certa distinzione tra filosofia pratica e *phrónesis*<sup>240</sup>, tuttavia, la sua obiezione all'interpretazione aristotelica di Gadamer si lega di più ad un altro passo, che mostra una volta di più, secondo Berti, come il filosofo tedesco non avrebbe soltanto riesposto il pensiero aristotelico, ma l'avrebbe reinterpretato e fatto suo, modificandolo al punto tale da, sembrerebbe dire, tradire Aristotele<sup>241</sup>. Il passo in questione è:

La grande tradizione della filosofia pratica rivive in un'ermeneutica che diviene consapevole delle proprie implicazioni filosofiche. Così, siamo rinviiati a questa più antica tradizione di filosofia pratica di cui abbiamo discorso in precedenza. Come

---

<sup>238</sup>Come aveva osservato Gadamer [ in Id., *Sulla possibilità di un'etica filosofica*, in *Ermeneutica universale*, cit.] l'etica filosofica si trova, infatti, nella stessa situazione in cui si trova chiunque. Commenta, a questo proposito, D. Di Cesare: "Il filosofo che si occupa di etica non è un esperto che ne sa più degli altri, che possa perciò dare indicazioni o addirittura istituire nuove leggi e scrivere nuove tavole – semmai è più esposto al pericolo di sfuggire alla situazione. L'esperto di etica, bioetica, etica dell'economia, al pari di ogni altro «esperto», costituisce anzi un problema, perché finisce per sottrarre agli altri la decisione, per deresponsabilizzarli. E non è detto per nulla che sia più saggio.", D. Di Cesare, *Gadamer*, op. cit., pag. 152.

<sup>239</sup> H.G.Gadamer, *L'ermeneutica come filosofia pratica*, in Id., *La ragione nell'età della scienza*, cit., pag.72.

<sup>240</sup> "La scienza pratica, che è scienza di un tale sapere pratico [cioè della *phrónesis*], non è né una scienza teorica come la matematica, né un sapere specialistico come quello che domina con cognizione di causa un procedimento di lavorazione, una poiesi, bensì è una scienza dal profilo autonomo. Essa deve elevarsi al di sopra della stessa prassi per poi tornare a rapportarsi con essa, una volta che siano state enucleate quelle generalità tipiche di cui essa rende consapevole." *Ibidem*.

<sup>241</sup> "È vero infatti che per Aristotele anche la filosofia pratica è legata alla prassi, nel senso che ha lo scopo di rendere migliore l'uomo, ma Aristotele non dice mai che essa presuppone la *phrónesis*, la quale sembra essere, piuttosto che la virtù del filosofo, ancorché pratico, la virtù del politico, cioè dell'uomo di governo, esemplificato simbolicamente da Pericle[...]", E.Berti, *Aristotele nel Novecento*, cit., p.207.



abbiamo già osservato, anche nell'ermeneutica è presente la medesima implicazione reciproca tra interesse teoretico e agire pratico. Aristotele l'ha approfondita con molta chiarezza nella sua etica. Dedicare la propria vita all'interesse teoretico presuppone la virtù della *phrónesis*. Ma ciò non sminuisce affatto il primato della teoria, vale a dire l'interesse per la pura volontà di sapere. L'idea di Aristotele è e resta quella di escludere qualsiasi interesse per l'utile, si tratti dell'utile dell'individuo, di un gruppo o dell'intera società. D'altra parte, il primato della prassi è innegabile. Aristotele era abbastanza avveduto per riconoscere il reciproco rapporto di teoria e prassi.

Per Berti non c'è dubbio che Aristotele ammetta soltanto un primato, cioè quello della teoria, mentre, come abbiamo visto commentando *L'idea del bene*, Gadamer tende a riconoscere un eguale peso alla via contemplativa ed alla vita pratica, per rimarcare la consapevolezza aristotelica dell'*impossibile* continuità che, nella conduzione della prima, è concessa all'uomo. La *phrónesis* non sarebbe, quindi, affatto, secondo Berti, assimilabile interamente alla filosofia pratica per Aristotele, dal momento che essa somiglia più alla "virtù del politico", che a quella del filosofo pratico, il cui paradigma per Aristotele è, per Berti, proprio Socrate, "al quale nessuno aveva riconosciuto capacità di governo, né della *polis*, e nemmeno, stando alla tradizione, della sua stessa famiglia"<sup>242</sup>. Ed anche da un punto di vista più strettamente connesso alla logica aristotelica, poi, sarebbe insensato, afferma Berti, attribuire alla *phrónesis* un ruolo determinante, dal momento che essa "al massimo interviene nella premessa minore del cosiddetto sillogismo pratico, per mediare, tramite l'individuazione dei mezzi, tra l'indicazione del fine (data dalla virtù etica, in quanti la possiedono, o dalla stessa filosofia pratica, nell'ambito di quest'ultima), e l'azione stessa"<sup>243</sup>. Anche il carattere argomentativo sarebbe perciò "completamente trascurato da Gadamer, il quale evidentemente attinge anche ad altre fonti, diverse da Aristotele".

---

<sup>242</sup> E. Berti, *Ibidem*, p. 207.

<sup>243</sup> *Ibidem*. Vedi anche E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989, specie il capitolo "Il metodo della filosofia pratica", cui rimanda lo stesso autore.

Il giudizio è durissimo. L'autonomia della teoria sembrerebbe, insomma, compromessa nella lettura gadameriana dei testi aristotelici al punto che il *vero* significato del pensiero dello Stagirita sarebbe completamente stravolto.

Anche quando la distinzione tra *phrónesis* e filosofia pratica viene da Gadamer sufficientemente esplicitata, come nella conferenza del 1980 "l'ideale della filosofia pratica"<sup>244</sup>, sembra che essa sia funzionale a ribadire la centralità della *phrónesis*:

È questo ideale di filosofia pratica che mi appare valido per le nostre scienze dello spirito (anche se esse non lo sanno), forse anche per le nostre scienze sociali in ogni senso, forse anche per le nostre scienze naturali. Perché l'universalità pratica insita nel concetto di ragionevolezza ci comprende tutti per intero. Essa può quindi costituire anche per il voler sapere teoretico, che come tale non conosce limiti, una diversa istanza suprema di responsabilità. Questo è l'insegnamento della "filosofia pratica" di Aristotele, da lui chiamata anche "politica". La ragione richiede il retto impiego del nostro sapere e del nostro saper fare. [...] Se è così, allora l'ermeneutica in quanto teoria dell'applicazione, cioè del connettere l'universale e il particolare, è effettivamente un compito filosofico centrale. [...] L'ermeneutica governa perciò l'intera dimensione dell'autocomprensione umana."<sup>245</sup>

La *phrónesis* è necessaria ed ha una dimensione universale che la filosofia pratica si impegna, perciò, ad insegnare. Ma, una volta insegnata, sembrerebbe non essere più una virtù della ragione pratica, ma diventare, osserva Berti, "la virtù della ragione, anzi dell'uomo, in generale. La sua centralità, originariamente circoscritta all'etica, diventa centralità per la filosofia *tout court*. Insomma la filosofia pratica, che in Aristotele era soltanto una parte della filosofia, subordinata per giunta a quella teoretica, in Gadamer diventa la filosofia tutta intera e si riassume nell'insegnamento della centralità della *phrónesis*."<sup>246</sup>

---

<sup>244</sup> H.G.Gadamer, *Elogio della teoria*, Milano 1989, pp.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p.60.

<sup>246</sup> E.Berti, *Aristotele nel Novecento*, p.210. Cfr. anche E.Berti, *La ricezione delle virtù dianoetiche nell'ermeneutica contemporanea*, in "Paradigmi" n. 57, sett-dic 2001, pp.375-392

Il rilievo di Berti intorno alla completa risoluzione gadameriana della teoria aristotelica nella prassi, è in parte smentito da Gadamer stesso, il quale ricorda che il senso originario di *theoria* si riferiva all'osservare le costellazioni astrali, all'essere spettatori di spettacoli o al partecipare ad una delegazione solenne<sup>247</sup>. Soltanto che la stessa *Epistēme*, come spiegava Gadamer già nel 1947, "deriva da un verbo greco che significa originariamente : avere padronanza di una cosa o di un lavoro, potere qualcosa. Essa ha dunque originariamente un senso pratico"<sup>248</sup>.

Come si è espresso nel 1989 Gadamer:

Il rapporto tra teoria e prassi è dotato nel pensiero greco di una struttura altamente complicata (*höchst komplizierter Struktur*) e dev'essere separato del tutto dall'uso linguistico moderno e dal problema triviale dell'applicazione della teoria alla prassi. In ogni caso fu un errore concludere, sulla base del capitolo finale dell'*Etica nicomachea*, che qui Aristotele, a dispetto del suo interesse pragmatico e politico peraltro noto, si sia trovato pronto a una concessione nei confronti dell'Accademia e del suo maestro Platone ponendo l'ideale teoretico della vita al di sopra di quello pratico. Se s'interpreta una buona volta con effettiva precisione (*wirklich genau interpretiert*) il finale dell'etica, allora quello che si mostra è piuttosto il fatto che la vita teoretica, in quanto suprema forma di vita (*als höchste Lebensform*) sia una vita degli dèi e che per l'uomo c'è soltanto una vita fondata sulla prassi, nella quale poi diviene possibile l'elevazione alla vita teoretica come una specie di innalzamento (*Erhebung*). Non può quindi esserci in generale la separabilità (*Trennbarkeit*) di teoria e prassi. È questo il motivo per cui Aristotele può dire questo: "Tutti gli uomini aspirano per natura a sapere". L'aspirazione (*Das Streben*) è qui qualcosa di primo, dal quale soltanto si sviluppa il puro guardare (*reine Hinsehen*). È ciò che il giovane Heidegger ha visto allora. Nondimeno si deve osservare come Heidegger- e proprio anche il giovane Heidegger- renda tematico, a dire il vero, il fondamento della fatticità e fondi con ciò l'introduzione alla metafisica di Aristotele sul ruolo fondamentale della prassi, ma poi

---

<sup>247</sup> Cfr. *Lob der Theorie*, in *Lob der Theorie: Reden und Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, tr.it. *Elogio della teoria*, in *Elogio della teoria*, pp.29-44, discorso tenuto a Bonn il 2 giugno 1980.

<sup>248</sup> H.G. Gadamer, *Sull'originarietà della scienza*, in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op.cit., pag. 571.

ponga tuttavia l'accento soltanto sul puro guardare e, alla fine, su ciò che più tardi nominò la questione dell'essere<sup>249</sup>.

La vita si presenta come un intreccio unitario di teoria e prassi che non consente né la separazione, né la rinuncia di uno dei due per l'altro. Ciò che, infatti, il filosofo tedesco vorrebbe recuperare è quella visione greca "unitaria", che rendeva ad Aristotele obbligatorio una divisione tra filosofia pratica e filosofia teoretica, *phrónesis* e *sophía*, prima indisgiungibili nel linguaggio comune, esclusivamente per procedere nel chiarimento di questi concetti.

Se per Gadamer "contemplare significa prendere parte autentica a ciò che accade, significa un vero e proprio essere-presso (*Dabei sein*)"<sup>250</sup> e se, come ha scritto Franco Volpi, la *theoria* è "una condizione di serenità e di pienezza dell'essere a cui bisogna prepararsi e formarsi ed il cui senso, purtroppo, sembra essere scomparso dall'orizzonte delle esperienze dell'uomo contemporaneo"<sup>251</sup>, l'elogio della teoria gadameriano si capisce come sia molto meno l'esito di un'attenzione sterile alla filosofia greca e mantenga intatto, invece, quell'impulso che, in contrapposizione all'aridità accademica dei suoi contemporanei, Heidegger aveva dato a Gadamer per proseguire nella ricerca dell'esperienza originaria del pensiero.

Questa mi sembra che abbia condotto Gadamer a reperire nella misura greca un dispositivo *antiviolento*, che segnerà profondamente la sua lettura dei Greci e della tradizione in generale rispetto ad Heidegger. Il *metrion* è, infatti, qualcosa di etico, non di normativo che condanna il

---

<sup>249</sup> H.G.Gadamer, *Ricordi degli inizi di Heidegger* (1986) in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op.cit., p.75.

<sup>250</sup> H.G.Gadamer, *Il movimento fenomenologico*, Laterza, Roma-Bari 1994, pag. 63.

<sup>251</sup> Volpi 2002, pag. 44. "Dalla sua cittadella, costruita sull'eredità della grande filosofia greca ed europea che padroneggiava come pochi, Gadamer ha toccato problemi centrali del mondo d'oggi, invocando su di essi la nostra attenzione critica: il ruolo di compensazione che la cultura umanistica può svolgere nel "deserto che cresce" della razionalizzazione e del disincanto del mondo; l'ingovernabile complessità del progresso tecnologico e la sua incapacità di generare risorse simboliche di senso; il conflitto delle culture e delle confessioni, e la rinnovata esigenza di tolleranza e solidarietà nel mondo della globalizzazione" Volpi, 2002, pag. 44

pensiero a restare ancorato al *conveniente*. Tuttavia, la brama di sapere<sup>252</sup> trova il limite nell'altro e nel ciò che è detto, la cui validità va controllata dall'attenzione alle parole e da un atteggiamento che arretra dall'idea di poter disporre d'un criterio *univoco* per stabilire cosa sia il bene per l'uomo, preferendo la pluralità di vedute dispiegate nell'instabilità che caratterizza tutti i dialoghi che, per quanto deboli, sono il vero laboratorio della *phrónesis*.

#### 4) L'amicizia degli antichi.

È già stato ricordato come Gadamer avesse aperto il suo corso universitario con una lezione sul ruolo dell'amicizia nell'etica filosofica<sup>253</sup>. Al pari di molti temi che il filosofo tedesco inizia ad approfondire in quegli anni, quello della *philia* può considerarsi centrale nella lettura complessiva che Gadamer dà dei Greci e che lo conduce ad assumere una posizione che, pur essendo stata mossa dall'interpretazione heideggeriana, non è riassorbibile nel segno di una completa adesione a quest'ultima. Come vedremo, infatti, Gadamer cerca, anche in questo caso, di mantenersi fedele a quell'intento di Heidegger di *decostruire* la tradizione per lasciare riaffiorare il significato originario dei vocaboli antichi. Tuttavia, giocando con consapevolezza filologica, senza, perciò, mai "violentare" i testi greci, Gadamer riesce a venir fuori dalla visione del mondo greco, per certi versi riduttiva, che Heidegger, da un certo momento in poi, consegnerà come immagine imperitura e drammatica delle origini occidentali.

---

<sup>252</sup> L'unicità della nostra sorte nella storia dell'umanità riposa su questo fondamento della scienza che i Greci hanno posato per la cultura del mondo. Altri grandi imperi mondiali e culture hanno trovato espressione della loro essenza solamente in creazioni di opera religiose e artistiche – unicamente i Greci hanno portato la spinta archiumana del voler sapere alla figura oggettiva della scienza, dando con ciò una svolta al cammino dell'umanità", H.G.Gadamer, *L'originarietà della scienza*, in *La ragione nell'età della scienza*

<sup>253</sup> Cfr.*Infra*, cap.I.

Dopo la prolusione del 1928, Gadamer tornerà ad occuparsi d'amicizia in una conferenza tenuta il 4 giugno 1969, dal titolo *L'isolamento come sintomo di autoalienazione*,<sup>254</sup> in cui sottolinea come non sia solo “il comandamento cristiano dell'amore che unisce l'amore verso il prossimo e il rapporto con Dio” a custodire una forza che contrasta il pericolo dell'abbandono di un piano comune:

C'è anche un bel detto greco di Euripide: “Abbracciare gli amici, questo è Dio”. Ciò che i Greci volevano esprimere con questo detto è quella stessa cosa che Hölderlin chiama una volta la sfera comune che è Dio. In una tale determinazione del concetto è implicato il contrario della solitudine. Ciò di cui nel dolore dell'isolamento si rimpiange [...] è il trovarsi in una sfera comune e l'essere sostenuti da qualcosa di comune.<sup>255</sup>

Pur riconoscendo come la solitudine sia in verità “un fenomeno assai ambivalente”, che non coincide affatto con l'isolamento che è “l'esperienza di una perdita”<sup>256</sup>, dal momento che, al contrario, “non sempre essa è una sofferenza”<sup>257</sup>, come dimostra il caso del filosofo, del saggio o di chi cerca un'esperienza religiosa, Gadamer mette, quindi, in

---

<sup>254</sup> Tit. originale: *Vereinsamung als Symptom von Selbstentfremdung*, sebbene il “sintomo” sia stato tradotto in italiano come “simbolo”. Tenuta nel quadro del ciclo di conferenze pubbliche dell'Università di Berna sul tema “L'isolamento nella società moderna” e pubblicata per la prima volta in “Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft”, 59, 1970, pp.85-93, tr. it. *L'isolamento come simbolo di autoalienazione*, in *Elogio della teoria*, pp.93-102.

<sup>255</sup> *L'isolamento come sintomo di autoalienazione*, in *Elogio della teoria*, cit., pp. 93-94. Qui Gadamer riconosce che esiste anche una ricerca della solitudine. Essa “è essenzialmente una scoperta che molto probabilmente è entrata nella coscienza comune attraverso Rousseau. In molte località tedesche c'è una «Via dei filosofi»; a Heidelberg essa è particolarmente famosa. Per chi abbia una sensibilità storica, questa via non ha preso il nome dai professori di filosofia. Per filosofo si intendeva piuttosto un uomo che ha la singolare tendenza a passeggiare da solo. Questo è il senso originario della frequente designazione toponomastica «Via dei filosofi». In effetti non è ovvio che uno voglia andare a passeggiare da solo. Forse questo è veramente caratteristico solo di un'epoca che nel decadimento dei costumi - se mi è lecito esprimermi con Rousseau in maniera così critica nei confronti della cultura - va alla ricerca dell'interiorità e dell'innocenza della natura”, *Ibidem*, p.94

<sup>256</sup> La solitudine, infatti, “è l'esperienza di una rinuncia. L'isolamento si subisce, nella solitudine si cerca qualcosa”, *Ibidem*.

<sup>257</sup> Anche se, ad una prima impressione, essa appare in questi termini: “V'è l'abbandono da parte degli amici. Si pensi a Giobbe o a Cristo sul monte degli ulivi. L'abbandono da parte degli amici è l'essere abbandonati dal sostegno della vicinanza degli altri. Ora, un tale essere abbandonati dal sostegno della vicinanza degli altri è forse sempre prossimo dall'altro genere di abbandono che noi conosciamo, l'essere abbandonati da Dio. Fino nell'espressione “luogo abbandonato da Dio” risuona l'originario significato di abbandono da parte di Dio, che fu l'ultima parola di Cristo sulla croce. In ogni esperienza religiosa c'è un legame intimo tra l'abbandono della vicinanza degli altri e l'abbandono da parte di Dio.” *Ibidem*.

evidenza come anche in queste ricerche sia presente la tensione a “rimanere legati a qualcosa restando indisturbati da tutti e da tutto”.<sup>258</sup>

Ma, manifestando anche in questo il bisogno di preservare la “misura”, proprio perchè la solitudine può esercitare un’attrazione, “anzi, quasi un’ebbrezza che respinge tutto ciò che potrebbe disturbare l’intimità di questo stato”, Gadamer esorta a non trascurare il verso che Goethe mette in bocca all’arpista: “Chi si abbandona alla solitudine, ahimè, è presto solo”.

La *philia* è l’argomento principale, poi, del saggio del 1973 sul *Liside* di Platone<sup>259</sup> e di un lavoro del 1985<sup>260</sup>, “Amicizia e conoscenza di sé. Sul ruolo dell’amicizia nell’etica greca”, in cui Gadamer sviluppa la stessa lezione inaugurale, per poi tornare a discutere ancora di “Amicizia e solidarietà” in un lavoro del 1999<sup>261</sup>. In quest’ultimo esordisce dicendo:

Non c’è nessun grande filosofo dell’antichità che non ci abbia lasciato dottrine, lezioni, o elenchi di scritti sull’amicizia. Aristotele, il maestro di coloro che sanno, ha dedicato in ognuno dei suoi tre trattati di etica una parte centrale al concetto dell’amicizia. Al contrario Kant, il grande e venerabile maestro del pensare filosofico, nelle sue Lezioni di antropologia ha concesso soltanto una pagina all’amicizia. E tuttavia egli ha espresso là una verità che ci dà da pensare. Questa sua dichiarazione ci dice: “Un vero amico è così raro come un cigno nero”.<sup>262</sup>

---

<sup>258</sup> Diverso è il caso della “solitudine che sopravviene anche se non cercata”, che si riscontra sia nel *vecchio* che nel *potente*: il primo, “poiché può riguardare e riguarda troppe cose nel passato, è per gli altri inaccessibile. Si pensi ai grandiosi quadri della solitudine dell’ultimo Rembrandt, alla solitudine dell’occhio che ci guarda come velato: non vede più nulla poiché non si aspetta più nulla, poiché non guarda più in avanti, ma guarda dentro di sé”; il secondo è solo, perché “la volontà del potente viene anticipata in mille modi di adulazione, cosicché i grandi potenti furono sempre anche grandi dispregiatori dell’uomo. Sono in questo caso l’adulazione e la paura a tessere qui il velo della solitudine che avvolge il potente”, *Ibidem*, pp.94-95.

<sup>259</sup> H.G.Gadamer, *Logos und Ergon im platonischen “Lysis”*, in *Kleine Schriften* III, cit., pp. 50-63, tr.it. *Logos ed Ergon nel “Liside” di Platone*, in *Studi platonici* 2, pp. 56-72.

<sup>260</sup> H.G.Gadamer *Freundschaft und Selbsterkenntnis: Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik* GW7, pp. 396-406, tr.it. *Amicizia e conoscenza di sé. Sul ruolo dell’amicizia nell’etica greca*, in Id., *L’anima alle soglie del pensiero greco*, cit., pp.93-109.

<sup>261</sup> H.G.Gadamer *Freundschaft und Solidarität*, prima pubblicazione in : *Konstanten für Wirtschaft und Gesellschaft*, Festschrift für Walter Witzemann, Bd 3.Hersg.von Jolanda Rothfuss und Hans-Eberhard Koch. Lahard Verlag Honstanz 1999, pp.178-190, tr.it.di R.Dottori, H.G.Gadamer, *Amicizia e solidarietà*, in Id., *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, Vita e pensiero, Milano 2002, pp. 64-74.

<sup>262</sup> *Ibidem*, p. 64. E prosegue: “La parola di Kant ci invita a riflettere sul ruolo dell’amicizia nella nostra società, e sulla mancanza di una naturale solidarietà che sussiste nella nostra società. Perciò, si raccomanda di ricordarsi oggi dei Greci. Forse la tensione che sussiste tra l’amicizia e la solidarietà è eloquente abbastanza da spingerci a migliorare i nostri pensieri e chiarire i nostri compiti.”

Ma cosa vuol dire “amico”? Come Gadamer ricorda nel saggio sul *Liside*, il termine “*philos*” provoca confusione, perché rimanda al doppio senso di “essere amante” o “caro”. Tuttavia, commenta il filosofo tedesco, “la lingua è abbastanza saggia da non denotare con l’espressione una realtà separabile con unilateralità soggettiva”.<sup>263</sup> Ed, infatti, la grande intuizione platonica è, come si ricorderà, l’aver sottolineato che all’amicizia spetti una costitutiva *mancanza* (*Mangel*), che implica come soltanto colui che non è “né buono né cattivo” possa trascendere sé stesso cercando l’amico. Similmente a quanto accade al filosofo<sup>264</sup>, dunque, anche nel caso del *philos* si evince come per esser tale egli debba mantenersi in una posizione mediana, che, cioè, escluda tanto l’essere così buono da non aver bisogno del proprio simile e bastare a sé stesso (come accade solo a Dio), quanto l’essere odioso, che, ovviamente, impedisce l’amicizia. Soltanto colui che accetta la possibilità del né-né (*Weder-noch*), può insomma dirsi *philos*. E Gadamer nota come, lungi dall’essere vista come la “manifestazione” (*parusia*) di qualcosa di cattivo, è soltanto tale mancanza a proteggere il vero senso della *philía* greca. Tuttavia, occorrerà chiarire il senso di questa “mancanza”. Il vero amico, infatti, non è uno “strumento” la cui funzione è “liberarmi delle mie carenze”<sup>265</sup>, e “chi desse un tale significato alla parola amicizia, riducendola alla semplice esistenza per l’altro, distruggerebbe in questo modo la base comune della relazione.”<sup>266</sup>

In generale può essere che qualcosa ci sia caro (*lieb*) perché ci troviamo in un determinato stato di necessità (*Bedürftigkeit*) [...] Ma la vera amicizia non può essere

<sup>263</sup> *Logos e Ergon nel Liside di Platone*, in *Studi platonici 2*, cit., pag.64.

<sup>264</sup> Come Gadamer scriverà in *Heidegger e i Greci*, infatti, la contemplazione ed il desiderio hanno la stessa struttura, “sono cioè un rivolgersi a qualcosa che attrae rimanendo se stessa. Si tratta, in una parola, della struttura che caratterizza lo spirito umano. Ma allora desiderio e intellesione sono in effetti la stessa cosa e ragion pratica e ragione teoretica finiscono per coincidere” *Heidegger e i Greci*, in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, cit., pag. 109.

<sup>265</sup> *Logos ed Ergon nel Liside di Platone*, p. 68. Anche se, come nota Gadamer, “non si può negare che anche in questo sia contenuta una profonda verità umana. Un’infinità di intrecci umani ha la propria origine proprio nel fatto che uno non può più rimanere chiuso in sé, e perciò si butta tra le braccia dell’altro. E tuttavia ci si rifiuterà di ravvisare l’essenza della vera amicizia nel fatto che uno rappresenti per l’altro lo strumento per rimediare alle proprie carenze”. *Ibidem*.

<sup>266</sup> *Logos e Ergon nel Liside di Platone*, p. 68



questo. In essa uno non può essere caro secondo il senso del termine (*réma ti*) semplicemente perché è utile (*nützlich*), ma deve essere “realmente” (*wirklich*) (*tô onti*) tale. Soltanto allora è veramente “caro” (*Liebe*).

Il cammino effettuato nel *Liside* conduce così al risultato che serve da preludio a quello che sarà effettuato nel *Simposio* intorno all’amore. La reale amicizia, infatti, è “soltanto là dove la cosa o la persona, cara a qualcuno, non dipende più da condizioni che me la renderebbero cara- e che possono anche mutare.”:

L’amicizia e l’amore sono definiti fondamentalmente dal fatto che qualcosa o qualcuno non mi è caro a motivo di questo o quel piacere (*Annehmlichkeit*) o vantaggio (*Nützlichkeit*) che esso rappresenterebbe per me. Al contrario, là dove c’è amicizia e amore, si verifica qualcosa di originario e di fondamentale , un incondizionato essere-caro (*ein unbedingtes Liebsein*), che, appunto perché tale in virtù del suo proprio essere, supera l’intera catena di ciò che è caro solo in quanto strumento.<sup>267</sup>

Riprendendo, dunque, quella differenza tra desiderio strumentale e desiderio gratuito che anima la ricerca disinteressata del Bene, che avevamo già messo in luce nelle interpretazioni fenomenologiche del *Filebo*, Gadamer insiste molto sull’importanza della *gratuità* dell’avere caro qualcuno, non confondendolo con un semplice *pharmakon* che porti giovamento. Se il desiderio dell’amico nascesse soltanto “per la mancanza di qualcosa”, infatti, finirebbe con il far dipendere da questa mancanza lo stesso “essere-caro” del desiderato, smarrendo la verità dell’amicizia:

Poiché ciò che mi è utile varia sempre, io non sarei mai in grado di pervenire a ciò, su cui soltanto si fondano l’amore e l’amicizia.<sup>268</sup>

Per illustrare quanto sia radicalmente diverso, invece, il senso della vera amicizia, Gadamer introduce l’elemento fondamentale della “casa”, per

---

<sup>267</sup> *Ibidem*.

<sup>268</sup> *Ibidem*, p.70.

rimarcare la prossimità dei termini “appartenenza” e “familiarità”, che riconducono all’ambito dell’*oikos*, profondamente avvertito in Grecia:

Ma è realmente ogni desiderio (*Verlangen*) di natura tale da dipendere da una mancanza, da ciò che a uno manca, così che l’oggetto desiderato cesserebbe di essere buono una volta che il mio bisogno venisse soddisfatto? Non ci sono cose «care» anche quando sono cessati i mali (221 c)? Il desiderio è, in questo senso, un bisogno (*Bedürfnis*) che passa quando venga soddisfatto, così come la sete viene estinta quando si sia bevuto? È realmente sufficiente dire che si valorizza una bevanda soltanto perché si ha sete? Non è piuttosto vero che, nel bere, si gode di qualcosa che è buono in sé, ad es. del buon vino, che non si deve tracannare come l’acqua e la cui bontà non dipende soltanto dal fatto che io abbia sete e non trovi nient’altro da bere? L’esempio banale può venire applicato con facilità e in maniera convincente al problema dell’amicizia: la giusta tensione (*richtige Spannung*) che attira e unisce gli amici, consiste già nel fatto che uno sia per l’altro ciò che a questi manca, e quindi soltanto fin quando gli manca? Non esiste un tipo di tensione che, invece di lasciarsi dominare da questa legge dell’autoestinzione (*Selbstausslöschung*) si nutre, per così dire, e cresce in se stessa così come, ad esempio, diciamo degli amici che essi diventano sempre qualcosa di più l’uno per l’altro (il che non significa affatto che essi si dissolvano-*aufgehen*- l’uno nell’altro-*ineinander*- o che ad un certo momento debbano provare un vicendevole disgusto (*einander überdrüssig werden*)? L’amicizia tra esseri umani non consiste piuttosto nel fatto che uno trovi nell’altro la sua propria autocoscienza (*Selbstbewußtsein*), invece di limitarsi a voler dimenticare (*vergessen*) in lui se stesso e i propri bisogni?

In realtà Socrate trova una parola capace di esprimere questo rapporto carico di tensioni (*spannungsvolle Verhältnis*), nel quale coesistono (*miteinander bestehen*) il desiderio (*Verlangen*) ed il soddisfacimento (*Erfüllung*). Si tratta della parola greca *oikeion*, vale a dire: ciò che appartiene alla casa, all’*oikos*. Si tratta di un’espressione comunissima per indicare i parenti e i coinquilini, tutti coloro cioè che appartengono alla casa. *Oikos* (casa) ha perciò l’ampio senso di un’unità economica, quale quella che caratterizzava l’antica economia domestica. Ma *oikeion* è anche un’espressione comunissima per denotare il posto in cui uno si sente a casa propria (*wo man sich zu Hause fühlt*), a cui si appartiene (*wo man hingehört*), e in cui tutto diventa familiare (*wo einem alles vertraut ist*). Questi due momenti del campo semantico “casa” entrano

in gioco anche nelle nostre espressioni linguistiche, analoghe al termine greco *oikeion*, che si è soliti tradurre con “ciò che è familiare” (*das Angehörige*), e non soltanto con “i familiari” (*die Angehörigen*). Con “ciò che è familiare” però viene anche sempre indicato : ciò che appartiene (*das Zugehörige*), qualcosa che mi risponde (*etwas, auf das man hört*) o a cui io rispondo (*das auf einen hört*), perché mi appartiene (*weil es zu einem gehört*). Ora Socrate si serve di questa espressione e del suo campo semantico per dire che c'è anche un desiderio rivolto a ciò che ci appartiene (*auf das Zugehörige geht*). Questo è un desiderio che non cessa una volta soddisfatto, e ciò in cui il desiderio trova soddisfazione non cessa di esserci caro. Ciò che mi appartiene e a cui io appartengo è per me fidato (*verlässlich*) e stabile (*bestandhaft*) come tutto ciò che si trova nella mia casa. E Socrate conclude che, quando qualcuno ama un altro come amico, il suo desiderio si rivolge a questi in modo da trovarvi la propria realizzazione. Quello che, in fondo, egli cerca nell'altro è “ciò che gli appartiene” (*das Zugehörige*), ed è appunto ciò a conferire legittimità al suo desiderio.<sup>269</sup>

Questo è, dunque, il motivo per cui “l'interrogazione sull'amicizia mira a comprendere quale sia la comunità giusta”, come aveva ricordato Gadamer all'inizio del saggio, seguendo Socrate nell'instancabile attività *elenctica* delle opinioni dei suoi giovani amici in merito all'amicizia. Il *Liside* platonico ha, perciò, l'obiettivo di mostrare sia “la crescita dell'amicizia” che “la conoscenza di ciò che fa di una persona un amico”, annunciando in questo modo “l'armonia dorica di *logos* ed *ergon*”, che fungerà da base dell'utopia della *Repubblica*, “benché, ancora una volta, soltanto a parole”.<sup>270</sup>

Nel saggio del 1985, *Amicizia e conoscenza di sé*,<sup>271</sup> Gadamer ribadisce, infatti, le implicazioni sociali dell'amicizia, che possono richiamare, per certi versi, lo spirito oggettivo hegeliano<sup>272</sup>, mostrando come proprio nella *philía* greca sia possibile scorgere il “paradigma di una critica al

---

<sup>269</sup> *Ibidem*, pp. 70-71.

<sup>270</sup> *Ibidem*, p.72. Sull'utopia dello Stato platonico, originalmente discussa da Gadamer in *Platone ed il pensare in utopie*, torneremo nel capitolo successivo.

<sup>271</sup> in GW7, pp. 396-406, tr.it. *Amicizia e conoscenza di sé. Sul ruolo dell'amicizia nell'etica greca*, in Id., *L'anima alle soglie del pensiero greco*, cit., pp.93-109.

<sup>272</sup> Cfr.p.97.

pensiero soggettivistico, che ancor oggi ci ispira”.<sup>273</sup> L’intenzione che guida il testo è quella di proseguire la ricerca già compiuta nella lezione inaugurale del ’28 e che, sulla scorta del manoscritto inedito della sua stessa prolusione, Gadamer arricchirà di nuove e più approfondite questioni. Stimolata dal tentativo di superare i concetti dell’idealismo trascendentali, così da “costruire una nuova forma di comunità (*Gemeinsamkeit*) umana ed anche politica”, che si contrapponesse a quel clima di dissoluzione di antichi valori e disorientamento generale conseguente allo “sconvolgimento dell’ottimismo progressistico dell’epoca liberale che aveva portato alla catastrofe della prima guerra mondiale”, che abbiamo messo in evidenza nel primo capitolo, la ricerca gadameriana del ’28 muoveva anche dall’impulso offerto da Heidegger, il quale ammoniva come “non pensiamo ancora i Greci in modo abbastanza greco”<sup>274</sup>. Ora, Heidegger aveva mostrato che lo schema concettuale greco era certamente legato ad un’ontologia del semplicemente “presente” che inaugura quel pensare il *subjectum* e la *substantia* in riferimento all’*upokeimenon*, “il «permanere» (*Bleibende*) della sostanza nel mutare e trascorrere degli accidenti”, e dunque “rimanere attaccati all’ontologia greca significava necessariamente fare violenza all’autocomprensione dell’uomo e, in ogni caso, non era una posizione adeguata a dissolvere il problema del relativismo storico”<sup>275</sup>.

Convinto che “la costituzione ontologica fondamentale della società non può essere intesa rettamete partendo dal nominalismo moderno insito nella scienza attuale”, Gadamer mostra come, però, il modello greco

---

<sup>273</sup> *Ibidem*, p.97.

<sup>274</sup> “Quando all’inizio della mia attività come docente universitario nell’anno 1928 scrissi come tema della prolusione a Marburgo «Il ruolo dell’amicizia nell’etica filosofica», ero mosso soprattutto da due impulsi: da un lato l’ammonimento di Heidegger, da allora spesso ripetuto, secondo il quale «non pensiamo ancora i Greci in modo abbastanza greco». Di questo fatto mi potevo rendere particolarmente conto proprio perché venivo a confrontarmi con l’etica aristotelica muovendo dall’etica del dovere di stampo kantiano e dall’etica dei valori di stampo fenomenologico, il che determinava l’andamento della mia prolusione. Ma c’era ancora un altro motivo di maggiore portata: la critica dell’idealismo trascendentale di stampo neokantiano che si affermò dopo la prima guerra mondiale. È una linea di pensiero che cominciò con i lavori di Friedrich Gogarten, di Martin Bubner (nella scia di Franz Rosenzweig), di Ferdinand Ebner e Theodor Haecker e che trovò la sua formulazione più efficace nel commento di Karl Barth alla Lettera ai Romani, dove si afferma in particolare la convinzione che i concetti della filosofia trascendentale del tempo non erano sufficienti per rendere possibile il discorso intorno a Dio”. *Amicizia e conoscenza di sé. Sul ruolo dell’amicizia nell’etica greca*, p.93.

<sup>275</sup> *Ibidem*, p.94.

d'amicizia “non poteva essere pensato adeguatamente dal punto di vista dell'autocoscienza”<sup>276</sup>, perché in esso si cela una struttura particolare che rimanda ad un “significato antropologico radicale”, nettamente avversario di qualsiasi metafisica della soggettività: l'elemento del “con” (*Mit*).

La saggezza di Aristotele lo ha portato a riconoscere in ogni conoscere umano- come nella *sumpáttheia*- un elemento di “con”: percepire-con, conoscere-con, pensare-con, e quindi vivere-con e aver coscienza-con, ma non ne ha fatto per nulla un processo di riflessione tale per cui il sé o il conoscere diventerebbero oggetto di riflessione. Anche se nella sua dottrina parla della percezione di una *koinè asthesis*, non si tratta di una facoltà particolare, ma, piuttosto, questo termine designa soltanto la dimensione dell'essere-con con se stessi propria di ogni percepire e pensare e che nella figura della *philia* si amplia ad essere-con l'altro.<sup>277</sup>

Per dimostrare questo che costituisce un po' il cuore del saggio, Gadamer distingue, la “struttura dell'autorelazione” (*Selbstbezüglichkeit*) da quella della soggettività, come aveva già fatto in un lavoro del 1950,<sup>278</sup> in cui aveva mostrato come Platone, “con la sua teoria delle parti dell'anima, non intendeva fondare una psicologia della facoltà dell'anima, ma piuttosto dimostrare la tendenza di quest'ultima a rapportarsi a se stessa”<sup>279</sup>. Nella ricca analisi, articolata secondo alcune linee guida fondamentali<sup>280</sup> ed effettuata intorno a certi passi di tutti e tre i testi aristotelici, Gadamer procede secondo il modo consueto messo in evidenza precedentemente di accentuare la continuità tra Platone ed Aristotele, in modo da far vedere come quest'ultimo abbia approfondito

---

<sup>276</sup> *Ibidem*, p. 95

<sup>277</sup> *Ibidem*, p.107

<sup>278</sup> *Vorgestalten der Reflexion*, in *Subjektivität und Metaphysik*, Festschrift für W.Cramer, Klostermann, Frankfurt a.M., 1966, pp. 128-143, ristampato in H.G.Gadamer, *Kleine Schriften III*, Idee und Sprache, J.C.B.Mohr, Tübingen 1972, pp. 1-13, tr. it. *Prefigurazioni della riflessione*, in *Studi platonici 2*, cit, pp.26-40.

<sup>279</sup> *Ibidem*, pp.27-28.

<sup>280</sup> “1.Che cosa significano le specie dell'amicizia per l'essenza dell'amicizia? ; 2.In che senso la *philaútia*, l'amor di sé, può esser detta fondamento dell'amicizia?; 3. Perché in funzione dell'amicizia si deve andare oltre l'autarchia, l'autosufficienza? (*En*, 1168 a1; *EE* 1280 a 8, *Grande Etica* 1210 b 33; *Etica Nicomachea* 1169 b 3; *Etica Eudemia* 1244 b1; *Grande Etica* 1212 b24)” *Amicizia e conoscenza di sé*, cit.,p. 98.

ciò che in Platone era già implicito, ma non ancora esposto in maniera concettualmente precisa.

Gadamer lascia emergere la grande capacità aristotelica nel non aver considerato l'amicizia alla stregua di un genere<sup>281</sup>, pur avendo accolto l'indicazione platonica del *proton philon* (*Liside*, 220 d), l'amicizia virtuosa. Le tre prospettive che rendono possibile l'amicizia, ossia l'utilità, la gradevolezza e la virtù (*Xrésimon, êdu, lat'aretén*), secondo quella distinzione aristotelica che, come osserva Gadamer, è rimasta utilizzata dalla tradizione fino al Settecento, riescono infatti a mostrare come Aristotele, seppure indicherà in *Etica Eudemia* l'amicizia fondata sull'areté come prima, ed in *Etica Nicomachea* la nominerà "amicizia perfetta" (*E.N.1156 b 34*), sia stato capace di mostrare che c'è un elemento comune che riguarda la struttura concettuale, che resta identica in tutte e tre."<sup>282</sup>

Gadamer può così mostrare, contro la piatta, "impossibile" traduzione della neoscolastica<sup>283</sup> in "*amor amicitiae*"<sup>284</sup> (*Freundschafts liebe*), la ricchezza che il termine *philia* assume in Aristotele, dal momento che comprende "tutte le forme di convivenza umana, le relazioni d'affari come l'essere compagni di guerra, il lavorare insieme come le forme di vita del matrimonio, della formazione sociale di gruppi e della costituzione di partiti politici, in breve tutto il complesso della vita umana comunitaria".<sup>285</sup>

---

<sup>281</sup> "Chiaramente non si tratta della *diairesis* di un *gbenos* nei suoi *eide*, nel modo in cui, ad esempio, l'essere delle categorie è riferito all'essere della sostanza (*Cat.*, 5, 2 a 11 e 2 b 8), ma di una "relazione analogica" a un termine primo", *Ibidem*, p. 99

<sup>282</sup> *Ibidem*, p.99.

<sup>283</sup> Era stato Heidegger, del resto, a dire "Il pensiero romano assume i termini greci senza la corrispondente speculazione originaria di ciò che essi dicono, senza la parola greca. La mancanza di base del pensiero occidentale incomincia proprio con questo genere di traduzione", Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., p. 9. Cfr. anche il *Parmenide* del 1942-43, in cui dice: "A partire dall'età dell'*imperium*, la parola greca "politico" significa qualcosa di "romano". Di "greco" vi è in essa ormai soltanto il mero suono verbale". M.Heidegger, *Parmenides*, Klostermann, Frankfurt a.M.1982 (tr.it. *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999, p.101). Barbara Cassin commenta: «L'*imperium*, (*im-parare*, "disporre di"), il *numen* di dei che più non indicano ma dicono "devi", il diritto che non dipende più da *dikê*, la dea che mostra ma da *justitia*: tutti i termini che rimandano alla "chiusura" dell'*alêtheia* in *veritas* e alla "caduta" dello *pseudos* in *falsum*. Inoltre, il movimento dell'esperienza heideggeriana del pensiero è una "risalita" prima dai Latini ai Greci, e poi dai Greci a quanto vi è di più greco dei Greci» B.Cassin, *L'effetto sofistico: per un'altra storia della filosofia*, Jaca Book, Milano 2002, p.133

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 96

<sup>285</sup> *Elogio della teoria*, p.100.

Mettendo in luce gli aspetti centrale della *reciprocità* (*antiphílesis*), che è incondizionata nell'amicizia fondata su virtù, ma è simile in tutti gli altri casi come la relazione amorosa o il rapporto d'affari; e della *concretezza* di legami che rendono l'amicizia effettiva<sup>286</sup>, può dunque dirsi che, più che essere una semplice benevolenza<sup>287</sup>, la *philía* rimandi ad una situazione più originaria:

La condizione comune di ogni amico è qualcosa di più: autentico "legame" che in gradi diversi indica un "convivere" (*suzên*)<sup>288</sup>.

Il richiamo a ciò che già aveva costituito motivo d'interesse platonico, ossia la ricerca di un'armonia interna tra le "parti" dell'anima, di un'amicizia con sé stessi, come condizione per essere amici, diventa in Aristotele il concetto di *philautía*. Esso è un concetto che può sembrare "paradossale"<sup>289</sup>, almeno finché non sia chiarito cosa sia questo "amor di sé". Gadamer sottolinea come il tentativo aristotelico sia quello di lasciare emergere un senso positivo di esso, che però non si irrigidisca mai nel segno dell'ideale stoico di saggezza.<sup>290</sup> Quest'ultimo, infatti, dimentica la lezione socratica fondamentale, ossia che la verità si può avvicinare solo partecipando ad un'impresa comune, in cui l'altro è indispensabile:

Aristotele dice che l'essenza dell'amicizia consiste nel fatto che è più facile conoscere il prossimo di se stessi. Per intendere quest'argomento bisogna pensare a quanto è forte in ogni uomo la spinta ad illudersi su se stesso, ed è a questo, chiaramente, che Aristotele pensa. Noi rivolgiamo all'altro quel biasimo, che invece sarebbe ben giusto

---

<sup>286</sup> Come dice Aristotele in *Etica Nicomachea*, l'amicizia è *koinonia*, "comunione di discorsi e di pensiero: in questo, infatti, si ammetterà che consiste il vivere insieme, nel caso degli uomini e non, come nel caso delle bestie, il prendere il cibo nello stesso luogo" *Etica Nicomachea*, 1170 b 11-14

<sup>287</sup> Essa infatti non può ridursi a quella buona disposizione (*bloße gute Gesinnung*) della *probairesis* aristotelica, né va considerata come "mera benevolenza" (*Wohlvollen*) nutrita per qualcuno. Questi, infatti, possono costituire il caso di "semplice amichevolezza" (*bloße Freundlichkeit*), gentilezza, ma non ancora amicizia, di *Freundschaft*.

<sup>288</sup> *Amicizia e conoscenza di sé*, p. 100.

<sup>289</sup> "Nella natura dell'uomo rientrano tanto le illusioni dell'amor di sé, quanto il perseguimento egoistico dei propri interessi, e se ne ha pure conferma nel fatto che alla base dei testi aristotelici c'è l'assunzione del termine amor di sé in un senso critico, peggiorativo" *Ibidem*, 102

<sup>290</sup> Mi sembra invece che Aristotele vada segnatamente oltre l'ideale del completo possesso di sé, poiché vuole marcare i limiti rispetto a quei socratici che, nel seguire l'esortazione socratica a prendere cura di sé, sono giunti fino agli estremi del cinismo".

rivolgere a noi stessi. Il Vecchio Testamento dice: noi vediamo la pagliuzza dell'altro e non la trave nel nostro. In questo senso la conoscenza di sé è un compito molto difficile e che non può mai essere assolto completamente<sup>291</sup>

Il riferimento di Aristotele in *Magna Moralia* (12 12 a 13 seg.) al divino, avrebbe perciò per Gadamer due importanti significati, strettamente connessi tra loro: da una parte, venendo inteso come esistenza perfetta, costringe l'uomo a prendere consapevolezza dei propri limiti (*Schranken*), ma, proprio per questo, lo spinge verso l'altro, l'amico, che "costituisce un incremento di essere (*Zunachs an Seins*), di sentimento di sé, e di ricchezza di vita".<sup>292</sup>

I *philoï*, infatti, sono riconosciuti espressamente da Aristotele come "il più grande dei beni esterni" (*Et.Nic.* 1169 b 10) e l'amicizia viene detta "assolutamente necessaria alla vita" (*Et.Nic.* 1155 a 29-31).

---

<sup>291</sup> *Ibidem*, p.104

<sup>292</sup> *Ibidem*. Cfr. l'analisi sul "paradosso dell'uomo buono" in riferimento al capitolo 9 del IX libro dell'*Etica nicomachea* si interroga sull'effettivo bisogno dell'uomo buono degli amici, riportato in Danani, *Amicizia degli antichi*, seguendo il testo di F.Wolff, *L'ami paradoxal*, in *L'amitié. Dans son harmonie, dans ses dissonances*, Editions Autrement, Paris 1995, pp.81-84, che mostra come il ragionamento di Aristotele avvenga sotto le forme di un'antinomia. La tesi espressa in 1169 b 4-6, infatti, è la seguente: "Si dice, infatti, che gli uomini felici e autosufficienti non hanno per niente bisogno di amici, perché essi possiedono il bene: essendo, quindi, autosufficienti, non hanno bisogno di nessuno"; l'antitesi, in 1169 b 7-10, sostiene che "sembra assurdo attribuire all'uomo felice tutti i beni e non attribuirgli gli amici, il che è generalmente ritenuto il più grande dei beni esteriori".

Come scrive Danani, «Aristotele risolve l'antinomia da un lato in modo dialettico, cioè criticando certi presupposti della tesi ed arrivando ad una versione emendata dell'antitesi, dall'altro con un ragionamento che deduce l'amicizia dalla felicità o, più correttamente, un certo tipo di amicizia come componente necessaria della felicità.

Secondo il primo ordine di considerazioni vengono messe in discussione, della tesi, sia la concezione dell'amicizia che quella della felicità. Viene supposto, infatti, che gli amici si definiscano tali in base al fatto che ci sono utili, ma se l'uomo felice non ha bisogno di nulla, allora può fare a meno di avere amici (1169 b 23-28). Si presuppone inoltre che la felicità si definisca sulla base del possesso di beni assimilabili a cose: è solo a questa condizione, infatti, che si può dire che l'uomo felice è colui che "ha" tutto. Ma la felicità non consiste nel possesso di qualcosa, bensì in un modo di vivere, nell'esercizio riuscito delle proprie facoltà più elevate, nell'essere pienamente e perfettamente se stessi. La soluzione dialettica, allora, sta nel rilevare che se è vero che l'uomo felice non ha bisogno dei servizi degli amici, egli però gioisce tanto più del proprio compimento se può dividerlo con un amico altrettanto realizzato, tanto più che in tal modo può godere anche del compimento di questo: "se le azioni degli uomini di valore che ci sono amici sono piacevoli per gli uomini buoni (giacché posseggono insieme entrambe le qualità che sono piacevoli per natura), allora l'uomo felice avrà bisogno di tali amici, se è vero che desidera più di tutto contemplare azioni virtuose e che gli sono proprie, e se è vero che tali sono le azioni dell'uomo buono che gli è amico" (1169 b 35- 1170 a 4). La soluzione di tipo dimostrativo argomentativo, invece, si fonda su una definizione positiva del vero amico: egli è "un altro se stesso" (*beteros autos*), un essere sterno a sé con il quale si hanno gli stessi rapporti che si hanno con se stessi, se si è delle persone di valore (1170 b 6-7). Se l'"esistere è desiderabile per il fatto che si ha coscienza di essere buoni" (1170 b 9) e se l'amico, a propria volta, è necessario per prendere coscienza di ciò che si è e che si fa, come lo specchio è necessario per prendere coscienza dell'aspetto del proprio volto, allora l'amicizia è una componente della felicità. *Philia* non è una relazione verso se stessi, né una relazione generica verso altri, ma relazione all'altro come a me stesso.» C. Danani, *L'Amicizia degli antichi*, cit., pp. 261-262.



Soltanto nella dimensione dell'amicizia, infatti, è possibile ritrovarsi l'uno con l'altro come in uno specchio<sup>293</sup>, là, cioè, dove non prevale “un interesse a se stesso di fronte all'altro”, ma ci “si riferisce precisamente a ciò che è comune tra l'uno e l'altro: *katà tò kalòn*”<sup>294</sup>

Si conosce se stessi nell'altro, sia nel senso dell'esemplarità che viene ad assumere, sia, e questo è ancora più essenziale, nel senso di reciprocità in gioco tra gli amici, per cui ciascuno vede nell'altro il modello, e quindi entrambi si intendono in vista di qualcosa di comune e giungono così all'amicizia attraverso un reciproco con-senso. L'amicizia porta al potenziamento del proprio sentimento vitale e al consolidamento della propria comprensione di sé, nel senso insito nel concetto di *areté*<sup>295</sup>“

Il punto più bello dell'analisi gadameriana è, a mio avviso, quello che concerne la capacità dell'amico di *prendere il nostro posto*, colmando l'interruzione che, in quanto esseri umani, è inevitabile spetti a ciascuno di noi:

Nel commercio con i nostri amici che condividono le nostre prospettive e i nostri intenti, ma che sono anche in grado di rettificarli e di rafforzarli, ci avviciniamo al divino, ossia all'ideale dell'esistenza. Noi ci avviciniamo infatti a un tipo di esistenza continuativa perché l'amico interviene per noi, prende il nostro posto. In tal modo diventa possibile quello che altrimenti ci è vietato come uomini. Esistere in modo continuativo è infatti l'essenza del divino, mentre a noi uomini è possibile soltanto con interruzioni avere la presenza, l'esser desti, la presenza a sé nello “spirito”. Noi uomini veniamo sempre da capo separati da noi stessi, come esseri naturali, dal sonno,

---

<sup>293</sup> A questo proposito Gadamer parla della “funzione enunciativa indiretta” dell'immagine dello specchio, dal momento che tutti quei passaggi che vanno dall'incontro, sorprendente ed estraniante, con sé, fino al fatale auto rispecchiamento narcisistico possono ripercorrersi attraverso l'immagine dello specchio, già presente in Platone (*Alc.I*, 133 e *Fedro* 255d): “La via sulla quale l'uomo diventa consapevole di se stesso passa per l'altro. Non per indigenza o bisogno, ma per la propria virtù (l'*aretè*), l'altro, l'amico, è così importante per l'uomo. È come uno specchio della conoscenza di sé [...]Guardando in tale specchio non vediamo la particolarità del proprio essere, ma ciò che per ciascuno è impegnativo come per l'altro, nell'approvazione o nel biasimo, e così quanto ciascuno conosce nello specchio è quello che altrimenti non sarebbe in grado di vedere rettamente in se stesso nei suoi difetti.” *Amicizia e conoscenza di sé*, pag. 106.

<sup>294</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>295</sup> *Ibidem*. Come scrive Danani: “Connotata dalla reciprocità e dalla benevola apertura, questa dimensione non entra necessariamente in contrasto con una prospettiva di universalismo, ma piuttosto le impedisce di cadere nell'astrazione, nel nominalismo, nel vuoto poi facilmente riempito con le false universalizzazioni ideologiche, nella situazione in cui la morale soppianta del tutto l'etica e non tiene più conto della realtà della natura umana, della sua concretezza storica. La concretezza dell'umano, peraltro, è assai più interessante, perché imprevedibilmente ricca e dinamica, di quanto possa essere qualsiasi universale costruito a tavolino”, C. Danani, *L'Amicizia degli antichi*, cit., pp.270-271.

come esseri spirituali, dall'oblio; ma l'amico può vegliare al nostro fianco e pensare con noi.<sup>296</sup>

Come si possa incarnare la virtù "di cui non c'è oblio" i Greci, dunque, ce l'hanno suggerito, legando il *lógos* e l'*ethos*, discutendo le posizioni correnti, accettando quelle valide e respingendo quelle fallaci, sempre mirando al bene massimo, che non può mai essere appannaggio di un solo uomo. L'Idea del Bene è sempre, infatti, l'idea guida di una comunità di ricerca, perché, come Gadamer affermerà negli anni Novanta, "la verità si realizza nella comunità"<sup>297</sup>. Infatti, come il filosofo tedesco ricorda nel già citato saggio *Sulla possibilità di un'etica filosofica* del 1961,

[...] nella misura in cui la totalità del nostro essere dipende da capacità, possibilità e circostanze, che semplicemente non sono in nostro dominio, *l'autarkeia*, verso la quale mira il nostro agire, e la *eudaimonia*, per la quale siamo fatti e verso la quale tendiamo, abbracciano più di quanto noi stessi siamo. Il nostro agire sta nell'orizzonte della «polis» e perciò la nostra scelta del fattibile si dilata nella totalità del nostro essere esteriore sociale. L'etica si presenta come una parte della politica. Infatti la concretizzazione di noi stessi, i cui contorni sono tracciati nelle forme delle virtù e nel loro ordinamento alla più alta e più desiderabile forma di vita, si dilata dentro a quello che abbiamo in comune, ciò che i Greci chiamavano "polis" e della cui giusta strutturazione noi siamo sempre corresponsabili. Ciò ci fa finalmente capire che un oggetto centrale della pragmatica aristotelica è l'amicizia: non come "amore di amicizia", ma come quella via di mezzo tra virtù e beni, che è soltanto *met'aretês* e dal

---

<sup>296</sup> *Amicizia e conoscenza di sé*, cit., pp. 108-109

<sup>297</sup> "è noto che nella *Repubblica*, Platone identifica esplicitamente la filosofia con la dialettica, ma questo avviene anche in altri dialoghi della maturità. Più in generale si può dire che non è per caso che Platone adotti la forma letteraria del dialogo. A questo proposito, però, dobbiamo tener presente soprattutto la VII lettera, della cui autenticità più nessuno può oggi dubitare [...] La VII lettera, infatti, autorizza ad affermare che per Platone il rapporto con la verità si realizza nella comunità. Perciò l'essere in due è un punto decisivo: non è possibile che la verità sia definita in maniera esaustiva da uno solo degli interlocutori. E io insisto nel dire che questo aspetto fondamentale della situazione umana era noto anche ad Aristotele. Egli era un maestro, un insegnante, e chi insegna deve capire che l'uditorio l'intende non per la cogenza del ragionamento, ma perché nel fondo c'è qualcosa di comune che rende possibile la comunicazione, c'è il rapporto con la verità che si stabilisce nel dialogo, c'è il *nous*", H.G.Gadamer, *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, op.cit., pag. 50.

cui possesso (sempre in pericolo) non si può prescindere se vogliamo la pienezza della vita.<sup>298</sup>

La dimensione che viene qui sottolineata è, perciò, quella di una finitezza che trova apertura e “pienezza” attraverso l’altro, l’amico. Chi è convinto d’essere sempre dalla parte della ragione non ha *desiderio*, in fondo, di nessuno, perchè non ha alcuna intenzione di comprendere, oltre la superficie, il suo interlocutore, accettando una visione dei rapporti umani scandita unicamente attraverso il proprio monologo interiore. La *philía*, invece, insegna a guardare all’altro come lo specchio nel quale si affacciano le nostre stesse contraddizioni, il limite insuperabile della folle pretesa di trovare in sé stessi la *Misura*, escludendo l’alterità, perché rimanda sempre a qualcosa di impensato, non detto, non inteso a sufficienza o non ancora nemmeno scrutato dall’immaginazione, un qualcosa che sopraggiungerà più avanti per restituire alla ricerca la sua impellenza costitutiva. Il solo piacere incontenibile da cui, per quanto illimitato, sembra che il Platone-Socrate non venga mai ferito, è, infatti, proprio quello del cercare senza sosta ed in compagnia la *Sache*. Come affermerà chiaramente nell’intervista con Riccardo Dottori del 2000, Gadamer ravvisò nel pensiero di Heidegger “un punto debole” che gli divenne poi via via più chiaro: il fatto che nel suo pensiero non si riesca a vedere sufficientemente l’altro.

Mi apparve chiaro come anche egli, nella propria analisi dell’esistenza, nella ricerca di Dio, sperasse forse di giungere a una migliore giustificazione filosofica dell’esistenza umana, nel senso naturalmente di un’esperienza di tipo cristiano. Questa mia originaria intuizione sembra oggi essere un dato di fatto, ma è anche evidente che una tale analisi e concezione dell’esistenza umana lascia impensato il problema dell’altro”.<sup>299</sup>

---

<sup>298</sup> H.G.Gadamer, *Ermeneutica e metodica universale*, p. 160.

<sup>299</sup> Gadamer *L’ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo*, op.cit., pp. 24-25. Cfr. prossimo capitolo.

E di fronte all'obiezione di Dottori sul ruolo giocato da *Mit-sein* e dal *Gewissen*, la coscienza morale", "come fondamentale modo dell'esistenza umana", Gadamer rimarca che non sono del tutto convincenti le analisi che, pure allora lo affascinarono completamente, perché intanto il *Gewissen* non andrebbe messo in rapporto con la *phrónesis*, dal momento che "l'altro non ci appare attraverso la coscienza. La coscienza nel senso della coscienza morale o del *Gewissen* non è per Heidegger il fenomeno dell'altro"; la coscienza morale è invece solo il segreto del nostro proprio metterci in relazione con noi stessi, o del "giungere a noi stessi". Inoltre, Gadamer ha da obiettare anche al *Mit-sein* pensato da Heidegger una mancata radicalità:

L'essere-con, o essere insieme, è qualcosa che Heidegger non ha sufficientemente chiarito o chiaramente sviluppato; si tratta forse di una concessione che Heidegger ha fatto, ma non di un contenuto originario del suo pensiero. Quel che io ho invece sviluppato è l'idea che il nostro essere è fondamentalmente un essere in rapporto a un altro, e non semplicemente il "con-essere"; il senso del suo essere dipende da questo suo rapporto con l'altro. In Heidegger invece, proprio nel momento in cui egli sviluppa questo suo pensiero, non si tratta affatto, né si parla affatto, dell'altro. L'"essere con..." è piuttosto un'asserzione dell'esserci, il quale deve in qualche modo lasciar valere anche l'altro. In tutto questo, la "coscienza morale" e "l'essere con...", non ho trovato nulla di veramente persuasivo. La "cura" è sempre un prendersi cura del proprio essere, e "l'essere con..." è in realtà un pensiero dell'altro molto indebolito, piuttosto un lasciare che anche l'altro sia, e non un autentico essere rivolto a lui".<sup>300</sup>

Fu Heidegger stesso, del resto, come racconta Gadamer, che riconobbe come Gadamer avesse colto più di quel che non avesse sviluppato egli stesso con il pensiero del "Mitsein", che è, infatti un pensiero riduttivo

---

<sup>300</sup> Gadamer *L'ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo*, op.cit., p.25.

il pensiero dell'altro è qualcosa di più, e precisamente un pensiero che ci rende aperti all'altro; deve essere chiaro e restare palese il fatto che anche l'altro ha il diritto all'esistenza; questo "anche" è la sua giustificazione per la propria coscienza morale"<sup>301</sup>

La filosofia della finitezza che tanto per Heidegger quanto per Gadamer è la sola possibilità concessa al pensiero, si coniuga nel secondo in una maniera peculiare che, ispirato alla *philia* greca, riesce ad accentuare il lato positivo che è insito nella finitezza essa, ossia "il rapporto con l'altro"<sup>302</sup>.

Tuttavia, a differenza di un pensiero orientale che accetta le pause, i silenzi e suggerisce meditazioni che mirino al *satori*, allo svuotarsi e diversamente dalla stessa *kénosis* cristiana, che prevede lo spogliarsi come premessa fondamentale per il rivestimento con Cristo attraverso la Grazia e lo Spirito Santo, o in altro modo ancora rispetto alla *tzimtzum* ebraica (ritrazione - contrazione), tanto cara alla cabala, che addita un vuoto di cui lo stesso Dio si fece promotore<sup>303</sup> per assegnare dei limiti e dei confini alla sua stessa creazione, è chiaro che nella Grecia di Gadamer il nulla non venga inteso come strada d'accesso all'essere, perché l'ideale di *sophia* qui presentato è pieno, continuo, privo di attacchi alla sua rotonda armonia. Quasi come se il tempo stesso, circolare, scivolasse con calma e lentezza sulla discussione di uomini capaci di restare al discorso e specchiarsi l'uno nell'altro sulla strada del bene, fiduciosi che, quando il dialogo si interromperà, potrà poi proseguire lì dove era stato interrotto. L'esperienza quotidiana insegna, invece, come la dialogica non sia l'unica

---

<sup>301</sup> *Ibidem*, p. 25

<sup>302</sup> "Certamente vi è dal punto di vista di una filosofia della finitezza la possibilità di riappropriarsi della conoscenza storica senza cadere nel relativismo, proprio con il riconoscimento che ogni nostra conoscenza legata alla sua peculiare situazione storica; questo ci restituisce la possibilità di rivisitare il passato dal nostro punto di vista storico, quella possibilità che io ho chiamato fusione degli orizzonti. Ma non è semplicemente questo il senso della nostra finitezza, o quanto io volevo mostrare a Heidegger, tema che ho poi svolto per mio conto; io volevo mostrargli, come poi ho fatto nella conferenza di Lisbona [...] che la dimensione più propria della nostra finitezza, del nostro «essere gettati nel mondo», consiste appunto nei limiti di cui prendiamo conoscenza quando instauriamo il nostro rapporto con gli altri; in questo rapporto etico ci diviene chiara tutta la nostra incapacità, o impossibilità, di adeguarci alle esigenze dell'altro, di capire le esigenze dell'altro. Il modo per non soccombere in questa finitezza, per viverla giustamente, è quello di aprirci all'altro nella situazione del dialogo, di ascoltare l'altro, il Tu che ci è di fronte", *Ibidem*, pp.31.

<sup>303</sup> cfr. la *Guida dei perplessi* di Maimonide

salvezza, ed amare il prossimo voglia dire molto di più che tenerlo a colloquio con noi. Dai discorsi, poi, si può entrare ed uscire con apparente cordialità. Nei circuiti seduttivi, invece, così come nelle dinamiche familiari, nelle “vie dell’amore” di cui parla l’Irigaray<sup>304</sup>, è esclusa ogni comoda dinamica legata alla “comprensione” dialogica. Disarmati dal potere delle parole, infatti, spesso lasciamo andare chi amiamo proprio per impedire che nuovi dialoghi lo stremino per via del principio agonale, insito in essi. E, per amore, si finisce con il soccombere ad un mutismo passivo nel quale non si teme di perdere ogni cosa, impoverirsi fino a non avere più altro da offrire che il proprio spirito, nudo e smarrito nelle tenebre del silenzio. Ma soltanto pace, un’altra forma di *pienezza*. Se l’approssimarsi del pensiero all’essere nasce dalla consapevolezza dell’originaria estraneità e rincorre traiettorie, in lungo e largo, per avvicinarlo, significa che il movimento è teleologicamente connotato, cerca familiarità. Ma non è detto che questa sia da guadagnare soltanto nel fitto terreno, così sdrucchiolevole, della lingua.

Non così la pensa Gadamer, che non interrogherà mai fino in fondo, a mio avviso, la componente erotica dello stesso dialogo socratico-platonico, mostrandosi, invece, consapevole delle “lacune” che presenta il pensiero greco di fronte all’enigma del tempo:

Imparare a misurare (*messen*) il tempo fu certamente una scoperta rivoluzionaria che invia ad un remoto, oscuro passato. Probabilmente non si giunse alla misurazione del tempo tramite un’unica geniale trovata, ma in condizioni di vita molto diverse, nei luoghi più diversi e in forme molto diverse. Lo stesso vale quando si pone la domanda su che cosa sia il tempo. Come per la sua misurazione (*die Messung*), così anche il problema della sua natura è qualcosa con cui ogni uomo si confronta non appena incomincia a riflettere sulla propria vita e sulle proprie esperienze. Infatti la forza del nostro spirito e le nostre capacità di rappresentazione consistono proprio nel fatto che noi possiamo sì pensare all’infinito, ma che, tuttavia, ci imbattiamo comunque in

---

<sup>304</sup> Luce Irigaray, *La via dell’amore*, Bollati Boringhieri 2008.

due confini non pensabili (*gegen zwei undenkbare Grenzen*) che ci vengono posti: la fine ed il principio (*Anfang*). L'enigma del tempo consiste nel fatto che tutto ciò che si incontra nella realtà (*Wirklichkeit*) ha un limite (*begrenzt ist*) e che, tuttavia, la nostra facoltà di rappresentazione (*Vorstellungskraft*) non conosce alcun confine che non possa essere oltrepassato.”<sup>305</sup>

Nel saggio *Überleere und erüllte Zeit* del 1969<sup>306</sup>, Gadamer affronterà tale enigma, effettuando delle analisi molto suggestive sul carattere temporale della “transizione,” *Übergangs*, asserendo che ci si debba liberare “dai presupposti dell’ontologia greca”<sup>307</sup> :

La transizione non è come l’istante, che collega insieme il passato e ciò che si sta approssimando, mentre di per sé non ha consistenza. È in un altro senso che l’essere-in-transizione (*Im- Übergang-Sein*) fonda contemporaneamente (*zugleich*) separazione (*Trennung*) e connessione (*Verbindung*), secondo una modalità propria: la transizione appare come il vero essere del tempo, in quanto in essa tutto avviene contemporaneamente, e passato e futuro sono così riuniti. Mentre il decorso regolare del tempo è un fluire costante (*beständiges Übergehen*), è chiaro che l’esperienza della transizione non consiste in un semplice trascorrere (*bloßes Verließen*), ma comporta invece un essere determinato/ indeterminato (*bestimmt-unbestimmtes Sein*), che conduce ad una stasi del flusso temporale nelle esperienze del distacco (*Abschied*) e del cominciamento (*Beginn*).<sup>308</sup>

Malgrado ciò, nello stesso saggio, Gadamer si richiama ai Greci per dimostrare - “evitando tutte le implicazioni che conducono ad un concetto di eternità (*Ewigkeit*) che esula dalla temporalità (*Zeitlichkeit*)”<sup>309</sup> - come sia esistito “un tempo pensato a partire dal tempo vitale (*Lebenzeit*) del mondo”, il cosiddetto “tempo organico” (*organischen Zeit*).<sup>310</sup>

<sup>305</sup> *La concezione del tempo dell’Occidente* (1977) in *L’enigma del tempo*, Zanichelli, 2000, p. 35.

<sup>306</sup> Saggio pubblicato insieme ad altri tre nella raccolta *Das Rätsel der Zeit*, che trova collocazione in GW4, pp.119-172, tr.in italiano da M.Luisa Martini, in H.G.Gadamer, *Tempo vuoto e tempo pieno* in Id., *L’enigma del tempo*, pp. 78-117.

<sup>307</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>308</sup> *Ibidem*.

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 95

<sup>310</sup> "In questo seguono un motivo che emerge in Plotino e che è stato successivamente sviluppato soprattutto da Franz von Baader e Schelling nella dottrina del «tempo organico». È poi anche importante il fatto che la Scolastica, nella sua dottrina dell’*Aevum*, abbia assunto questa accezione del tempo, tanto che distinse il tempo degli angeli

Nei saggi sul tempo, dunque, Gadamer si distanzia dalla concezione di Heidegger, intanto perché non cerca di definire più il tempo a partire da una dimensione esperienziale del *Dasein*, ma propone una riconciliazione tra tempo biologico e tempo storico che metta in luce un ordine di corrispondenze tra il vissuto della coscienza, la scansione dei ritmi organici e lo sviluppo delle epoche. Ed in secondo luogo, preserva la dimensione del passato dal rischio d'essere schiacciata dal primato del futuro, che emergeva fortemente nella visione heideggeriana.

Attraverso i commenti al passo sulla nascita del tempo contenuto nel *Timeo* platonico, e la reinterpretazione di brani della *Fisica* e del *De Anima* aristotelici, emerge, infatti, come presso i Greci stessi, se non ad una *misura* da contrapporre al metodo, si fosse già pensato ad un tempo, *Aión*, che non si lascia catturare da alcuno strumento scientifico. Il paradigma unitario secondo cui *aión* e *chrónos* sarebbero legati in modo complementare, configurerebbe allora una "struttura relazionale", da ripensare come una delle più preziose tracce che la tradizione occidentale ci ha lasciato in consegna.

Occorre, perciò, bisogna tornare a pensare al tempo in cui, insieme a *Chrónos*, c'era *Aión*, giovane fanciullo, esplosione di vitalità e freschezza gioiosa, non turbato da alcuna volontà di scansione della dimensione vitale a fini produttivi, non angustiato da alcun sentore di morte, libero dalla paura ed un tutt'uno, senza residui, con il cosmo. In lui tutte le ere, gli anni, i mesi, i minuti ed i secondi erano costantemente vissuti in uno slancio perpetuo raccolto nel tempo sacro del *durare*, cui nulla di più alto sarebbe stato concepibile sacrificare. Tripudio della vita, della fame di bellezza e scoperta dell'immenso nascosta a chi cede all'istinto violento della separazione del tempo in una linea periodicizzata, capace di dominare illusoriamente la caoticità dell'esistere, *Aión* è il primo escluso dalla logica moderna occidentale, che ha reciso dello spirito greco una

---

dall'eternità, che non appartiene esclusivamente alla creatura. Tutti questi problemi si presentano se si accolgono la dimensione "trascendentale" e l'esperienza temporale originaria (*ursprüngliche Zeiterfahrung*) del *Dasein*, finalmente consapevole di sé, entrambe contenute in Essere e tempo." *Ibidem*, p. 95.



coordinata indispensabile per abitare in modo misurato la terra. Chi *separa*, infatti, non *mescola* più.

Come ha spiegato bene M.Luisa Martini, “il tempo aionico greco non è riconducibile a un’idea indifferenziata di eternità, ad un tempo infinito concepito come una interminabile successione di istanti. Gadamer suggerisce di risalire all’accezione più antica della parola, che indica l’energia, la forza vitale. Il corrispettivo latino di *aión* è il termine *aevum*, che nella sua versione più antica (*aevus*), indica in modo analogo la durata vitale animata [...]. Questa riflessione etimologica dà a Gadamer la possibilità di mettere a punto una rappresentazione del tempo più consona alla nostra esperienza, e di esprimerla efficacemente attraverso la metafora biologica dell’«organismo», della forma organica caratterizzata da un processo interno di crescita, da un ciclo vitale particolare, che possiede un «tempo proprio». Pian piano si fa strada una diversa concezione del tempo- ed è il caso di ribadirlo ancora una volta: in una prospettiva del tutto diversa dalla «temporalità autentica» di Heidegger, la quale resta tenacemente ancorata ad un’idea coscienziale di autenticità e che approda ad una cancellazione dell’alterità del tempo.”<sup>311</sup>

Concentrandosi su un frammento del medico greco Alcmeone di Crotona che recita:

“Per questo gli uomini devono morire, perché non sono in grado di ricongiungere la loro fine con il principio”<sup>312</sup>

Gadamer sottolinea come Alcmeone alluda alla struttura ciclica (*zyklische Struktur*) che contraddistingue i viventi rispetto agli enti inanimati, “perché la loro vita si conserva costante (*ständig erhält*) nella circolarità

---

<sup>311</sup> M.Luisa Martini, *Commentario*, in H.G.Gadamer, *L'enigma del tempo*, cit., 162-240, p.212

<sup>312</sup> DK 24 [B2], trad.it.in *I presocratici. Frammenti e testimonianze*, Torino, Einaudi 1976, I, p.114. Sulla concezione del tempo che si può delineare a partire dal frammento di Alcmeone Gadamer tornerà anche nel 1977, in *Die Zeitanschauung des Abendlandes*, tr.it. *La concezione del tempo dell'Occidente*, in Id., *L'enigma del tempo*, cit., pp. 34- , p. 45: “Tale affermazione evidentemente riguarda la specifica natura dell'uomo. Vale a dire che ogni essere vivente- ad eccezione degli dèi- non può in alcun modo sottrarsi (*entgehen*) alla morte, né ricongiungere(*verknüpfen*) la fine (*Ende*) con il principio (*Anfang*)”.

della propria rigenerazione (*Regeneration*)”.<sup>313</sup> Questa sarebbe la concezione di base che avrebbe concesso all’ Alcmeone medico di pensare alla stessa salute dell’uomo “come un’entità organica” (*organische Wesen*):

L’essere dei viventi è costituito dal costante ritorno in sé (*in sich zurückzumünden*) di un processo che si ripete ritmicamente (*im rhythmisch sich wiederholenden Prozeß*) e dal costante ristabilirsi (*beständige Wiederherstellung*) di nuovi equilibri (*Gleichgewicht*)<sup>314</sup>.

Il fenomeno dell’equilibrio, che emerge in questo ambito, richiama i più ampi contesti della filosofia aurorale greca. In campo cosmologico esso trova espressione in una serie di definizioni come *isorropia* o simili, e nella formulazione del pensiero dell’essere della *phýsis*, a partire da quando non si ritiene più che il mondo sia plasmato e sorretto da Atlante, ma si pensa che si sostenga (*hält*) e si conservi (*erhält*) da solo. Un tale concetto di equilibrio evidentemente si trova alla base non solo della medicina greca, ma di ogni indagine sulla vita organica. Così sembra che Alcmeone abbia parlato di isonomie, e tutto ciò che sappiamo della sua dottrina dei contrari

---

<sup>313</sup> *Tempo vuoto e tempo pieno*, p.97.

<sup>314</sup> *Ibidem*, p.95. Si noti come le parole riconducano proprio alla descrizione di un organismo che può ristabilirsi, venendo ricondotto allo stato originario in quel modo *naturale*, che esclude forzature e “va da sé”, che è l’estrema forza dei processi biologici, contro cui Gadamer sa bene che è inevitabile l’uomo si opponga. Come ricorda spesso Gadamer, il mistero dell’equilibrio è sempre stato indagato dai filosofi greci, ispirandosi alla ciclicità naturale: “Gli uomini devono sempre esprimersi per opposti. Ciò dipende dal loro modo di orientarsi. Si conosce, per così dire, il chiaro e lo scuro, oppure il caldo e il freddo. Si tratta sempre di opposti; lo aveva già detto Anassimandro, uno dei filosofi di Mileto: gli opposti si equilibrano; questa è la nostra visione dell’ordine del mondo. Non c’è inverno che duri in eterno, non c’è estate che bruci tutto: esiste un ordine delle stagioni, un ordine [...] della notte e del giorno, ed è evidente – se solo pensiamo bene le cose – che tutto ciò è inscindibilmente connesso con l’ordine del mondo. Parmenide nomina anche tale atteggiamento dell’uomo; non rimane imbrigliato da questo essere unico, immutabile e onnipresente [...] I Greci si sono sempre formati le loro opinioni, si sono scambiati punti di vista, hanno fatto distinzioni e dato nomi diversi a cose differenti, e perciò hanno parlato ad esempio della diversità tra il giorno e la notte, come se qui davvero si combattessero due opposti: quando sorge il sole e il giorno rischiarà, la notte, tenebrosa, deve arretrare. È forse davvero sbagliato pensarla così? Stanno proprio così le cose, che cioè due potenze si scontrano, notte e chiarore del sole o del giorno? – i Greci non sapevano ancora, inizialmente, che è il sole a portare la luce; per una esperienza ingenua, del sole non si vede ancora nulla quando l’alba già diffonde il suo chiarore. Solo in seguito i Greci compresero che invece è già il sole a far luce; in effetti, questo presume conoscenze assai complesse sul corso del sole e, in fondo, anche sul fatto che la Terra è sferica. non si tratta affatto di un’opposizione, giorno e notte sono una cosa sola. In altri termini: c’è una via per spiegare le differenze e la molteplicità, la varietà dell’esperienza, senza dover pensare il nulla. Essa consiste nel concepire le cose come presenti nella luce e come dileguantisi da essa. Così come il giorno e la notte si succedono perché sono la stessa cosa, così la luce e il buio sono in verità forme nelle quali le cose scompaiono, sì, alla vista, ma non per questo cadono nel nulla. Questa è la nuova concezione, grazie alla quale, infine, anche la grande curiosità per il mondo dei fisiologi è stata considerata in maniera più acuta e più critica.”

comprova che l'oscuro frammento da cui siamo partiti tende a spiegare la fondamentale costituzione ritmica (*rythmische Grundverfassung*) della vita.<sup>315</sup>

Può leggersi in questo un arrendersi alle segrete leggi dell'universo cui non c'è nulla da contrapporre di parimenti potente o un'esortazione a cercare di mantenere l'equilibrio ispirandosi alla stessa natura. Ma, in realtà, la vera importanza del richiamo a questo frammento è spiegata nel fatto che Alcmeone debba distinguere gli uomini dagli dèi perché "agli uomini manca la possibilità di una continua generazione e rigenerazione, com'è proprio della natura straordinaria degli dèi dell'Olimpo. Poiché per gli dèi il male è solo momentaneo (*kurzfristig*) e non esiste il rischio della morte (*Todesgefahr*), il loro essere persone individuali, evocato dal poeta, si risolve nella possibilità di ristabilire di continuo la loro potenza (*Mächtigkeit*). Chi è realmente immortale, come gli dèi, non può essere un individuo."<sup>316</sup>

Le figure divine rappresenterebbero piuttosto la condizione dell'essere vivente che si rigenera non in quanto individuo, ma come specie, nella circolarità della vita della natura. Lo sguardo alla ciclicità della vita della natura porta anche con sé la prima forma di autocomprensione dell'uomo, dal momento che egli cerca di pensare l'immortalità dell'anima a partire dalla rigenerazione della vita, come accade nel *Fedone* platonico<sup>317</sup>. Indubbiamente l'uomo dipende, per così dire, dal fato e la consapevolezza di vivere (*Lebensgewißheit*) che gli è propria porta in sé, altrettanto consapevolmente, la cognizione della morte (*die Gewißheit des Todes*). Alcmeone si riferisce evidentemente a questa consapevolezza di vivere (*Lebensgewißheit*), che è

---

<sup>315</sup> *Ibidem*. Come spiega Martini, "Isorropia (da *isos*, uguale e *ropé*, momento critico) indica lo stato di equilibrio dinamico, tipico dei composti, che è sottoposto al periodico rompersi e riformarsi dei legami tra le varie sostanze componenti; *Isonomia*, invece, si fonda originariamente in ambito politico, dove segnala l'eguaglianza di fronte alla legge: negli Stati greci di costituzione democratica ad ogni cittadino venivano riconosciuti uguali diritti (come, ad es., il diritto di partecipare al governo della cosa pubblica) e questo era uno dei principi fondamentali della democrazia. Nella medicina antica il termine venne ripreso da Alcmeone di Crotona per indicare la completa armonia, caratterizzante lo stato di salute, tra tutte le sostanze e gli umori che compongono il corpo umano", nota della curatrice, in *Ib.*, p.97.

<sup>316</sup> *Tempo vuoto e tempo pieno*, p.99.

<sup>317</sup> (70 d- 72d) . Cfr. il saggio successivo del 1973, *Le prove dell'immortalità nel Fedone di Platone*, in *Studi platonici* 2, pp.73-87, p. 77: "La prima prova, fondata sui cicli universali della natura e sull'equilibrio che regna in essa, si ricollega manifestamente all'antica dottrina ionica degli opposti, che, come schema di filosofia della natura, aveva incontrato il favore degli stessi pitagorici". Ma questa sarà una prova inadeguata a rimuovere quella "paura della persona pensosa che l'anima, come l'ultimo respiro, con l'ultimo respiro, possa fuggire dal corpo e dissolversi.", *Ibidem*.

affidata all'occhio attento del medico, come continua lotta (*beständige Kampf*) per la conservazione dell'equilibrio (*Aufrechterhaltung*), nelle fasi alterne della sua compromissione (*Gefährdung*) e del suo ristabilimento (*Wiedergewinnung*). La consapevolezza di essere vivi possiede una propria struttura della temporalità, tanto che sembra collocarsi in un presente duraturo. Nel frammento di Alcmeone c'è questa distinzione di fondo, che indica come una perdita o un fallimento il fatto che l'uomo non sia in grado di raggiungere la dimensione di continua presenzialità che caratterizza invece la circolarità.<sup>318</sup>

Quella che emerge è, dunque, una finitezza segnata dall'impossibilità (come individuo) di chiudere il cerchio, ma che resta aperta positivamente all'altro, che arricchisce e prosegue la tradizione del sapere sull'uomo (come specie).

Gadamer distingue, infatti, in un altro saggio tra *Zoé* e *Bios*. Soltanto quest'ultimo, in quanto corrispettivo della *Lebendigkeit* dell'individuo, può porsi la domanda sulla morte perché sa di non poter afferrare il suo non-essere. Come mostra il *Fedone*, infatti, non ci sono prove sull'immortalità dell'anima che possano alla fine spegnere la paura del bambino che rimane in ognuno di noi. Ma Gadamer, in polemica con la modernità che considera insufficiente la risposta greca sulla morte, sostiene come nemmeno la modernità riesca a superare l'inaggrabilità dei limiti che segnano la possibilità di avvicinarsi al pensiero della morte.

---

<sup>318</sup> Si ricordi il rilievo dato all'armonia fisica come già concordanza (*Zusammenstimmen*) di elementi opposti, determinata da un saldo rapporto (*fest Verhältnis*), illustrata nel lavoro del '28 (cfr. infra, cap.2, pag.182). Ma cfr. soprattutto i saggi raccolti in *Dove si nasconde la salute*. Cfr. anche il saggio sul dolore, che è interessante notare sia l'ultimo intervento pubblico di Gadamer, per cui potremmo dire il suo percorso, iniziato con il piacere nel '22 sia giunto al suo opposto soltanto alla fine. Qui viene fuori pienamente la visione gadameriana positiva intorno al limite e la convinzione che il dolore debba sempre essere vissuto come un *compito*: "[...]siamo immersi nel dolore e non possiamo separarcene. Esso abbraccia per così dire la nostra vita e ci pone continuamente di fronte a delle sfide. Pretende molto. Essenziale è tuttavia non perdersi d'animo, indipendentemente dall'intensità della sofferenza fisica. Coloro che ci riusciranno saranno in grado- il tedesco possiede una parola mirabile per descrivere tale stato di cose- di "vincere" (*verwinden*) i dolori. La lingua, che è estremamente saggia, costituisce un alimento di saggezza per ognuno di noi, in particolare per noi filosofi. Vincere, che bella parola! E cosa sta a significare? Esprime per così dire un superamento dei dolori. Forse, l'aspetto più sorprendente della nostra sorprendente esistenza è il fatto che si dimentichi, si finisca per dimenticare il lento venir meno di quanto vi è di più prezioso. Dimentichiamo, e dunque siamo fragili. E' evidente in proposito la possibilità di influire sul dolore nel momento in cui, difendendoci dalla sua aggressione, ci dedichiamo a un'attività che ci assorbirà completamente e ci riempirà di soddisfazione. Nulla rende più sopportabile il dolore della sensazione di qualcosa che si va chiarendo, che viene alla mente. C'è un intero arsenale di questioni rimaste in sospeso che desideriamo siano risolte. Il dolore costituisce in questo senso una grossa opportunità, forse la maggiore opportunità, per venire finalmente a capo di ciò che ci è stato imposto. Se gli impediremo di sconfiggerci, il dolore ci permetterà di intuire la vera dimensione dell'esistenza.", H.G.Gadamer, *Il dolore : valutazioni da un punto di vista medico, filosofico e terapeutico* , Apeiron, Roma 2004, traduzione di "Schmerz. Einschaetzungen aus medizinischer, philosophischer und therapeutischer Sicht", Universitaetsverlag Winter GmbH, Dossenheimer Landstr. 13, 69121 Heidelberg 2003.

Soltanto le esperienze del sonno e del sogno (*Schlaf und Traum*) riescono a farci prefigurare l'immobilità del morente, ma il pensiero umano è condotto a scalzare il nulla, rimuovere la morte<sup>319</sup>, sicché Gadamer può affermare:

L'intera ricerca del pensiero filosofico non sembra altro che un tentativo di “non-voler-prendere-atto della morte (*Nicht-Wahrhaben-Wollen*)”<sup>320</sup>

che è in fondo la più profonda questione che Gadamer poteva porre contro l'autenticità dell'essere-per-la-morte di Heidegger.

Richiamandosi all'espressione “trascendenza della vita” (*Transzendenz des Lebens*) di Georg Simmel, e riconoscendo, dunque, l'eccedenza (*Überfluss*) che caratterizza l'esistenza dell'uomo, Gadamer ancora la prospettiva sull'abisso che si apre quando si pensa alla morte al senso di sicurezza, che deriva dalla nostra “certezza d'essere vivi”. Se, infatti, pensare è prendere le distanze (*Abstandnahme*), liberarsi dai caratteri istintivi della vita naturale, vorrà dire che il pensiero stesso non potrà concettualizzare la morte:

è la libertà che mi concede di poter e dover pensare al di fuori di me, di poter e di dover allontanare il pensiero da me, di dover continuamente estrapolare la potenzialità di attuazione intrinseca al mio essere pensante. Non esiste nessuno che abbia una risposta a 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? Cos' sembra che l'esser pensante (*das Dankend Sein*) sia la causa

---

<sup>319</sup> “Una caratteristica del pensiero della morte è di non riuscire a raggiungerla e di cogliere una sua traccia solamente nella rimozione della sua esistenza, restando dentro la certezza del proprio essere vivi. Sembra che al pensiero non sia concessa una forma adeguata di riflessione sulla morte al di là di quella che consiste nel meditare sull'angoscia stessa, o meglio, nel riconoscere l'angoscia stessa come pensiero”, *Der Tod als Frage*, [tradotto impropriamente “La morte come problema”, anziché come “domanda”, che avrebbe restituito meglio il senso che Gadamer asserisce di voler dare alla ricerca, mantenendola aperta], è il testo di una conferenza tenuta agli studenti di Heidelberg nel 1972, pp. 134-159; p. 157.

<sup>320</sup> *Ibidem*, p. 147.

dell'impossibilità di concettualizzare la morte e nel contempo contenga la consapevolezza di questa impossibilità<sup>321</sup>.

La *sconfitta* del pensiero umano nel pensare la morte, di cui nei saggi sull'*enigma del tempo* discute Gadamer, viene capovolta infatti nella tesi che "l'inconcepibilità della morte è il più alto trionfo della vita".<sup>322</sup>

Gadamer, dunque, rimane profondamente greco, rinunciando al pensiero della morte e dell'infinito, inteso come *apeiron* cui non poter contrapporre nessun *peras*. Come ha scritto Zellini, infatti, nel mondo greco "non c'è nulla di più pericoloso della perdita del limite e della misura: l'errore dell'infinito è la perdita del valore contenuto nella relativa perfezione di ciò che è concretamente determinato e formalmente compiuto, ed induce perciò a smarrirsi nel nulla o in un labirinto senza via d'uscita."<sup>323</sup> Infatti, come scrive Aristotele nell'*Fisica*, "l'infinito non è ciò al di fuori di cui non c'è nulla, ma ciò al di fuori di cui c'è sempre qualcosa".<sup>324</sup>

---

<sup>321</sup> E si richiama all'affermazione di Guardini intorno alla morte come "onore ontologico dell'uomo", Infatti, "a differenza di tutti gli altri esseri viventi, noi siamo caratterizzati dal fatto che la morte per noi rappresenta qualcosa. L'onore ontologico dell'uomo, ciò che necessariamente condiziona il suo comportamento e che, per così dire, lo protegge dal pericolo di perdere se stesso e quindi il suo poter-essere-libero, consiste nel fatto che egli non si nasconde l'incomprensibilità (*Unbegreiflichkeit*) della morte." *Ibidem* pp.157-159. Mi sembra giusto ricordare qui che Gadamer lavorò dal 1930 circa ad un grande commento a Rilke che voleva avanzare un'interpretazione delle *Elegie Duinesi*, oltre quelle più teologiche del poeta-filosofo, tra le quali c'era, per certi versi, anche quella di Romano Guardini. Nel 1955 Gadamer aveva, infatti, recensito un'opera di Guardini, [R.Guardini, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien*, Kösel, München (tr.it.*Rainer Maria Rilke. Le Elegie Duinesi come interpretazione dell'esistenza*, a cura di G.Sommavilla, Morcellania, Brescia, 1974, 2003)] in cui pur ritenendo "l'interpretazione complessiva delle *Elegie* fornita da Guardini raffinata e ben consapevole di sé", mostrava come Guardini avesse enfatizzato i messaggi elegiaci come se in essi ci fosse una verità religiosa [H.G.Gadamer, *GW9*, pp.271-281]. Cfr. Christoph Jamme, "Il duplice messaggio dell'effettivo poter-amare e del dover-morire". *Gadamer e Rilke, Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, n.3-2008, pp.67-80. Come scrive Jamme, per Gadamer Rilke non sarebbe affatto un poeta religioso, e certamente non nel senso della religione cristiana. Secondo Gadamer, "la novità importante delle *Elegie duinesi* consiste proprio nella loro radicale rinuncia a qualsiasi collegamento alle religioni e ai mondi religiosi esistenti e nella descrizione con cui passano sotto silenzio lo tesso dialogo a voce bassa con Dio". Alla lontananza di Dio, "corrisponde, nel modo più preciso, la celebrazione di «ciò che è qui» e dell'«esser-qui»", Cfr.H.G.Gadamer, *Mythopoietische Umkehrung in Rilkes Duineser Elegien*, in Gadamer, *Ästhetik und Poetik II, Hermeneutik im Vollzug (GW9)*, Mohr-Siebeck, Tübingen:p.314, tr.it. "Rovesciamento mitopoietico nelle *Elegie Duinesi* di Rilke", *Sophia V*, 2002, pp.29-53.

<sup>322</sup> Sulla diversa lettura che Gadamer ed Heidegger fanno del "limite". cfr. Di Cesare, *Gadamer*, cit.. La studiosa ha giustamente, infatti, ricordato come, non meno di Heidegger, Gadamer ponga l'accento sulla finitezza, intendendola, però, in modo differente, perché in modo differente viene inteso dall'allievo " il rapporto con il limite estremo della morte."

<sup>323</sup> P.Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Adelphi Milano ,1980, pag.11. Lettura particolarmente utile per farsi un'idea dell'ambiguità associata in Grecia all'infinito, che, pure, non è visto negativamente unicamente nel mondo greco-hegeliano: "C'è un concetto che corrompe e altera tutti gli altri. Non parlo del Male, il cui limitato impero è l'Etica; parlo dell'Infinito", scriveva, infatti, ad esempio Borges in *Otras Inquisiciones*.

<sup>324</sup> *Fisica* 207 a 1 "L'illimitato non può dunque in nessun caso essere riguardato come un tutto completo: ciò che è completo ha un a fine e la fine è un elemento limitante, mentre l'*apeiron* indica appunto, per suo significato intrinseco, l'assenza di ogni limite. carattere negativo collegato alla *stérpsis* (cfr. *Fisica* 207 b 35- 208 a 1), cioè la privazione che costituisce la necessaria e momentanea premessa di ogni moto evolutivo. Il divenire appare così, in

Potrebbe perciò, sembrare, che Gadamer abbia avuto in mente l'idea di un universo finito e compatto, che non prevede crepe e "interruzioni", perché respinge il nulla. Non solo di quello heideggeriano, ma anche di quello riconosciuto da un autore come Lévinas:

La notte è l'esperienza stessa dell'*il y a*. Quando le forme delle cose si sono dissolte nella notte, l'oscurità della notte, che non è un oggetto né la qualità di un oggetto, invade come una presenza. Nella notte in cui siamo inchiodati ad essa, non abbiamo a che fare con niente. Ma questo niente non è quello di un puro nulla. Non c'è più né questo né quello, non c'è "qualcosa". Ma quest'universale assenza è, a sua volta, una presenza, una presenza assolutamente inevitabile<sup>325</sup>.

Tuttavia, è bene rimarcare come Gadamer colga nel finito stesso quella connotazione ontologicamente forte, messa in luce nel *Filebo*<sup>326</sup>, ed accetti, perciò, di farsi avvocato della *cattiva infinità*, ossia di quell'indeterminatezza che attende dall'altro una nuova determinazione. In questo senso, l'amico "prende il posto" intervenendo nel dialogo che si instaura ogni volta che si ha intenzione di incamminarsi nella ricerca della *Sache*, contenendo le proprie illusioni, animate dalla falsa speranza che monologare avvicini alla verità.

La grande lezione degli antichi è dunque che i limiti non sono imposti dall'alto ma siano *naturali* e che ignorarli procuri una degenerazione dell'equilibrio dell'intero cosmo. Essi non sono invenzioni dell'uomo, ma corrispondono a quel bisogno di contenere ogni eccesso a cui si attengono le ferree leggi naturali che soggiacciono a quel *mistero*

---

ogni istante, una sintesi del limite (*peras*) e dell'illimitato (*apeiron*): il limite è ciò che fa esistere concretamente ogni oggetto, conferendogli in ogni istante una sua propria forma e individualità; ed è anche ciò che determina l'ordine logico degli eventi sottraendoli, per quanto è possibile, alla pura casualità", *Ibidem.*, p.14

<sup>325</sup> Cfr. E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Editions de la revue Fontaine, 1947; Paris, Vrin, 1963; 1990, p. 94 (tr.it. *Dall'esistenza all'esistente*, Casale Monderrato, Marietti, 1986, p. 50). Cfr. anche Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955 (tr.it. *Lo spazio letterario*, Torino, Einaudi, 1967). L'idea paradossale, commenterà Blanchot, è che gli esseri umani sono intimoriti dall'esistenza "non a causa della morte che potrebbe mettervi un termine, ma perché esclude la morte, è ancora là al di sotto della morte, presenza in fondo all'assenza"

<sup>326</sup> Si veda l'intervista a Gadamer *L'ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo*, laddove alla domanda di Dottori se l'essere consapevoli della nostra storicità ci darebbe la possibilità di superare il relativismo storicista, delineando una specie di ontologia della storicità e della finitezza della coscienza, Gadamer risponde: "Indubbiamente. Questo è stato il senso della mia discussione intorno a Hegel e quanto ho mostrato con il mio libro *La dialettica di Hegel*." Gadamer *L'ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo*, op.cit., pp. 30-31.

*dell'equilibrio* sul quale si interrogarono, talvolta con sbalorditiva audacia, i Greci, consegnandoci la guida cui guardare per imparare ad abitare la finitezza nel giusto modo<sup>327</sup>.

Questa lezione, oggi dimenticata, è il più forte correttivo alla modernità che, ansiosa di progresso, ha creduto di potere ignorare confini naturali ed infrangere i rapporti di proporzionalità tra *theoría*, *epistēme*, *techne*, *poiesis* e *praxis*, *phrónesis* e *sophía*, lasciando che l'artificiosità tecnica diventasse preponderante, *smisurata*, dunque, al punto da schiacciare tutti gli altri ambiti in cui si dispiega la *dynamis* dell'uomo, tanto nella relazione con sé stesso e con gli altri esseri umani (medicina, etica e politica), quanto nelle relazioni con la Natura e con l'Alterità incommensurabile (il *theión* greco).

---

<sup>327</sup> «Non gioire troppo nella festa, non rattristarti troppo nel dolore. Riconosci quale vicenda (*rhusmós*) governa gli uomini» (Archiloco). È in un certo senso quest'invidiabile saggezza, quest'etica della misura, ovvero dell'"ambivalenza" intoglibile (di bene e male) a reggere il saggio, che si presenta sin dall'inizio come una difesa viva e appassionata di ciò che sembra non aver suggerito - a discapito della tenuta etica della filosofia - un'adeguata e durevole passione: la presa d'atto della finitezza dell'esistenza, la fenomenicità dell'essere, la "fedeltà alla terra".» R. Calderone, *Metafisica e finitezza*, *Giornale di Metafisica* - Nuova Serie - XXXII (2010), pp. 385-390, p. 385.



## CAPITOLO IV

### LA “MISURA” COME FORMA LOGICA DEL SAPERE ERMENEUTICO

*La coscienza del singolo non è la misura con la quale il suo essere possa venir commisurato.*

*H.G.Gadamer, Uomo e linguaggio*

#### **1) La dialettica e la verità della parola**

Se Gadamer, come si è visto, ha mostrato un acuto spirito critico principalmente nei confronti di un'interpretazione rigida e troppo “moderna” dei Greci, l'obiettivo polemico del filosofo tedesco diventa negli anni sempre più chiaro sia lo spirito stesso della modernità, incapace di cogliere il significato peculiare dell'esperienza estetica, storica e filosofica, perché modellata intorno ad una logica di obiettività e dominio che aveva trovato nel *metodo* cartesiano una salda garanzia per perpetuare il suo corso. Conoscere in modo chiaro e distinto ed idolatrare il progresso erano stati in una fase storica certamente decisivi per combattere dogmi e recuperare la libertà del pensiero, ma questo voleva anche dire rinunciare a concepire come validi ai fini conoscitivi tutte quelle forme di esercizio del pensiero e della *techne* umana che esulavano da rigidi criteri oggettivi.

È questo il punto in cui Gadamer si salda alla critica heideggeriana contro il pensiero calcolante e la metafisica della soggettività. Ma, a differenza di Heidegger, per Gadamer è la dialogica, come si è visto, che può contrastare le derive dell'età della *techne*, quella dialogica che la tradizione occidentale ha finito con l'occultare, ispirandosi ad un

pensiero monologico di cui lo stesso Hegel rappresenta il più grande epigono.

Prima di indugiare sul ruolo giocato dall'eredità della tradizione umanistica, che segnerà l'altra grande differenza dell'ermeneutica gadameriana rispetto al pensiero di Heidegger, e di ricordare, al tempo stesso, come i concetti heideggeriani di storicità (*Geschichtlichkeit*) della comprensione e di verità come *evento* diventeranno i capisaldi intorno a cui si modella il *Verstehen* gadameriano, occorrerà verificare la mia tesi che intende mostrare, seguendo l'indicazione di Gadamer, come l'*Opera Magna* del 1960 sia la legittimazione del suo modo di lavorare sui testi Greci. Mi sia perciò concessa una sospensione o, per meglio dire, un'inversione temporale. Adesso, cioè, mi riferirò *anche* a *Verità e metodo*, ma a partire dalla sua ultima parte<sup>1</sup>, così da focalizzare più nitidamente alcuni aspetti centrali del sapere ermeneutico di Gadamer che vanno considerati strettamente connessi tanto al modo particolare di leggere il *Filebo* platonico, quanto a quelli che Gadamer aveva considerato i tratti più determinanti dello greco, ossia la finitezza, il *metrion*, la *phrónesis*, l'*ethos* e la *philía*. Entrambi, infatti, si riflettono nella concezione gadameriana del linguaggio, del dialogo e della dialettica, segnando profondamente la *greco* della sua ermeneutica.

La nuova ontologia offerta da Gadamer in *Verità e metodo* è noto si costituisca attraverso il filo conduttore (*Leitfaden*) di quel linguaggio, che è urgente ridestare dall'oblio. Come scriverà in un saggio del 1966, infatti,

Nel pensiero filosofico occidentale non si è mai posta al centro della considerazione l'essenza del linguaggio. A dir il vero ci fu sempre un sorprendente avvertimento nel fatto che, secondo la storia della creazione dell'Antico Testamento, Dio diede al primo uomo il dominio del mondo, consentendogli di denominare a suo piacere ogni cosa esistente. E anche la storia della torre di Babele testimonia il fondamentale significato del linguaggio per la vita dell'uomo. Nondimeno la tradizione religiosa

---

<sup>1</sup> *Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache*, in *Wahrheit und Methode*, pp. 388-494, tr.it. *Dall'ermeneutica all'ontologia. Il filo conduttore del linguaggio*, in *Verità e metodo*, cit., pp. 770-997.

dell'Occidente cristiano ha paralizzato in un certo qual modo il pensiero sul linguaggio, tanto che solo nell'epoca dell'Illuminismo fu posta di nuovo la domanda sull'origine della lingua.<sup>2</sup>

Qui, dunque, Gadamer dichiara che ad avere impedito che si formulasse la questione del linguaggio sia stata principalmente “la tradizione religiosa dell'Occidente cristiano”. Come mai, allora, in *Verità e metodo* il

---

<sup>2</sup> Cfr. *Mensch und Sprache*, 1966, in GW2, tr.it. *Uomo e linguaggio*, in H.Gadamer, *Verità e metodo* 2, p.116; cfr. anche *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Torino 1973, p.110. I saggi dedicati espressamente da Gadamer al linguaggio sono numerosi e coprono un arco temporale che va dalla fine degli anni Sessanta alla fine degli anni Novanta: *Semantik und Hermeneutik*, conferenza tenuta al XIV Congresso internazionale di filosofia svoltosi a Vienna nel 1968 e pubblicata prima negli atti dello stesso (*Akten des XIV. Internationalen Kongress für Philosophie. Wien 2-9 September 1968*, vol.IV, Wien, 1971) e poi in *Kleine Schriften*, vol.III, Tübingen, 1972, pp.251-260, tr.it.*Semantica ed Ermeneutica* in *Verità e metodo* 2, cit., 125-134: *Sprache und Verstehen*, conferenza radiofonica per il Südwestkunft registrata il 18 marzo 1970; prima pubblicazione in *Zeitwende*, 41 (1970), pp.364-377; in seguito pubblicato in *Kleine Schriften*, vol.IV, Tübingen, 1977, pp.94-108; tr. it. *Linguaggio e comprensione*, in *Verità e metodo* 2, cit., pp.151-165; *Wieweit schreibt Sprache das Denken vor?*, conferenza tenuta a Roma nel 1973 al convegno organizzato da E.Castelli “Demitizzazione e ideologia”; prima pubblicazione (in francese con il titolo “Jusqu'à quel point la langue préforme-t-elle la pensée?”) in *Archivio di filosofia*, 41 (1973), n.2/3, pp.63-70; pubblicato in tedesco in *Zeitwende*, 44 (1973), pp. 289-296; poi inserito in *Kleine Schriften*, vol.IV, Tübingen, 1977, pp.86-93, tr. it.*Fino a che punto il linguaggio preforma il pensiero?* 1971, pp. 167-; *Die Unfähigkeit zum Gespräch*, conferenza radiofonica per la SDR, dallo studio di Heidelberg; prima pubblicazione in *Universitas*, 26 (1971), pp.1295-1304; ripubblicato in *Kleine Schriften*, vol.IV, Tübingen, 1977, pp.109-117, tr. it. *L'incapacità di comunicare*, in *Verità e metodo* 2, pp.; oltre i saggi raccolti in *Linguaggio: Das Problem der Sprache bei Schleiermacher*, conferenza tenuta il 29 febbraio 1968 all'Università di Nashville in Tennessee e poi alla Vanderbilt Divinity School (Usa), pubblicata in tedesco nella “*Zeitschrift für Theologie und Kirche*”, 65, 1968, pp.445-458, poi ripubblicata nel 1993 in *Gesammelte Werke 4: Neure Philosophie II*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1999, pp. 361-373, tr.it. *Il problema del linguaggio in Schleiermacher*, in *Linguaggio*, tr.it.Donatella Di Cesare, pp.3-17; *Von der Wahrheit des Wortes*, testo letto ad un convegno internazionale svoltosi all'Università di Toronto nel 1971 e pubblicato solo nel 1993 in *Gesammelte Werke 8*, pp. 37-57, tr. it *La verità della parola*, in *Linguaggio*, pp. 18-41; *Stimme und Sprache*, conferenza tenuta nel 1981 all'Istituto di Romanistica dell'Università di Heidelberg e pubblicato solo nel 1993 in *Gesammelte Werke 8*, pp.258-270, tr.it. *Voce e linguaggio*, in *Linguaggio*, pp.42-55; *Scheiben und Sprechen*, articolo pubblicato con il titolo *Wort und Verbeissung* (Parola e promessa) nel nr. 144 del 24 giugno 1983, della “*Neue Zürcher Zeitung*” e ristampato in *Gesammelte Werke 10. Hermeneutik im Rückblick*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1999, pp.354-355, tr.it. *Scrivere e parlare*, in *Linguaggio*, pp. 56-58; *Grenzen der Sprache*, conferenza tenuta ad un convegno a Bad Herrenalb nel 1984, pubblicata prima in *Evolution und Sprache. Über Entstehung und Wesen der Sprache*, a cura di W.Böhme., in GW8, pp.350-351; tr. it. *I limiti del linguaggio*, in *Linguaggio*, pp. 59-72; *Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt*, conferenza tenuta nell'ambito dello Studium generale nel semestre estivo del 1990 all'Università di Heidelberg, pubblicata prima in *Sprache. Vorträge im Sommersemester 1990*, Heidelberg Verlagsanstalt, Heidelberg 1991, pp.165-175, e poi in GW8, pp.339-349; tr.it. *La diversità delle lingue e la comprensione del mondo*, in *Linguaggio*, pp. 73-84; *Mit der Sprache denken*, testo risalente al 1990 concepito come integrazione dei saggi autobiografici contenuti nel secondo volume delle opere complete (in italiano *Verità e metodo* 2) e pubblicato per la prima volta nel 1993 in GW10, pp.346-353, tr.it. *Pensare con il linguaggio*, in *Linguaggio*, pp. 85-93; *Heidegger und die Sprache*, conferenza tenuta con il titolo *Heideggers Sprachverständnis in philosophiegeschichtliche Perspektive* (La comprensione heideggeriana del linguaggio nella prospettiva storico-filosofica) al Convegno internazionale su Heidegger organizzato a Marburgo nel 1989, pubblicata prima in *Martin Heidegger-Faszination und Erschrecken. Die politische Dimension einer Philosophie*, a cura di P.Kemper, Campus Verlag, Frankfurt / New York 1990, pp.95-113, poi in GW 10, pp.14-30; tr.it. *Heidegger e il linguaggio*, in *Linguaggio*, pp.94- 112; *Heimat und Sprache*, conferenza tenuta in occasione del nono incontro organizzato nell'ambito dei Baden- Württembergische Literaturtage a Karlsruhe dal 21 giugno al 5 luglio del 1991, pubblicata con il titolo *Rückkehr aus dem Exil* (Ritorno dall'esilio) in *Grenzüberschreitungen. Baden- Württembergische Literaturtage in Karlsruhe*, a cura di R.Kress-Fricke, Edition G. Braun, Karlsruhe 1992, pp.123-131, poi ristampata in G8, pp. 366-372, tr.it. *Ritorno dall'esilio. Sulla lingua materna*, in *Linguaggio*, pp.113-119, *Wort und Bild- “So wahr, so sei end”*, testo risalente al 1991, terminato nel 1992 e pubblicato per la prima volta nel 1993 in GW8, pp. 373-399, tr. it. *Parola e immagine: “così vere, così essenti”*, in *Linguaggio*, pp. 120-149; *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*, testo risalente al 1991, terminato nel 1992 e pubblicato per la prima volta nel 1993 in GW 8, pp. 400-440, tr.it. *Fenomenologia del rituale e del linguaggio*, in *Linguaggio*, pp. 151-196; *Über das Hören*, testo pubblicato in *Über das Hören. Einem Phänomen auf der Spur*, a cura di T.Vogel, Attempto Verlag, Tübingen 1998, pp. 197-205, ristampato in *Hermeneutische Entwürfe*, pp.48-55, pubblicato per la prima volta in *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici* (2002), e poi in *Linguaggio*, pp. 197-205.

principale responsabile dell'oblio della *Sprache* viene considerato proprio Platone?<sup>3</sup>

Seguendo il manifesto schleiermacheriano che dichiarava come “nell'ermeneutica c'è solo un presupposto: il linguaggio”, dopo aver indagato i nessi tra linguisticità (*Sprachlichkeit*) e comprendere (*Verstehen*), perché “solo dove è possibile intendersi attraverso una comunicazione linguistica può sorgere il problema della comprensione”<sup>4</sup>, il percorso gadameriano che conduce dall'ermeneutica all'ontologia passa ad un'analisi del concetto di “linguaggio” nella storia del pensiero occidentale, che comincia interrogandosi sul rapporto tra *Sprache* e *Logos*, a partire da quell'intima unità (*innige Einheit*) tra parola (*Wort*) e cosa (*Sache*) che contraddistingueva l'antichità:

L'intima unità di parola e cosa è talmente ovvia nell'antichità, che il nome vero viene considerato come una parte costitutiva di chi lo porta, quando non addirittura identificato con esso come suo sostituto e rappresentante. Un indizio di ciò è il fatto che il termine greco *onoma*, parola, significa anche “nome”, e in particolare nome proprio. La parola è dunque inizialmente intesa in base al nome. Il nome, però, è quello che è per il fatto che c'è qualcuno che lo porta e che vi risponde. Esso appartiene a colui che lo porta. La giustezza del nome (*Richtigkeit des Namens*) è dimostrata dal fatto che uno vi risponde. Esso appare quindi come appartenente (*angehörig*) all'essere stesso. Ora, la filosofia greca comincia proprio con il riconoscimento del fatto che la parola è *soltanto* nome, cioè che non rappresenta il vero essere. È proprio questo il modo in cui, attraverso il problema del nome, il domandare filosofico fa irruzione distruggendo la precedente sicurezza. Fede nella parola e dubbio sulla parola caratterizzano la problematicità che l'illuminismo greco vedeva nel rapporto tra parola e cosa. In questa situazione, il modello del nome, in base a cui la parola era concepita, diventa un modello negativo. Proprio il nome, che

---

<sup>3</sup> “Come per Heidegger la tradizione occidentale è caratterizzata dall'oblio dell'essere, così per Gadamer è caratterizzata dall'oblio del linguaggio. E per entrambi il primo responsabile è Platone”, D.Di Cesare, *Gadamer*, op. cit., pag. 193

<sup>4</sup> H.G.Gadameri, *Verità e metodo*, op. cit., pag. 785.

viene “dato” e che si può mutare, fonda il dubbio sulla verità della parola. (*Wahrheit des Wortes*).<sup>5</sup>

Concentrandosi sul *Cratilo* platonico, “il testo fondamentale della riflessione greca sul linguaggio”<sup>6</sup>, che si colloca e riassume lo sfondo problematico qui sopra delineato, Gadamer sottolinea come, pur riconoscendo l’insostenibilità di entrambe le teorie sulle parole che si fronteggiano nel dialogo - ossia quella di Cratilo, secondo il quale tra nome e cosa sussiste una somiglianza naturale (“designata con il termine giustizia, *orthotēs*”<sup>7</sup>), e quella di Ermogene, che ritiene che le parole non siano altro che etichette convenzionali- in realtà Platone non superi nessuna delle due. Non riesca, cioè, a sviluppare un pensiero della *Sprache* che sia adeguato alla sua specifica complessità.

Il limite della teoria della somiglianza (*Ähnlichkeitstheorie*) viene ricondotto da Gadamer alla concezione del linguaggio come uno strumento, che presuppone, dunque, “le parole come esistenti e le cose come già conosciute”, mentre quello del convenzionalismo consiste principalmente nella possibilità di cambiare a proprio arbitrio il significato delle parole, minando, così, il potere che esse hanno di identificare le cose. Entrambe le teorie, però, si scontrano con quello che Gadamer chiama “allgemeinen Sprachgebrauch”, l’uso comune del linguaggio.

Il presupposto di ogni *Sprache*, infatti, è per Gadamer la *Gemeinsamkeit einer Welt*, la comune appartenenza ad un mondo, con cui il filosofo tedesco allude allo sviluppo di determinati usi linguistici preesistenti, una certa abitudine alla lingua (*Sprachgewohnheit*), qualcosa, dunque, di ben diverso da ciò a cui si riferiscono entrambe le concezioni presentate da Platone:

---

<sup>5</sup> H.G.Gadamer, *Verità e metodo*, p 827.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Verità e metodo*, p. 829.

L'intenzione di Platone mi sembra assolutamente chiara, e questo non sarà mai sottolineato abbastanza contro le usurpazioni continue del *Cratilo* da parte della filosofia del linguaggio: Platone, attraverso questa discussione delle contemporanee teorie del linguaggio, vuole mostrare che nel linguaggio e nella pretesa di giustezza delle parole (*orthotēs tōn onomatōn*) non si può raggiungere una verità oggettiva (*alētheia tōn ontōn*) e che bisogna conoscere l'ente solo in base all'ente stesso (*auta ex beautōn*) senza le parole (*aneu tōn onomatōn*).<sup>8</sup>

Proprio perché la parola si presenta come un ostacolo per giungere alla verità dell'ente, la dialettica di Platone vorrebbe quindi *superare* il dominio delle parole (*onomata*), il che “non significa ovviamente che ci sia veramente una conoscenza indipendente delle parole (*wortfreies Erkennen*), ma soltanto che non è la parola (*das Wort*) ad aprire la via alla verità, bensì, all'opposto, che l'«adeguatezza» (*Angemessenheit*) della parola si può giudicare solo in base alla conoscenza delle cose.”<sup>9</sup>

Platone, quindi, indietreggerebbe davanti “al problema dell'effettivo rapporto tra parola e cosa”, presentando il linguaggio, anche nell'*excursus* della Lettera settima, “come un momento esterno, pericolosamente equivoco”<sup>10</sup> (*bedenklicher Uneindeutigkeit*).

Tale dottrina platonica nasceva dall'urgenza di contrastare il predominio della sofistica, come sottolinea Gadamer, tuttavia questi afferma che “la scoperta platonica delle idee nasconde l'essenza vera del linguaggio ancor più fondamentalmente di quanto non avessero fatto i sofisti, che avevano sviluppato la loro specifica arte (*techne*) proprio come uso (*Gebrauch*) e abuso (*Mißbrauch*) del linguaggio”<sup>11</sup>.

Se Platone non inaugura, dunque, agli occhi di Gadamer, una metafisica, è comunque il responsabile di un'inaccettabile restrizione del significato della *Sprache*, conseguenza dell'utilizzo improprio del concetto di *mimesis*.

---

<sup>8</sup> *Ibidem* p.831. Il riferimento è a *Cratilo*, 438 d- 439 b.

<sup>9</sup> H.G.Gadamer, *Verità e metodo*, p.831.

<sup>10</sup> *Verità e metodo*, p. 831.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 833.

L'imitazione, infatti, presuppone una corrispondenza tra parole e cose, che assumerebbe un criterio di "esattezza" (*Genauigkeit*) che richiama più il legame noetico dell'essere con il numero che non quello con la parola<sup>12</sup>.

La "parola giusta" (*richtig Wort*) per l'Ateniese, è, infatti, solo quella che *rappresenta* la cosa, non nel senso di "una immediata riproduzione" (*unmittelbaren Abbildung*), ma nel senso che l'essere (*ousía*), cioè "quello che viene ritenuto degno di essere indicato come ciò che ha il carattere di essere (*eínai*)", deve venire manifestato attraverso la parola:

Il dire che la parola che nomina un oggetto lo nomina per quello che è, in quanto essa ha appunto in sé stessa il significato per mezzo del quale l'oggetto inteso è nominato, non implica necessariamente ammettere un rapporto di somiglianza. Nell'essenza stessa del *mimēma* è implicito il fatto che in esso viene a manifestazione anche qualcosa d'altro oltre a ciò che esso rappresenta. La pura imitazione (*Nachahmung*), l'"essere come" (*Sein wie*), offre già sempre lo spunto a una riflessione sullo scarto (*Abstand*) tra l'essere che riguarda l'imitazione e l'originale. La parola, tuttavia, nomina la cosa in un modo molto più profondo o spirituale perché sia possibile fare qui un discorso di maggiore o minore giustezza dell'imitazione. Cratilo ha perfettamente ragione a dichiararsi contro tale possibilità. E ha ragione anche quando dice che una parola, in quanto tale, deve anche essere sempre "giusta". Se non lo è, e cioè non ha nessun significato, allora è un puro bronzo risonante (*Cratilo*, 429, bc, 430 a). In tal caso, non ha in realtà alcun senso parlare di falsità (*falsch*) della parola.<sup>13</sup>

Non è infatti la parola a sbagliare, ma l'uso che si fa di essa. Perciò è limitante pensare che la parola si adatti alla cosa per cui viene utilizzata,

---

<sup>12</sup> Anche là dove Platone, anticipando la dialettica, si colloca oltre il livello di discussione del *Cratilo*, non troviamo, rispetto al linguaggio, alcun atteggiamento diverso da quello che è proprio dell'impostazione generale del *Cratilo* stesso: esso appare sempre come uno strumento, come un'immagine delle cose che deve essere apprestata e giudicata in base al modello, alla cosa stessa. Anche se non attribuisce al mondo delle parole (*onomata*) una funzione conoscitiva autonoma, e proprio nella misura in cui teorizza la necessità di un superamento di questo mondo, Platone si attiene tuttavia all'impostazione del problema che parte dalla questione della «giustezza» delle parole. Anche là dove (come nell'insieme della *Settima lettera*) rifiuta l'idea di una giustezza naturale dei nomi, tiene tuttavia come criterio un rapporto di somiglianza (*omoion*): lo schema di originale e copia è il modello metafisico in base a cui soltanto egli riesce a pensare ogni rapporto con la sfera della noeticità", H.G.Gadamer, *Verità e metodo*, p. 841.

<sup>13</sup> *Verità e metodo*, p. 837, tr. leggermente modificata. Da notare come questo accostamento della parola al bronzo risonante riecheggerà nella celebre frase di Flaubert in *Madame Bovary*: "La parola umana è come una caldaia incrinata su cui battiamo musica per far ballare gli orsi, quando vorremmo commuovere le stelle."

come dimostra il fatto che la stessa parola possa essere “giusta” per qualcos’altro e come testimonia l’esistenza di termini derivati dall’uso comune, che ogni lingua raccoglie nel suo vocabolario:

Anche chi impara una lingua straniera e cerca perciò di imprimersi in mente i vocaboli, cioè il significato delle parole che non conosce, presuppone, ciò facendo, che tali parole abbiano il loro vero significato, che il vocabolario ricava dall’uso comune e ci trasmette. Si può fare confusione tra questi significati, ma ciò significa appunto sempre usare male le parole giuste (*richtigen*). Ha quindi senso parlare di una assoluta perfezione della parola (*absoluten Perfektion des Wortes*), in quanto tra la sua forma sensibile (*sinnenfälligen Erscheinung*) ed il suo significato non c’è alcun rapporto sensibile (*sinnliches Verhältnis*), e quindi nemmeno alcun possibile scarto.<sup>14</sup>

Il rapporto tra originale e copia (*Urbild-Abbild*) potrebbe quindi essere superato dalla posizione di Cratilo stesso, e per Gadamer questo sembra venga intuito dallo stesso Platone, ma poi abbandonato troppo in fretta:

[...] è come il lampeggiare momentaneo (*Aufblitzen*) di una verità totalmente oscurata (*ganz verdunkelten Wahrheit*), ciò che Socrate dice ad un certo punto, quando riconosce che le parole, a differenza delle immagini dipinte (*zōa*), possono essere non solo giuste (*richtig*), ma anche vere (*alēthē*) [Cratili, 430 d 5]. La “verità” della parola non consiste evidentemente nella sua giustezza, nella sua corretta adeguazione alla cosa. Consiste invece nella sua piena spiritualità (*vollendeten Geistigkeit*), cioè nel pieno manifestarsi (*Offenliegen*) del senso della parola (*Wortsinnes*) nel suono (*im Laut*). In questo senso tutte le parole sono “vere”, cioè il loro essere si risolve tutto nel loro significato, mentre le copie sono sempre solo più o meno somiglianti, e quindi, in confronto all’aspetto della cosa, più o meno giuste.<sup>15</sup>

L’importanza capitale di questa osservazione critica nei confronti della *mimesis* adoperata da Platone per discutere delle parole è evidente ed in stretta correlazione con quanto Gadamer aveva già spiegato nella seconda

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 837-839.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 839, corsivo mio.



sezione della prima parte di *Verità e metodo*, dedicata all'*Ontologia dell'opera d'arte*<sup>16</sup>, su cui torneremo più avanti.

Qui, com'è stato osservato, “Gadamer usa Platone contro Platone”<sup>17</sup>, nel senso che capovolge il rapporto tra *Bild* e *Urbild*, tra immagine e modello originale, dal momento che il modello si dà sempre solo nell'immagine:

Il piacere del riconoscimento (*Die Freude des Wiedererkennens*) consiste nel fatto che in esso si conosce *più* di ciò che già si conosceva (*das Bekannte*). Nel riconoscimento (*Wiedererkenntnis*) la cosa conosciuta emerge, per così dire, come attraverso una nuova illuminazione (*Erleuchtung*), dalla casualità (*Zufälligkeit*) e dalla variabilità (*Variabilität*) delle condizioni (*Umstände*) in cui in genere è sommersa, e viene colta nella sua essenza (*in seinem Wesen erfaßt*). Essa viene conosciuta come qualcosa<sup>18</sup>

La posizione di Platone, insomma, impedirebbe di scovare nel linguaggio stesso un importante accesso alla verità<sup>19</sup>, con delle conseguenze irreparabili per la concezione occidentale del linguaggio:

Ciò significa che il pensiero rimuove da sé il vero essere delle parole (*Eigenseins der Wörter*), le assume come puri segni (*bloße Zeichen*) attraverso cui ciò che è indicato, il contenuto del pensiero (*der Gedanke*) la cosa, (*die Sache*) viene resa manifesta e visibile; di conseguenza la parola viene ad assumere una posizione del tutto secondaria rispetto alla cosa. Diventa puro mezzo di comunicazione (*bloßes Werkzeug der Mitteilung*), come esteriorizzazione (*Heraustragen*, “*ekpherein*”) e proferimento (*Vortragen*, “*logos prophorikos*”) del pensato nel mezzo sonoro della voce. Tra le conseguenze logiche di questo c'è il fatto che un sistema ideale di segni, il cui unico senso sia la coordinazione univoca di tutti i segni, non può non fare apparire la potenza delle parole (*dynamis tōn onomatōn*), l'ambito di variazione e di contingenza proprio dei linguaggi sviluppatosi nella concretezza della storia, come un puro

---

<sup>16</sup> Cfr. prossimo paragrafo.

<sup>17</sup> D.Di Cesare, *Gadamer*, cit., p.77.

<sup>18</sup> H. G.Gadamer, *Verità e metodo*, p. 251 Il fenomeno del riconoscimento contiene per Gadamer la sostanza di quell'idealismo dell'essenza che Platone ha sintetizzato nel Fedone riguardo l'anámnesi, dove il riconoscere non è un semplice conoscere, ma un ricordare le idee innate. “È solo attraverso l'immagine (*Bild*) che l'originale diventa immagine originale (*Ur-Bild*), è solo in virtù dell'immagine che il rappresentato diventa davvero qualcosa che si dà in una immagine (*bildhaft*)” p. 307

<sup>19</sup> Dire che il vero essere delle cose deve essere indagato “senza i nomi” significa appunto che nell'essere delle parole come tali non c'è nessun accesso alla verità (*Zugang zur Wahrheit*), anche se ogni ricercare, domandare, rispondere, insegnare e distinguere non può naturalmente fare a meno del mezzo della lingua.

elemento di disturbo (*bloße Trübung*) della loro utilizzabilità (*Brauchbarkeit*). Trova qui la sua origine l'ideale di una *characteristica universalis*.<sup>20</sup>

La critica alla giustezza dei nomi condotta nel *Cratilo* rappresenta, perciò, “il primo passo in una direzione al termine della quale sta la moderna teoria strumentalistica del linguaggio e l'ideale di un sistema simbolico della ragione. Costretto nell'alternativa tra immagine (*Bild*) e segno (*Zeichen*), l'essere del linguaggio non poteva che finire appiattito al livello di puro segno (*reine Zeichensein*)”<sup>21</sup>

Ma la parola, come osserva Gadamer, non è solo segno, perché “in un certo senso molto difficile da cogliere, essa è anche qualcosa come un'immagine”:

La parola ha in sé, in un qualche modo enigmatico, un legame con ciò che essa “rappresenta” (*Angebildete*), essa appartiene in qualche modo all'essere della cosa che rappresenta. E questo in senso fondamentale, non solo in quanto, per esempio, il rapporto mimetico ha sempre una certa parte nella nascita del linguaggio. Questo fatto non si discute nemmeno. Una tale ammissione mediatrice era già stata fatta da Platone, e si ritrova anche nella scienza moderna, che riconosce all'espressione onomatopeica una certa funzione nella storia delle parole. Questa idea, però, mantiene sostanzialmente la separazione tra il linguaggio e l'essere delle cose, in quanto vede pur sempre il linguaggio come puro strumento del soggetto. Il che vuol dire che si colloca nella stessa direzione al termine della quale sta la costruzione puramente razionale di un linguaggio artificiale puro<sup>22</sup>

Per Gadamer, al contrario, la *Sprachlichkeit* è così strettamente legata al pensiero della cosa, che non è altro che un'astrazione pensare “il sistema della verità come un sistema di possibilità tutto dispiegato, a cui dovrebbero essere conformati i segni che poi il soggetto impiegherebbe per cogliere la realtà”<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> *Verità e metodo*, p. 845.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 853

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp.849-851.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 851. “La parola del linguaggio non è un segno a cui si fa ricorso in vista di un certo uso, ma neanche un segno che si fa o che si dà a qualcuno, non è una cosa esistente che si prenda dal mondo esterno per caricarla

Mi sembra rilevante notare come Gadamer trasferisca nella ricerca della *Sprache* quell'intento fenomenologico che Heidegger aveva mostrato nella ricerca dell'essere, per rimarcare la distanza dal mero utilizzabile. Riuscendo a mantenere lo sguardo fermo all'ambito concreto della fatticità umana, inoltre, Gadamer dimostra come la parola sia molto diversa, al tempo stesso, dall' "idealità", seppure manifesti una trascendenza dalla fatticità tale da costituire l'accesso privilegiato all'essere. In questa operazione che enfatizza, dunque, la posizione *mediana* del linguaggio tra immanenza e trascendenza, può dirsi che Gadamer sviluppi, in fondo, le stesse premesse dell'*Etica dialettica*, in cui era stata evidenziata la situatezza originaria di una comunità di parlanti nella lingua, che aveva permesso al giovane Gadamer di mettere in luce come Platone avesse pensato ad una possibilità di avvicinamento al *pragma*, a partire dalla forza concettuale del linguaggio e condotto, dialogicamente, entro la lingua stessa.

Il modello "misto", ciò che ho chiamato la "misura ontologica" di Gadamer che veniva fuori nella sua lettura del *Filebo*, avrebbe potuto, perciò, forse avere una capacità esplicativa della particolare struttura che Gadamer presenta del linguaggio, maggiore di quella che, obiettando a Platone l'incapacità di cogliere la "verità della parola" ed accettare una teoria strumentalistica della *Sprache*, il filosofo tedesco finisca con l'offrire in *Verità e metodo*. Era comprensibile, pertanto, che si insinuasse tra gli interpreti di Gadamer un profondo dubbio sul grado di continuità tra la sua ermeneutica ed il pensiero platonico<sup>24</sup>.

Ma l'intenzione gadameriana non penso sia tanto quella di sviluppare "Platone *contro* Platone", quanto Platone oltre sé stesso, sviluppando,

---

dell'idealità del significato (*die Idealität der Bedeutung*), per render in tal modo visibile qualche cosa d'altro. Entrambe queste prospettive sono false. L'idealità del significato risiede invece nella parola stessa. La parola è già sempre significato.", *Ibidem*.

<sup>24</sup> Come ha messo bene in luce Pöggeler, già ricordato nell'introduzione della tesi, isolare l'opera del Sessanta senza sforzarsi di conoscere "l'altro Gadamer", fa maturare "l'idea di trovarsi davanti ad un aristotelico": "Se si legge *Verità e metodo*, almeno fino all'inizio della terza parte sull'essere e il linguaggio, si può senz'altro supporre di avere a che fare con un aristotelico.[...] Gli studi del settimo volume dei *Gesammelte Werke* [...] mostrano piuttosto un Gadamer platonico", O.Pöggeler, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Freiburg-München, Alber 1994, p.497.

cioè, quanto in qualche modo era già implicito in quel bagliore momentaneo del *Cratilo*, a cui ho fatto riferimento. E, tuttavia, non v'è dubbio che la peculiarità del sapere ermeneutico sia proprio nella sua concezione del linguaggio che, non soltanto è antistrumentalista, ma specificamente *ontologica*.

La profonda novità dell'ermeneutica di Gadamer consiste, infatti, nel segnare il passaggio ulteriore che né la fenomenologia né la dialettica erano state capaci di compiere, restando vincolate ad un'idea di linguaggio ancora inadeguata.

Proprio perché “il mondo è nel linguaggio”, e non viceversa, non esiste un punto di vista esterno all'esperienza linguistica del mondo<sup>25</sup> ed il legame di *coappartenenza* originario tra soggetto e mondo che l'ermeneutica intende mettere in evidenza non ha più nulla di “metafisico”, perché risulta sempre *mediato* dalla lingua:

Avere linguaggio significa un modo di essere radicalmente diverso dalla dipendenza dall'ambiente che caratterizza gli animali. Imparando una lingua straniera, l'uomo non muta il suo proprio rapporto col mondo, com'è invece il caso di un animale acquatico che diventi animale terrestre; l'uomo invece, mantenendo il proprio modo di rapportarsi al mondo, lo amplia e lo arricchisce attraverso il nuovo mondo linguistico che si appropria. Chi ha linguaggio, “ha” il mondo. [...] Parlare non significa affatto rendere *disponibili* e *calcolabili* le cose. Non solo perché l'asserzione e il giudizio sono soltanto una forma particolare entro la multiforme varietà del linguaggio, ma anche perché esse rimangono avviluppate all'interno dell'insieme dei comportamenti vitali.<sup>26</sup>

Di conseguenza, la *geschichtlichen Erfahrung*, (la finitezza dell'esperienza storica) può essere intesa per Gadamer in modo corretto proprio studiando il fenomeno del linguaggio, “nel quale non si rispecchia semplicemente la compagine dell'essere, ma nelle cui strutture si costituisce e si organizza in modo sempre variabile l'ordine e la

---

<sup>25</sup> *Verità e metodo*, p.921.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 923.

compagine della nostra esperienza stessa”. Per questo il linguaggio è “la traccia della nostra finitezza” (*die Spur der Endlichkeit*), non perché ci siano diverse lingue, ma perché “ogni singola lingua si forma e si sviluppa costantemente, quanto più porta ad espressione la sua esperienza del mondo”.<sup>27</sup>

La parola, infatti, non è né lo strumento che, “come il linguaggio della matematica, abbia il potere di costruire un universo obiettivo, di cui disporre attraverso il calcolo”, né “uno spirito infinito (*unendlicher Geist*)” o una “volontà infinita” (*unendlicher Wille*) che sappia realizzare in modo pieno l’esperienza dell’essere conforme alla nostra finitezza (*Endlichkeit angemessen*):

È solo il “mezzo” del linguaggio che, essendo in rapporto con la totalità dell’ente, mette l’essere storico-finito dell’uomo in comunicazione con sé stesso e con il mondo<sup>28</sup>

Così, sebbene riconosca che Platone abbia fatto un primo passo nel “grande enigma dialettico (*dialetkische Rätsel*) dell’uno e dei molti” riconoscendo che la parola del linguaggio è insieme una e molteplice<sup>29</sup>, soltanto l’ermeneutica è capace di restituire alla *Sprache* la sua caratteristica fondamentale d’essere infinito e finito insieme, connettendo “ogni singola parola” ad “un’intima dimensione di multiformità”:

“Ogni parola prorompe (*bricht*) come dal centro di una totalità e ha rapporto con una totalità in virtù della quale soltanto essa è parola. Ogni parola fa risuonare la totalità della lingua (*das Ganze der Sprache*) a cui appartiene (*angehört*), e fa apparire la totalità della visione del mondo che di tale lingua è la base. Ogni parola, nell’attimo del suo accadere, rende presente, insieme, il non detto (*das Ungesagte*) a cui essa, come risposta e come richiamo, si riferisce. Il carattere occasionale del discorso umano non è una casuale imperfezione (*gelegentliche Unvollkommenheit*) della sua capacità di espressione, ma l’espressione logica della vivente virtualità del discorso

---

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 931.

<sup>29</sup> *Verità e metodo*, p.931.

(*lebendigen Virtualität des Redens*), che fa entrare in gioco una totalità di senso senza poterla dire interamente. Ogni discorrere umano è finito nel senso che in esso c'è sempre una infinità di senso da sviluppare e da interpretare. Per questo anche il fenomeno ermeneutico si può capire solo in base a questa finitezza fondamentale dell'essere, che è strutturalmente legata al linguaggio.”<sup>30</sup>

Ma non assomiglia proprio questa struttura a quella emersa nel *Filebo* platonico? Non si tratta anche qui di riconoscere una “trascendenza senza separazione” che mostri il movimento inesauribile tra l'uno ed i molti, a partire dal riconoscimento della loro coappartenenza originaria che rende la loro relazione indissolubile?

La mia tesi è quindi che *Verità e Metodo* sia un testo decisamente equivoco per riconoscere il debito contratto da Gadamer nei confronti della dialettica platonica. Che legame c'è, infatti, tra la “verità della parola” e la dialettica? La *dialettica ermeneutica* pensata da Gadamer dichiara di allontanarsi profondamente dalla *dialettica metafisica* di Hegel, proprio in virtù di questa concezione di linguaggio come “*Mitte*” (mezzo, ma anche “centro”) da cui si sviluppa tutta l'esperienza ermeneutica del mondo.<sup>31</sup> Ma in che rapporti resta con la dialettica platonica?

Come riesce, insomma, l'ermeneutica gadameriana a mantenere l'apertura vero l'alterità, la ricerca dell'intesa e l'incompiutezza costitutiva del discorso che sono i tratti fondamentali, come abbiamo visto, della dialettica del *Filebo* platonico, rivendicando al tempo stesso uno “stare per sé” della parola? Non è questo rimanere fermo della *Wort* qualcosa di contraddittorio rispetto alla spinta continua del pensare oltre se stesso, costringendo la lingua a non potersi accomodare nella prospettiva di qualcosa di stabile? O forse, piuttosto, è proprio quest'ultima a rivestire

---

<sup>30</sup> *Verità e metodo*, p. 933.

<sup>31</sup> “La dialettica che si incontra non è, infatti, una dialettica del concetto, dal momento che “il movimento dell'interpretazione è dialettico non tanto perché in essa le singole affermazioni unilaterali si integrino le une con le altre; quanto anzitutto perché la parola che coglie e interpreta il senso del testo porta ad espressione la totalità di questo senso, cioè dà una rappresentazione finita di una infinità di senso.” H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, op. cit., pag. 947.

un significato centrale nell'ermeneutica, al modo in cui la prospettiva del Bene costringeva il Socrate platonico a mantenere saldo il discorso? Non si rispecchia, infatti, questa tensione verso il bene che aveva animato tanto la ricerca platonica quanto quella aristotelica anche nel motivo gadameriano della "giustizia" della parola, che permane al di là dei mutamenti storici e costituisce l'orientamento indispensabile nella *Sprache*?

Vorrei lasciare le questioni aperte, se è vero che "l'essenza della ricerca è mantenere aperte delle possibilità" e non costringere il linguaggio ad assumere la forma violenta di un'asserzione. Ma è necessario interpretare più a fondo il rapporto tra dialettica e verità della parola, seguendo quanto Gadamer scrive intorno alla *speculatività*, che è "ciò che vi è di comune (*Gemeinsame*) tra la dialettica metafisica e la dialettica ermeneutica".<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> *Verità e metodo*, p. 947. Come scrive L. Samonà, "ermeneutica e dialettica speculativa hanno una profonda affinità nella domanda filosofica. Esse hanno infatti in comune la critica a un concetto di identità sul quale è modellata per lo più, lungo tutta la tradizione metafisica, l'idea di verità. Il pensiero dialettico di Hegel mette in discussione il modo dell'esser-vero fondato su un punto originario di immediata coincidenza dell'asserzione con ciò di cui essa parla. Quel punto di riferimento originario è costituito sin da Platone e Aristotele dalle leggi del pensiero, le quali, per usare un'espressione heideggeriana, stanno «dietro di noi, per così dire alle nostre spalle» e «guidano ogni passo della meditazione su di esse»[M.Heidegger, *Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957*, in Id., *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, a cura di P.Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M.1994, p.82 (tr.it.di G.Gurisatti, a cura di F.Volpi, Adelphi, Milano 2002, p.112)]. La loro evidenza sembra «sventare d'un sol colpo»ogni tentativo, da parte del pensiero, di apprendere in modo adeguato. I principi del pensiero si presentano con questo tratto negativo di impedimento per il pensiero stesso, insomma come un genitivo oggettivo. La verità è attinta nella forma di un'inaggrabile opinione ultima rispetto alla quale non è possibile essere in errore. Con essa l'essere nel vero raggiunge il suo fondamento inconcusso: raggiunge, secondo l'espressione heideggeriana che riecheggia Lutero e il Salmo 46, la roccaforte, il "solido rifugio" dove il pensiero trova sicurezza e quiete, perché trova uno stato nel quale è cancellata la distanza dalle cose stesse, e sono finalmente esclusi l'errare e il falso,"L.Samonà, *La verità tra ermeneutica e dialettica*, *Giornale di Metafisica*, Nuova serie- XXXI (2009), pp.25-42, pag.33. Samonà segnala poi il tratto comune tra ermeneutica e dialettica hegeliana della critica alla sterilità dell'argomento antiscettico. "Hegel, nella prima tesi per l'abilitazione, enunciava: *contradictio est regula veri*. Heidegger, per parte sua, vede l'argomento della non contraddizione come un "colpo di mano" (*Überrumpelungsversuch*), una sopraffazione dell'avversario, almeno nella misura in cui venga visto come la pretesa di determinare la verità in base alla posizione incrollabile di cui essa dà prova nello scontro con la posizione avversa. La critica è ripresa da Gadamer: mostrando la "pretesa (*Anspruch*)" di verità che si nasconde nell'attacco scettico alla verità, il confutatore dello scettico nasconde a sua volta un'uguale "pretesa" di verità, cioè lascia nell'ombra una comune distanza dal vero dei due contendenti, che si ritrovano in realtà gettati entrambi nel rapporto con la non-verità, o con il nesso del "non" con la verità. La verità emerge peraltro proprio in questo scontro come una pretesa di essere o un progetto di essere nel quale il *Dasein* si trova gettato e rispetto al quale non può decidere, "se vuole o meno entrare nell'«esserci»": l'esserci si ritrova aperto alla verità come conflitto e anzi sta in questa apertura." *Ibidem*, pp.34-35. Samonà segnala la differenza tra i due atteggiamenti. Quello dell'ermeneutica "tende a salvaguardare la distanza, l'esser-via (*Abstand*), la decisione, la differenza come fondamento della verità, e il ritegno (*Verhaltenheit*) come modo del pensiero di corrispondere a questo vero, di «tenersi nella verità», mentre l'atteggiamento rappresentato dalla dialettica "si affretta verso l'integrazione, la conciliazione, la pienezza della presenza e del concetto". In questo modo per Samonà all'ermeneutica sarebbe negata la possibilità della *Verbohnung*, la riconciliazione, visto che l'orizzonte ermeneutico resta "preoccupato di mantenere una distinzione irriducibile dell'evento della verità rispetto all'ambito della comprensione. La conciliazione degli opposti, che proviene dal pensiero hegeliano della negatività, è esclusa come fondamento possibile in quanto ogni forma di mediazione è giudicata quale riduttiva "umanizzazione della verità", quale perdita dell'originarietà della dis-velatezza e parallelamente quale fuga dal Da-sein." *Ibidem*, p.41.

Speculativo indica qui il rapporto del rispecchiare. Lo specchiarsi è uno scambio continuo (*beständige Vertauschung*). Che qualcosa si specchi in qualcos'altro, per esempio che il castello si specchi nello stagno significa che lo stagno riflette l'immagine del castello. L'immagine dello specchio è essenzialmente legata alla cosa che riflette per mezzo dell'osservatore. Non ha un essere per sé, è come un'apparenza (*Erscheinung*) che non è la cosa e che tuttavia fa apparire (*erscheinen läßt*) la cosa stessa nell'immagine riflessa. È come una duplicazione (*Verdoppelung*), che tuttavia ha una sola esistenza. Il peculiare mistero del rispecchiamento è appunto l'inafferrabilità dell'immagine, il carattere fluido e sfuggente dell'immagine riflessa (*das Schwebende der reinen Wiedergabe*).<sup>33</sup>[...]Speculativo indica qui il contrario del dogmatismo dell'esperienza. Speculativo è, perciò, “chi non si fida immediatamente dell'apparente certezza dei fenomeni o della pretesa evidenza delle idee, ma è capace di riflettere; detto in termini hegeliani, chi riconosce ogni in - sé come un per - me.”<sup>34</sup>

L'esempio più calzante offerto dallo stesso Hegel e riportato da Gadamer per chiarire cosa significhi la speculatività del pensiero è quello della proposizione filosofica. Essa, come nel caso “Dio è uno”, solo “per la forma esteriore è un giudizio, cioè collega un predicato a un soggetto”, ma, in realtà, “non passa dal concetto del soggetto a un altro concetto, che viene messo in rapporto col primo”, come farebbe il pensiero rappresentativo. Al contrario, esso “esprime, nella forma del predicato, la verità del soggetto”:

Nel pensiero speculativo, il naturale movimento della determinazione (*das natürliche Ausgreifen des Bestimmens*), che si muove intorno e oltre il soggetto, è invece bloccato e “subisce un arresto, o, per meglio dire, un contraccolpo (*einen Gegenstoß*).<sup>35</sup>

Come accade nel ritmo- l'esempio è dello stesso Hegel- che scaturisce da un'armonica composizione di metro e accentuazione, così anche la

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 947-949. Vattimo traduce in modo molto suggestivo ed apprezzato da Gadamer. Letteralmente, comunque, sarebbe “il fluttuare della pura riproduzione.”

<sup>34</sup> *Ibidem*, 949.

<sup>35</sup> *Ibidem*.



proposizione speculativa ondeggia tra due poli e “porta a rappresentazione l’unità del concetto”<sup>36</sup>.

Ora, Gadamer si ispira parzialmente alla speculatività hegeliana, perché il linguaggio “ha in sé qualcosa di speculativo”, ma “non solo nel senso, inteso da Hegel, di una preformazione istintiva (*instinkthaften Vorbildung*) di rapporti logici di riflessione, ma come attuarsi di un senso (*Vollzug von Sinn*), accadere del discorso (*Geschehen der Rede*) e della comprensione (*Verständigung*)”<sup>37</sup>.

Il processo linguistico è speculativo, infatti, nel far venire in luce come “le possibilità finite” della parola siano “in rapporto con il senso che si manifesta come con qualcosa che indica nella direzione di un infinito”:

Chi ha qualcosa da dire, cerca e trova le parole mediante cui può farsi intendere dagli altri. Ciò non significa che egli fa delle «asserzioni» (*Aussagen*). Che cosa significhi fare delle asserzioni, e quanto poco ciò sia un effettivo dire quel che si intende, è cosa che sa bene chiunque abbia mai partecipato, anche solo come testimone, ad un interrogatorio. Nell’asserzione, l’orizzonte di senso di ciò che davvero si ha da dire viene nascosto con metodica esattezza. Ciò che rimane è il “puro” senso dell’asserzione. È questo che si mette a verbale. Ma, ridotto in tal modo all’asserzione è già sempre un senso sfigurato e distorto.

All’opposto, quando si dice quel che si ha in mente, quando ci si intende (*sich Verständlichmachen*), accade che il detto viene tenuto unito a un’infinità di non detto (*Unendlichkeit des Ungesagten*) nell’unità di un senso (*in der Einheit eines Sinnes*), e solo così viene reso comprensibile. Chi parla in questo modo può adoperare le parole più usate e abituali e tuttavia riesce ad esprimere ciò che è non detto e che ha da esser detto. In questo senso, colui che parla si atteggia speculativamente, in quanto le sue parole non rispecchiano l’ente (*nicht Seiendes abbilden*), ma portano ad espressione un rapporto con la totalità dell’essere (*ein Verhältnis zum Ganzen des Seins*). A ciò è connesso il fatto che chi ripete qualcosa di già detto, anche se, come colui che redige un verbale, non intende affatto distorcerne il senso, modifica (*verändern*) necessariamente il senso di ciò che è detto. In tal modo si manifesta già nel più

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 951.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 953-955.

quotidiano darsi del linguaggio un tratto essenziale del rispecchiamento speculativo (*spekulativen Spiegelung*): l'inafferrabilità (*Ungreifbarkeit*) di ciò che, pure, vuol essere la più fedele ripetizione del senso (*Wiedergabe des Sinnes*).<sup>38</sup>

L'importanza della speculatività hegeliana nella costituzione dell'universale ermeneutico di Gadamer è dunque indiscutibile. Tuttavia, come nota Gadamer, la differenza tra dialettica e speculatività viene rilevata da Hegel soltanto nella prefazione della *Fenomenologia* per poi non essere più discussa, visto che “nella realtà della cosa questa differenza si toglie da sé stessa”<sup>39</sup>:

Il superamento della distinzione tra speculatività e dialettica, che troviamo nella hegeliana scienza speculativa del concetto, mostra con quanta chiarezza egli fosse consapevole di rappresentare il compimento della filosofia greca del *logos*. Ciò che egli chiama dialettica e ciò che Platone chiamava dialettica si fonda sulla subordinazione del linguaggio all'“asserzione”. Il concetto di asserzione (*Aussage*) che rappresenta la via attraverso cui la dialettica giunge alla contraddizione è all'estremo opposto rispetto all'esperienza ermeneutica e in genere rispetto alla linguisticità dell'esperienza che l'uomo ha del mondo. È vero che anche la dialettica speculativa hegeliana segue in realtà lo spirito speculativo del linguaggio, ma Hegel si propone solo di prendere, dal linguaggio, il rapporto di riflessività (*Reflexionsspiel*) delle determinazioni concettuali e di condurlo, attraverso la mediazione dialettica della totalità del sapere assoluto, all'autocoscienza del concetto (*Selbstbewußtsein des Begriffs*). In tal modo egli resta nella dimensione dell'asserzione, e non raggiunge la dimensione dell'esperienza linguistica del mondo<sup>40</sup>.

Per questo motivo la dialettica hegeliana viene vista da Gadamer come “un monologo del pensiero che crede di poter realizzare una volta per tutte ciò che invece matura sempre di nuovo in ogni autentico dialogo”<sup>41</sup> e dunque Gadamer sosterrà che “la dialettica deve riprendersi nell'ermeneutica”.

---

<sup>38</sup> *Verità e metodo*, p. 955.

<sup>39</sup> *Verità e metodo*, p. 953.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Verità e metodo*, pag. 761

La dialettica di Platone, che, pure, viene qui considerata parimenti incapace di raggiungere la dimensione dell'esperienza linguistica del mondo, perché fondata sulla subordinazione del linguaggio all'asserzione, nella seconda parte assurgeva invece a modello della coscienza ermeneutica, per evidenziare il primato della domanda (*Vorrang der Frage*). Qui, infatti, Gadamer aveva messo in evidenza la ricchezza dell'insegnamento socratico-platonico, che resta ancora valido per capire come il domandare sia decisamente più difficile del rispondere, perché “per essere capaci di domandare bisogna voler sapere, il che significa però che bisogna sapere di non sapere”<sup>42</sup>. E come la vera esperienza ermeneutica prevede per Gadamer un urto (*Anstoß*)<sup>43</sup> “con quello che non si adatta pienamente all'opinione già esistente”, così anche il domandare è piuttosto un patire (*Erleiden*) che un agire (*Tun*). La domanda si impone, non è possibile scansarla restando fermi al modo di vedere abituale.” E dice, sintetizzando quanto abbiamo già messo in luce nei capitoli precedenti:

Sembra che ciò che abbiamo detto urti contro il fatto che nella dialettica socratico-platonica l'arte del domandare arriva ad un'applicazione consapevole, appunto al livello di un'arte. Tuttavia, quest'arte ha un carattere particolare[...]L'arte del domandare non è l'arte di liberarsi dall'impedimento delle opinioni, giacché presuppone già questa libertà. Non è un'arte nel senso in cui i greci parlavano di *technè*: non è una capacità insegnabile, attraverso cui si possa essere messi in grado di conoscere la verità. Il cosiddetto *excursus* gnoseologico della settima lettera platonica ha anzi proprio lo scopo di mettere in luce la differenza di questa peculiare arte dell'imparare. L'arte della dialettica non è l'arte di riuscire vincitori nelle discussioni. Anzi, è possibile che colui che esercita l'arte della dialettica,[...] sembri poi inferiore, nelle discussioni, agli occhi degli astanti. La dialettica come arte del domandare dà prova di sé solo nel fatto che colui che sa domandare, sa tener fermo tale domandare, cioè sa tenere la direzione verso l'aperto indicato dalla domanda. L'arte del

---

<sup>42</sup> Ibidem, p. 749.

<sup>43</sup> “L'ermeneutica inizia infatti là dove la comprensione (degli altri) e la comprensione di se stessi non vuol riuscire: le due più potenti forme di occultamento tramite il parlare a cui la riflessione ermeneutica deve rivolgersi [...] riguardano proprio questo occultamento attraverso il linguaggio, che determina il nostro intero rapporto al mondo. Il primo è l'accettazione tacita dei pregiudizi”, *Semantica ed Ermeneutica*, in *Verità e metodo* 2, cit., p.132.

domandare è l'arte del domandare ancora, ossia l'arte stessa del pensare. Si chiama dialettica perché è l'arte di condurre un vero dialogo.<sup>44</sup>

La dialettica platonica è, infatti, come dirà più avanti, “l'arte di guardare insieme nell'unità di una certa prospettiva (*synoran eis en eidos*), cioè l'arte di costruire i concetti elaborando insieme ciò che gli interlocutori pensano della cosa in questione”.<sup>45</sup> Ed il grande merito di Platone è quello d'aver elevato a sfondo del suo pensare filosofico quella logica di domanda e risposta che rende possibile l'intesa.

Il comprendersi nel dialogo, infatti, “non è un puro metter tutto in gioco per far trionfare il proprio punto di vista, ma un trasformarsi in ciò che si ha in comune (*Verwandlung ins Gemeinsame*), trasformazione nella quale non si resta quelli che si era”<sup>46</sup>.

Nel pensiero greco, dunque, la ricerca del concetto passa dalla lingua. Ci si approssima al concetto in quel “modo dialettico”, che Gadamer spiega bene cosa sia nella lezione sulla *dialettica in Platone e in Aristotele* tenuta negli anni '90 presso l'Istituto degli Studi filosofici di Napoli:

Il modo dialettico è il dialogo tra tesi diverse, e più precisamente quella conversazione che, nel corso del suo sviluppo, non devia dal proprio scopo, insiste nel perseguirlo, segue la consequenzialità del ragionamento. Questo è *dialektikôs: mantenere nel dialogo ciò che è nell'intenzione*. Certo, tener fermo l'intenzionato non è facile. La nostra intelligenza è soggetta a oscillazioni, agisce in noi una grande capacità di immaginare e associare idee, anche oltre la connessione logica, cosicché può accadere che l'umana conversazione sia deviata da forme apparenti, da simulacri dell'intenzionato, cioè da un sapere soltanto apparente. E questo, in effetti, è ciò che si chiama sofistica, cioè parlare e persuadere con un'argomentazione fittizia, che solo apparentemente corrisponde alla cosa di cui si sta parlando. Ma questa è la situazione in cui è la dialettica. Essa è dialogo e nel dialogo il dialettico è sempre esposto al pericolo che l'apparenza prevalga sulla realtà, e quando questo avviene, allora si vanifica tutta la forza euristica della dialettica. È questo il motivo per il quale Socrate,

---

<sup>44</sup> *Verità e metodo*, p. 755.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Verità e metodo*, p. 779.

nel *Fedone* platonico (100 a – 101 e), assume l'idea come ipotesi a cui "aggrapparsi": bisogna evitare la confusione che viene dall'ambiguità delle parole e delle argomentazioni. La dialettica rimane indispensabile ma il filosofare non deve degenerare in un gioco di argomentazioni senza contenuto"<sup>47</sup>

Nel saggio *Distruzione e decostruzione* del 1985<sup>48</sup>, Gadamer sottolinea come per scuotere "l'eredità gravosa dell'ontologia della sostanza" abbia preso le mosse dal linguaggio comune che si forma nel dialogo e che è guidato dalla logica di domanda e risposta. Quest'ultima dischiuderebbe una "dimensione di accordo che va oltre le asserzioni fissate linguisticamente"<sup>49</sup> e riuscirebbe ad oltrepassare la tendenza monologica della dialettica hegeliana che, pur non avendo rinnegato "la sua provenienza dalla struttura speculativa del linguaggio" finisce con il subordinare ad un concetto di scienza e metodo la dialettica, nascondendo l'origine linguistica di essa<sup>50</sup>.

Come Gadamer sosterrà ancor più specificamente in *Natura e mondo. Ermeneutica e scienza della natura*, al contrario di Aristotele, il quale "ha preteso di comprendere nella pura *enérghēia* del *nous* divino il tutto dell'essere", Platone "ha chiamato «dialettica» l'ultima possibilità del donarsi al sapere da parte dell'uomo, e ha con ciò riconosciuto la limitatezza che è propria del *philosophēin*, del tendere alla verità, rispetto

---

<sup>47</sup>H.G.Gadamer *Metafisica e filosofia pratica*, pp.44-45, corsivo mio.

<sup>48</sup> H.G.Gadamer, *Verità e metodo 2*, pp.323

<sup>49</sup> *Ibidem*, pag.332.

<sup>50</sup> Come spiega Samonà, dialettica ed ermeneutica, pur condividendo le premesse iniziali, hanno perciò un atteggiamento differente nel modo di intendere il conflitto (lo *Streit*): "per un pensiero «ermeneutico» il conflitto della dis-velatezza con la velatezza o della verità con la non-verità è un legame che non dev'essere superato. Il "non" della verità come dis-velatezza è anzi il tratto più unificante e semplice di essa: esso non mira all'esclusione di uno dei contrastanti, ma li sostiene entrambi, li lascia sussistere insieme nel loro contrasto. L'aletheia, la dis-velatezza, è nel suo significato più profondo il non lasciar fuggir via la velatezza o, con un'altra espressione heideggeriana, la custodia (*Bergung*) nell'aperto del sottrarsi dell'essere, ossia di un'essenza della verità che ama nascondersi senza tuttavia separarsi né escludere. Nella traduzione che Heidegger ne fa, l'aletheia è la "radura del velantesi", il "non *rimanere* nascosto nel negativo", del sottrarsi dell'essere in quanto fondamento (*Grund*), o più precisamente in quanto s-fondo o abisso (*Ab-Grund*). La negazione della negazione che qui formalmente si determina non va letta come una sintesi degli opposti, ma è la struttura aperta, "circolare", del loro coappartenersi. Vicina a quest'approccio è la posizione che Gadamer trae dall'insegnamento di Platone; la cui dialettica, fatta propria dal filosofo tedesco in alternativa a quella hegeliana, ha riconosciuto la limitatezza del tendere umano alla verità con una consapevolezza che va già perduta nell'idea aristotelica di verità modellata sulla piena presenza a sé del *nous* divino." L.Samonà, *La verità tra ermeneutica e dialettica*, *Giornale di Metafisica*, Nuova serie- XXXI (2009) pp.25-42, pag.37.

all'universale sapienza divina e conseguentemente una radicale incompiutezza del filosofare. In lui questo si esprime nel fatto che a nessun intelletto finito può esser dato *uno intuitu* l'infinita razionalità delle idee. Lo *ápeiron*, o meglio, espresso nel suo proprio linguaggio, la *aóristos dyás* (la diade indeterminata), limita l'esperienza umana non solo come contingenza dell'essere, ma con la subordinazione di tutto il pensare umano al tempo. Pensare qualcosa significa inevitabilmente non pensare qualcos'altro. Pensare qualcosa come qualcosa- questa è l'esperienza del *Logos*- implica che questo sia posto in una determinata prospettiva, e in questa prospettiva esso è disoccultato. Al contrario, il pieno disoccultamento di tutto- che sarebbe in termini platonici *entborgen*-l'esser risolto di tutte le relazioni in un'unità, è solo una illusione sofistica.”<sup>51</sup>

Si mostra qui, come ha messo in evidenza Samonà<sup>52</sup>, la vicinanza di Gadamer all'approccio heideggeriano, nel cercare di mantenere la verità in quella struttura aperta e circolare che non concilia gli opposti, ma li ospita insieme, perché situata in un orizzonte finito entro cui poter comprendere è sempre costitutivamente incompiuto.

In questo senso, la dialettica-dialogica platonica resterà un punto di riferimento costante per Gadamer, proprio in opposizione alla razionalità strumentale della modernità. Lungi dal finire con l'inglobare nel suo stesso gioco l'Altro, questo tipo di dialettica non ha possibilità d'estinguere il suo *desiderio* dell'alterità, perché vive grazie alla partecipazione, sforzandosi di smorzare, progressivamente, il disaccordo tra le tesi contrarie.

Così, se fino agli anni Novanta Gadamer potrà ribadire come Heidegger, pur avendo valorizzato il significato analitico-esistenziale del linguaggio, non sia stato abbastanza radicale nel mostrare quanto in esso si mantenga

---

<sup>51</sup> *Natur und Welt. Die hermeneutische Dimension in Naturerkenntnis und Naturwissenschaft*, 1985, GW7, Mohr-Siebeck, Tbingen 1991, p.433 (tr.it. in Id., *Natura e mondo. Ermeneutica e scienza della natura*, in Id., *Verità e metodo* 2, cit., pp. 425-26)

<sup>52</sup> L.Samonà, *La verità tra ermeneutica e dialettica*, *Giornale di Metafisica*, Nuova serie- XXXI (2009), pp.25-42, pag.33.

di profondamente “speculativo”,<sup>53</sup> il filosofo tedesco tornerà più volte a sottolineare gli aspetti della *Sprache* che, come nell’abitare (*Wohnen*) heideggeriano, la riconducano alla familiarità, all’apertura, alla possibilità di una “salvezza” che si realizza nella parola condivisa con l’altro. La parola, infatti, “non è circondata da ciò che è dominato, ma da ciò che è familiare. Quel che qui si dischiude è uno spazio proprio ed uno spazio in cui non si è soli. Non tanto perché qui si è così spesso con altri esseri umani, quanto soprattutto perché si è sempre circondati dalle tracce della propria vita e ricolmi di tutti i propri ricordi e di tutte le proprie speranze”.

Il mistero del linguaggio è la sua apertura. Anche per le situazioni incalcolabili e i momenti imprevedibili si riesce a trovare la parola giusta. Per chiarire ciò ho tentato di riallacciarmi alla tradizione cristiana del concetto di *verbum* la cui forza salvifica non può essere ignorata neppure nelle cerchie secolarizzate. Allo svelamento (*Entbergung*) corrisponde il velamento (*Bergung*). Nelle parole qualcosa è velato e messo in salvo (*geborgen*). Ciò non ha nulla a che fare con le inclinazioni romantiche e poetiche, sebbene sia il romanticismo sia la poesia abbiano certo a che fare con il linguaggio. Si deve tuttavia riconoscere che le parole possono essere di più e che non esercitano sempre una funzione designativa. E con ciò si dice pure che noi abitiamo nella parola e che siamo a casa in una lingua. Allora la parola andrà sempre oltre quella sua funzione concettuale che esaurisce il suo senso negli enunciati. Siamo più vicini al linguaggio quando pensiamo al dialogo. Affinché un dialogo riesca tutto deve accordarsi. Non è così, se l’interlocutore del dialogo non è andato al passo con l’altro, se non è andato oltre la propria risposta, se mira solo a vedere con quali mezzi può replicare e circoscrivere quel che è stato detto, con quali argomentazioni logiche può anzi confutarlo. Un dialogo fecondo è un dialogo in cui dare e ricevere, ricevere e dare conducono infine a qualcosa che è una *dimora comune* con cui si ha familiarità e in cui è possibile muoversi insieme.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> “[...]la sua discussione sull’importanza del linguaggio e del discorso non è in fondo altro che il dispiegarsi di un monologo, perfino quando ne diviene consapevole e sottolinea che il discorso è rivolto ad un altro. Che solo il dialogo è linguaggio e irradia così la nostra luce resta per Heidegger secondario”, H.G.Gadamer, *Heidegger e il linguaggio*, p. 110

<sup>54</sup> *Heidegger e il linguaggio*, p. 110, corsivo mio. “Anche in tedesco diciamo «con chi mi sono inteso?» (*Mit dem habe ich mich gut verstanden?*). Ma in che cosa ci si intende effettivamente? La risposta è: in tutto. Quel che,

Si può, pertanto, dire che Gadamer maturi una concezione originale del linguaggio mostrando, ancora una volta, di accogliere soltanto *fino ad un certo punto* gli stimoli dei suoi maestri (in questo caso Socrate, Platone, Heidegger ed Hegel<sup>55</sup>), mantenendosi in equilibrio tra dialettica e tensione alla verità della parola.

La *Sprache* dell'ermeneutica di Gadamer rifiuta, infatti, tanto una prima parola<sup>56</sup> quanto un'ultima, rispecchiando la costitutiva finitezza dell'essere

---

esprimendo un'esperienza, questo modo di dire rivela è che nel dialogo viene effettivamente alla luce un vero universo. Non è proprio ciò che, di contro alla ingenua speculazione cosmologica del pensiero più antico, Socrate si propose con la fuga nei *logoi*? Ma alla fine non è che un aspetto di questo proposito, solo che lo si ponga in un ambito più ampio di dialogo e dialettica." *Ibidem*.

<sup>55</sup> "la svolta filosofica che, con riferimento ai suggerimenti di Heidegger, io stesso ho cercato di dare all'ermeneutica [...] non si può separare dalla sintesi onnicomprensiva di Hegel" H.G.Gadamer, *Hegel e l'ermeneutica*, tr.it. di G.Dolei ed E.Tota, intr. di V.Verra, Bibliopolis, Napoli 1980, p.37. M.Failla, partita come noi dall'analisi dell'*Etica dialettica*, fa vedere come la dialettica sia "movimento e processualità, espressa dall'unione dei molti nell'uno, dalla presenza dell'uno nei molti", per cui "si potrebbe dire che Gadamer risponde all'esigenza hegeliana di mediare universale e particolare puntando alla mediazione di uno e molti che si ha nel bene per l'uomo e dell'uomo e nel linguaggio, mirando cioè alla mediazione ontologica e linguistica di unità e molteplicità senza perdere mai di vista l'uomo e la sua concretezza" M.Failla, *Microscopia. Gadamer: la musica nel commento al Filebo*, quodlibet Studio, 2008, p.38, evidenza come, pur nella similitudine di lettura che Hegel e Gadamer fanno della dialettica, ci sono delle differenze proprio nella lettura del *Filebo*, che riescono a mostrare bene le peculiarità del sapere ermeneutico rispetto alla dialettica hegeliana

Hegel, infatti, elencando i generi di mescolanza["Così abbiamo Quattro determinazioni: in primo luogo l'illimitato, l'indeterminato; in secondo luogo il limitato, la misura, la determinazione, il limite, al quale appartiene la saggezza; la terza determinazione è ciò che risulta dalla mescolanza di entrambi; ciò che è soltanto risultato; la quarta è la causa, e questa è in essa appunto l'unità dei differenziati, la soggettività, la Potenza, il potere sugli opposti, ciò che ha la forza". G.F.W.Hegel, *Leçons sur Platon. Texte inédit 1825-1826*, Aubier, Paris 1976, tr.it., *Lezioni su Platone (1825-1826)*, Introduzione di Jean-Louis Vieillard-Baron, Guerini e Associati, Milano 1995] accentua la *causa*, che coincide con il concetto, capace di padroneggiare gli opposti.

Gadamer invece non sottolinea il ruolo della causa rispetto agli altri generi e ciò prefigura quel senso mediale del gioco che oltrepassa il potere di ogni singola autocoscienza. Inoltre, Gadamer non segue l'ordine enumerativo dei generi come fa Hegel, antepoendo l'illimitato al limite, perché non aderisce all'interpretazione neo-platonica "ascensionale e teleologica dei generi presente in Proclo", che Hegel invece fa sua: "Il limite è il superamento dell'indeterminato in quanto tale che poi dovrà essere *aufgehoben* (conservato) nel concetto come «causa», come potenza, cioè, in grado di unificare gli opposti. In Gadamer, al contrario, il limite non verrà superato nella causa, ma opererà sempre di nuovo in quanto determinazione dell'illimitato all'interno del finito, ossia della categoria del limitato. Dunque il genere ideale del limitato non è semplicemente risultato, ma è luogo insuperabile (*unaufheblich*) della relazione dialettica di limite ed illimitato." M.Failla, *Microscopia. Gadamer: la musica nel commento al Filebo*, cit., p.40.

<sup>56</sup> "La parola che si dice, o che a uno viene detta, non è quell'elemento grammaticale di un'analisi linguistica di cui si può mostrare quanto sia secondaria rispetto, ad esempio, alla melodia linguistica. La parola che può veramente valere come la più piccola unità di senso non è la parola che troviamo come ultimo residuo nella scomposizione di un discorso. Questa parola non è però neanche il nome, e il parlare non è un nominare e inverno non solo perché nel nome e nel nominare sia implicito, come mostra il racconto della Genesi, la falsa implicazione dell'imposizione dei nomi. Il nostro fondamentale rapporto linguistico al mondo non è quello dell'arbitrio e della libertà dell'imporre dei nomi: *non c'è una prima parola. Il discorso di una prima parola è in se stesso contraddittorio. È sempre un sistema di parole che sta alla base del senso di ogni parola.* Non posso neanche dire: «Io introduco una parola». Ci sono sempre persone che dicono questo, ma si sopravvalutano enormemente. Non sono essi che introducono la parola. Nel migliore dei casi propongono la parola, o coniano un'espressione tecnica, che definiscono. *Ma se questo diventa una parola, non dipende da essi. Una parola si introduce da sola. Essa è diventata una parola quando è entrata nell'uso della comunicazione.* E questo non avviene attraverso l'atto introduttivo di qualcuno che l'ha proposta, ma evidentemente quando essa stessa «si è introdotta».", *Linguaggio e comprensione*, cit., pag. 163, corsivo mio. A questo fa eco il saggio *Il significato della filosofia greca per il presente*, in Id., *La responsabilità del pensare*, p.111-112: "Noi non scegliamo mai i concetti che usiamo. Sono i concetti che ci hanno scelto da tempo. Qui si mostra l'autentica essenza del linguaggio. Noi diciamo sì: io scelgo la parola, ma ciascuno sa ciò che questo in realtà significa. Quando io adopero l'espressione: «Io sceglierei per questo questa parola», allora forse ho davanti agli occhi la cosa in tutta la sua concretezza: io sono consapevole che una parola che io scelgo è solo un tentativo impreciso, e quando voglio essere veramente capito- ed aver capito me stesso- allora debbo cercare di far parlare la cosa, per cui ho «scelto» la parola, con dei tentativi di spiegazione che non scelgo, e



umano e mantenendo, al contempo, sempre viva la possibilità di custodire una particolare forma di infinito.

Come Gadamer scrive in *Uomo e linguaggio*, il pensiero moderno non riesce a svincolarsi dal peso della “caratterizzazione cartesiana della coscienza come autocoscienza”<sup>57</sup>, condizionando, in questo modo, la stessa indagine sul linguaggio, al punto da occludere la possibilità di frugare nell’enigma che esso rappresenta per il pensiero umano:

è propria infatti dell’essenza del linguaggio una inconsapevolezza addirittura abissale di se stesso. Non per nulla la coniazione del concetto di linguaggio risulta essere una creazione abbastanza tarda. La parola *lógos* non significa solamente pensiero e linguaggio, ma anche concetto e legge. La coniazione del concetto di linguaggio presuppone la consapevolezza linguistica. Ciò, però, è prima di tutto il risultato di un moto di riflessione nel quale il pensante si astrae dall’inconsapevole esecuzione del parlare, e acquista una interiore distanza rispetto a se stesso. Ma il reale enigma del linguaggio riposa appunto sul fatto che noi in verità non riusciamo mai completamente a compiere questo movimento. Tutta questa distanza del pensare dalla lingua piuttosto è già stata recuperata dal linguaggio. Noi possiamo pensare solo in una lingua, e appunto questo abituarsi del nostro pensiero a una lingua è il profondo enigma che pone il linguaggio al pensiero.”<sup>58</sup>

Lungi dall’essere un mezzo o un mero utensile, che può essere preso e lasciato al termine del suo utilizzo, il linguaggio è per Gadamer l’orizzonte intrascendibile di ogni esistenza ed esperienza dell’uomo, perché “noi non ci troviamo mai come coscienza di fronte al mondo, e in una condizione, per così dire, muta”, nel tentativo di raggiungere uno *strumento* con cui ottenere comprensione. Al contrario, “siamo presi dalla lingua” al punto tale da crescere, imparare a conoscere il mondo, gli uomini e noi stessi, mentre “impariamo a parlare”.

---

che si impongono da soli. Fintantoché crediamo di scegliere le parole, non abbiamo trovato ancora la parola giusta- ovvero, la parola azzeccata non ci è ancora pervenuta.”

<sup>57</sup> “Questo incrollabile fondamento di ogni certezza, il più certo di tutti i fatti, il fatto cioè che io conosca me stesso, costitui, per il pensiero dei tempi moderni, *l’unità di misura* per tutto ciò che potesse elevare la pretesa della conoscenza scientifica in quanto tale”, *Uomo e linguaggio*, pag. 117, corsivo nostro.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

Imparare a parlare non significa essere introdotti all'uso di uno strumento disponibile, per giungere alla raffigurazione del mondo a noi familiare e conosciuto, ma significa acquistare conoscenza e familiarità del mondo stesso, così come esso ci si fa incontro”<sup>59</sup>.

Rifacendosi ad Aristotele, *An.Post.*B19, 99 b 35 sgg., Gadamer riconosce il debito contratto nei confronti della descrizione aristotelica del procedimento dell'acquisizione della lingua:

La descrizione aristotelica non allude certamente ad un imparare a parlare, bensì a pensare, all'acquisizione cioè di concetti universali. Com'è che può aver luogo nella fuga dei fenomeni, nel costante flusso delle mutevoli impressioni, in genere un qualcosa come un permanere? <sup>60</sup>

Proprio perché siamo sempre già “anticipati, in tutto il nostro pensare e conoscere, dalla interpretazione linguistica del mondo, crescere nella quale significa crescere al mondo”, Gadamer sottolinea, più marcatamente di quanto avesse fatto in *Verità e Metodo*, come il linguaggio sia “la vera traccia della nostra finitezza. Essa è sempre oltre di noi. La coscienza del singolo non è la *misura* con la quale il suo esser possa venir commisurato. Anzi, non c'è dopotutto nessuna singola coscienza in cui il linguaggio, che essa parla, esiste veramente. In che modo esiste dunque il linguaggio? Certamente non senza la singola coscienza. Ma certamente neanche in un essere insieme di molti che sono, ognuno per sé, una singola coscienza.”<sup>61</sup>

I tratti fondamentali che, infatti, nella sua eccellente indagine sul linguaggio Gadamer assegna a quest'ultimo sono: l'oblio di sé stesso<sup>62</sup>; la

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p.118. E ribadisce più avanti: “In verità noi siamo sempre di casa nella lingua come anche nel mondo.”.

<sup>60</sup> *Ibidem*. Cfr. prossimo paragrafo.

<sup>61</sup> *Ibidem*, pag. 119, corsivo mio.

<sup>62</sup> “Quanto più la lingua è viva esecuzione, tanto meno si è coscienti di essa. Così è proprio dell'oblio di sé da parte della lingua che il suo proprio essere consista in ciò che in essa vien detto, e che ci manifesta il mondo comune in cui viviamo, e al quale appartiene la grande catena della tradizione che dalla letteratura delle lingue straniere, siano esse prodotte di lingue morte o vive, giunge fino a noi. Il vero essere della lingua è ciò da cui siamo assorbiti, quando l'udiamo, è ciò che viene detto” *Uomo e linguaggio*, p. 120.

manca di Io<sup>63</sup> e la sua universalità<sup>64</sup>, cui aggiungerà, qualche anno più tardi, anche la sua vitalità<sup>65</sup>.

La lingua non è, perciò, un possesso, poiché è caratterizzata da una dimensione mediale che eccede le pretese di controllo delle singole soggettività:

Così pure diciamo certamente che bisogna essere padroni di una lingua, quando si comincia a comunicare in essa. Ma il parlare reale è qualcosa di più della scelta di mezzi per raggiungere ben determinati fini della comunicazione. La lingua di cui si è padroni è tale che si deve vivere in lei, cioè che non si conosce quel che si deve comunicare altrimenti che nella forma linguistica. Che si “scelga” le proprie parole, è una parvenza prodotta nella comunicazione, o un effetto in cui il parlare viene a trovarsi invischiato. Il parlare “libero” scorre nell’abbandonarsi alla cosa evocata nel medio del linguaggio quasi dimentico di sé. Questo vale anche per il comprendere i discorsi fissati per iscritto, per i testi. Perché anche i testi, quando li si comprende, vengono fusi nel movimento del senso del discorso.<sup>66</sup>

Per sottolineare la pretesa d’universalità del linguaggio, in un saggio del 1970 il filosofo tedesco sosterrà che “non soltanto lo svolgimento infraumano della comprensione, ma anche lo stesso processo del comprendere rappresenta un fenomeno linguistico, anche quando si

---

<sup>63</sup> “Chi parla una lingua che nessuno capisce, non parla. Parlare significa parlare a qualcuno. La parola vuol essere la parola giusta; questo però non significa che essa rappresenta a me stesso la cosa intesa, ma che quella parola rende presente la cosa agli occhi dell’altro cui io parlo”, *Ibidem*.

<sup>64</sup> “Non c’è nulla che possa essere sottratto, in via di principio, all’esser detto, fintantoché l’intendere intenda qualcosa. È questa l’universalità della ragione, con cui il poter dire tiene instancabilmente il passo. Così anche ogni colloquio ha un’interna infinità, o non ha fine. Lo si interrompe sia perché si ritenga di aver detto abbastanza, sia perché si ritenga che non ci sia più nulla da dire. Ma ogni rottura di tal genere ha un’intima relazione con la ripresa del discorso”, *Ibidem*, pag. 121. Cfr. anche *Fino a che punto il linguaggio preforma il pensiero?*: “Noi possiamo esprimere tutto, e possiamo cercare di intenderci su tutto. Che restiamo limitati dalla finitezza del nostro potere e delle nostre capacità, e che soltanto un dialogo veramente infinito potrebbe assolvere questo compito, è naturalmente vero. Ma ciò si capisce da sé. La questione è piuttosto: non vi sono una serie di obiezioni che si possono elevare contro l’universalità della nostra esperienza del mondo linguisticamente mediata? Questa è la tesi della relatività di tutte le immagini linguistiche del mondo, che è stata creata da americani di eredità humboldtiana, e attivata con rinnovato spirito di ricerca empirica; secondo questi le lingue sono immagini e visioni del mondo, e invero in modo tale che non si può uscire dalla rispettiva immagine del mondo, nelle cui schematizzazioni si è rimasti imprigionati. V’è già negli aforismi di Nietzsche sulla *Volontà di potenza* l’osservazione che l’autentica creazione di Dio consiste nella creazione della grammatica, cioè nell’averci destinato a questa schematizzazione del mondo, e in modo tale che non possiamo più risalire dietro di essa.”, H.G.Gadamer, *Fino a che punto il linguaggio preforma il pensiero?*, in Id., *Verità e metodo 2*, p.170

<sup>65</sup> Il linguaggio non è “un patrimonio di parole e frasi, di concetti, di punti di vista e di opinioni. Il linguaggio è in verità la parola, la cui virtualità ci apre l’infinità del continuare a parlare e del parlare l’uno con l’altro, e la libertà del dirsi qualcosa e del lasciarsi dire qualcosa. Non è una già elaborata convenzionalità non il peso di previe schematizzazioni dalle quali veniamo sovraccaricati, ma la forza generativa e creativa di fluidificare senza posa un tale tutto”, H.G.Gadamer, *Fino a che punto il linguaggio preforma il pensiero?*, in Id., *Verità e metodo 2* p.174.

<sup>66</sup> *Semantica ed Ermeneutica*, in *Verità e metodo 2*, cit., p.129

rivolga a ciò che è esterno al linguaggio, o quando si mette ad ascoltare la voce ormai spenta della lettera scritta; un procedimento linguistico del tipo del dialogo interiore dell'anima con se stessa che Platone ha caratterizzato come l'essenza del pensare".<sup>67</sup>

Gadamer ammette che ciò possa suonare come un'affermazione provocatoria, smentita dall'esperienza quotidiana in cui fanno la comparsa il muto, silenzioso intendere come "la più alta ed intima maniera del comprendere". E ascoltando il linguaggio stesso, si potrà rilevare che esistano fenomeni come "il silenzioso accordo", o "il quieto indovinare", o ancora "lo stupore senza parole" o "muta meraviglia". Ma questo testimonia per Gadamer proprio l'intrascendibilità del linguaggio:

[...] se a qualcuno manca la parola, può darsi che ciò sia perché egli vuol dire così tanto che non sa dove cominciare. Il venir meno del linguaggio testimonia il suo potere di cercare espressioni per tutto- ed è perciò un modo di dire che a uno manchi la parola- e un modo per cui non si finisce, ma si comincia il proprio discorso<sup>68</sup>

In polemica con le accuse di Habermas, in questo saggio Gadamer afferma che il linguaggio "vive nonostante ogni conformismo"<sup>69</sup>.

La critica dell'ideologia non sarebbe capace di rendersi conto come la società agisca da sempre "in modo normativo e conformistico", senza che ciò voglia dire che l'educazione "sia solo un processo di repressione, e l'educazione linguistica un mezzo di questa repressione".

Anche quando una nuova generazione crea una nuova lingua, la tendenza alla comprensione riesce a superare gli elementi estranianti che la *Sprache* contiene in essa. Per questo, nella visione gadameriana, la stessa nevrosi nasce laddove non è possibile raggiungere la comprensione degli altri, dove, cioè, non riesce ad innescarsi un processo dialogico autentico.

---

<sup>67</sup> *Linguaggio e comprensione*, cit., p. 151. Ammette che possa suonare come un'affermazione provocatoria, smentita dall'esperienza quotidiana in cui fanno la comparsa il muto, silenzioso intendere come "la più alta ed intima maniera del comprendere". E ascoltando il linguaggio stesso, si potrà rilevare che esistano fenomeni come "il silenzioso accordo", o "il quieto indovinare", o ancora "lo stupore senza parole" o "muta meraviglia". Ma questo testimonia per Gadamer proprio l'intrascendibilità del linguaggio.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p.152

<sup>69</sup> *Linguaggio e comprensione*, cit., in *Verità e metodo 2*, p. 156

Gadamer è consapevole che la tesi della critica dell'ideologia nasca però dal fatto che "il contrasto nella situazione degli interessi sociali" rende il processo comunicativo impossibile, come nel caso della malattia psichica; "ma come in quest'ultimo caso la terapia consiste nel riportare il malato alla comunità di intenti e di comprensione della società, così è anche il senso della stessa critica dell'ideologia il correggere la cattiva coscienza e con ciò fondare dal nuovo un autentico consenso. Casi particolari di un consenso perturbato possono rendere necessarie forme del ristabilimento che riposano su un sapere esplicito del disturbo. Ma esse confermano proprio con ciò la funzione costitutiva della comprensione."<sup>70</sup>

Confesso che queste pagine gadameriane, per quanto sia il filosofo stesso a spiegare come nella "universalità del comprendere" da lui teorizzata non sia da scorgersi nulla di armonizzante<sup>71</sup>, mi abbiano sempre un po' turbato per la semplificazione esposta in esse tanto del conflitto sociale, quanto del disturbo psichico. Credevo, perciò, avessero ragione tanto Habermas<sup>72</sup> e Derrida, quanto tutti coloro che trovavano irritante

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>71</sup> "Il dialogo trasmuta entrambi. Un dialogo riuscito è tale che non si può ricadere nel dissenso dal quale si è acceso. 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. Ciò che è giusto, e vale come giustizia, richiede per propria essenza quella comunanza che si costruisce nel comprendersi degli uomini. Il comune opinare si costruisce in realtà nel comune parlare, e scivola poi indietro nel silenzio del consenso e dell'ovvio assenso. Per questo motivo mi sembra fondata l'affermazione che tutte le forme extraverbali del comprendere abbiano come meta finale il comprendere, che si diffonde nel parlare e nel colloquiare.

Se io parto da quest'unità, ciò non significa più che in ogni comprendere sia implicito un rapporto al linguaggio, tanto che è sempre possibile- questo è l'orgoglio della nostra ragione- costruire, tramite il parlare in comune, un consenso là dove regna il dissenso. Ciò non ci riuscirà sempre, ma la nostra vita sociale riposa sul presupposto che nel parlare in comune riesca nel modo più ampio ciò che diventa impossibile nell'irrigidirsi nelle proprie posizioni. È perciò un grave errore credere che l'universalità del comprendere, dalla quale procedo e che cerco di rendere credibile, implichi una disposizione armonizzante, e perciò conservativa riguardo al nostro mondo sociale. Comprendere le disposizioni e gli ordinamenti di questo mondo, comprenderci assieme in questo mondo, presuppone certamente tanta critica e lotta verso ciò che è solidificato o estraniato, quanto il riconoscimento o la difesa dell'ordine stabilito". *Linguaggio e comprensione*, p. 155.

<sup>72</sup> Habermas, *Der Unversalitätsanspruch der Hermeneutik*, in *Hermeneutik und Dialektik*, a cura di R. Bubner, K. Cramer e R. Wiehl, Tübingen, 1970, vo.1, pp.73-104. Gli argomenti di Habermas contro la pretesa di universalità dell'esperienza ermeneutica sono quelli dell'esperienza del dominio e del lavoro. Cfr. *Verità e metodo 2*, p. 171. A queste obiezioni Gadamer risponde con *L'universalità del problema ermeneutico*, in *Verità e metodo 2*, pp. 211. Per Gadamer, Habermas interpreta evidentemente la comprensione linguistica "come una specie di circolo chiuso dell'immanente movimento delle idee, che chiama la tradizione culturale dei popoli". Gadamer non ha, ovviamente, mai pensato che le possibilità umane si limitino al *parlare*, ma pensa che "si dovrebbe ammettere che ogni esperienza linguistica del mondo esperisce il mondo e non il linguaggio. Non è forse l'incontro con la realtà che noi articoliamo nella confrontazione linguistica? L'incontro con il potere e la non libertà porta alla formazione delle nostre idee politiche, ed è il mondo del lavoro, il mondo del poter fare, ciò di cui facciamo esperienza nella piena padronanza dei processi di lavoro, come di una via della umana ricerca di noi stessi. Sarebbe una errata astrazione credere che non siano anzitutto le concrete esperienze della nostra esistenza umana, nel potere e nel lavoro, quelle in cui si trovino il proprio compimento la nostra comprensione umana di noi stessi, i nostri valori, il nostro colloquio con noi stessi, oltre che la loro funzione critica! Il fatto che ci muoviamo in un mondo linguistico e cresciamo nel nostro mondo tramite un'esperienza linguisticamente preformata, non ci toglie

l'ermeneutica per via del suo tono pacato e gioviale, che sembra trascurare la realtà della sofferenza e la centralità di *pólemos* nell'esistenza ("Quando lo spirito si adagia per assopirsi in una «armonia più alta», il rumore del conflitto lo risveglia", scriveva Dávila<sup>73</sup>).

Senza arrivare a pensare con Henry Miller che "Ogni uomo con la pancia piena di classici è un nemico della razza umana", c'è sempre stata, insomma, una resistenza, da parte della sottoscritta, all'accettare l'intrascendibilità del linguaggio proposta da Gadamer.

Eppure, "chi legge le mie parole sta inventandole"<sup>74</sup>, il che significa che siamo in continuo dialogo, anche adesso che vi sto annoiando a morte e non avete possibilità di interrompermi nei miei sproloqui.

Per questo, rimanendo in bilico tra familiarità ed estraneità con il filosofo tedesco, mi sembra davvero che sia indispensabile tornare a ripensare alla "verità della parola".

Quando dico la "parola" non intendo il vocabolo il cui plurale è "le parole", come si legge nel vocabolario. E non intendo neanche la "parola" il cui plurale sono "le parole" che insieme con altre formano rispettivamente il contesto della frase, ma io intendo la parola che è un *singulare tantum*. E questa è la parola che coglie qualcuno, la parola che qualcuno si lascia in fondo al cuore, la parola che "cade" in un determinato e inequivocabile contesto di vita. È bene ricordarsi che dietro questo *singulare tantum* sta anche "la parola" del modo di parlare del Nuovo Testamento.

---

affatto la possibilità della critica. Al contrario: la possibilità di superare le nostre convinzioni, e le nostre esperienze previamente schematizzate, ci si rivela proprio quando, nel dialogo con l'altro che ha un pensare diverso dal nostro, ci apriamo a una confrontazione critica e a nuove esperienze. In fondo, nel nostro mondo si tratta sempre della stessa cosa, di cui si è sempre trattato fin dall'inizio: il conformarsi, linguisticamente articolato, in convenzioni e norme sociali, dietro le quali si vengono a trovare sempre anche interessi economici e di potere. Ma proprio questo è il mondo della nostra esperienza, nel quale dipendiamo dalla nostra capacità di giudizio, cioè dalla nostra possibilità di rapportarci criticamente a ogni convenzione. Noi dobbiamo in realtà questa capacità alla virtualità linguistica della nostra ragione, e noi non siamo ostacolati dal linguaggio nell'esercizio della nostra ragione. Ora è certamente giusto che la nostra esperienza del mondo non si compia soltanto nell'apprendere il linguaggio e nell'esercizio linguistico. Ci sono esperienze preverbal del mondo, come rileva Habermas riferendo si 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 formazione di teorie, e che hanno portato con sé una capacità tale di fare e di manipolare che ci appare addirittura come una auto rappresentazione dell'*homo faber*, dell'ingegnosità tecnica dell'uomo. Ma tutte queste forme dell'autorappresentazione umana debbono alla fine essere costantemente riprese in quell'interiore dialogo dell'anima con se stessa."

<sup>73</sup> N.Dávila, *In margine ad un testo implicito*, traduzione di Lucio Sessa, epilogo di Franco Volpi, Milano: Adelphi, 2001. Selezione da *Escolios a un texto implicito del 1977*, a cura di F.Volpi, Adelphi, Milano 2001.

<sup>74</sup> *El que lee mis palabra está inventándolas*, verso conclusivo della poesia di J.Borges, *La dicha*, tr.it.*La felicità*, in J.Borges, *La cifra*, Mondadori, Milano 1981.

Poiché, qualunque sia il significato di quell'inizio con la "parola" su cui Faust si dispera quando vuol tradurre il Nuovo Testamento, questa parola attiva e irraggiante energia non è una singolare parola magica, ma rimanda (senza allusione al fatto dell'Incarnazione) oltre il vincolo della ragione umana, alla sua "sete di esistenza".<sup>75</sup>

Più che essere poco realista o troppo plasmato dal suo apprendistato che, anche in tempi affatto semplici, lo ha reso capace di sviluppare uno stile ed una lingua classici e raffinati, penso, insomma, che Gadamer abbia voluto dire *molto* di più. Ciò a cui si riferisce il filosofo tedesco, e che è scaturito certamente *anche* dalla fedeltà a quel nesso inestricabile tra fenomenologica e dialettica messo in luce in queste pagine, mi sembra sia la capacità di restare a cercare, entro una lingua comune, quell'insondabile mistero che fa in modo che si offrano continuamente varchi all'uomo, non tanto per consentire a quest'ultimo di maturare la sensibilità filologica ed il tatto umanistico che salvaguardi da ogni corruzione la lingua, ma per avvicinarsi di più l'uno all'altro. È nella lingua stessa, nella sua vitalità, infatti, che è inscritta la capacità di superare continuamente sé stessa, sorvolando sulle angosce di quanti ne vorrebbero afferrare una volta per tutte l'essenza, temendo che si sia conformata, ammalata, volgarizzata, perché perduta nelle chiacchiere

---

<sup>75</sup> "Se dunque io contrappongo in tal senso la parola all'enunciato, ecco che anche il senso dell'enunciato diventa chiaro. Noi parliamo dell'enunciato in relazione alla logica degli enunciati, al calcolo degli enunciati nella moderna formalizzazione matematica della logica. Questo modo di esprimerci, per noi ovvio, rimanda in ultima analisi a una delle decisioni più gravide di conseguenze della nostra cultura occidentale, cioè la costruzione della logica sulla base dell'enunciato. Aristotele, il creatore di quella parte della logica, il magistrale analitico dei processi di deduzione del nostro pensiero, ha operato tutto questo tramite una formalizzazione di proposizioni enunciative e dei loro nessi deduttivi. Sono noti i famosi esempi scolastici di sillogismo: tutti gli uomini sono mortali, Dario è un uomo, Dario è mortale. Quale specie di opera di astrazione è stata qui compiuta? Evidentemente questa, che qui conta soltanto ciò che viene enunciato. Tutte le altre forme del linguaggio e del parlare non vengono fatte oggetto di analisi, ma soltanto l'enunciato dichiarativo. La parola greca si chiama *apóphansis*, *lógos apophantikós*, cioè il discorso, la frase il cui unico senso è *apophainesthai*, è effettuare il mostrarsi di ciò che è detto. Questa è una proposizione, che è teoretica nel senso che astrae da tutto ciò che non dice espressamente. Solo ciò che essa manifesta tramite il suo esser detta, forma qui l'oggetto dell'analisi e della consequenziarietà logica." *Linguaggio e comprensione*, cit. 159.

Ora io chiedo: ci sono tali puri enunciati, e se, dove? In ogni caso l'enunciato non è l'unica forma di discorso che si dia. Aristotele ne parla in relazione alla sua dottrina dell'enunciato, ed è chiaro a che cosa si deve ancora pensare: alla preghiera, alla maledizione e al comando. Bisogna persino prendere in considerazione anche uno dei più enigmatici fenomeni intermedi: la domanda, il cui peculiare essere è propriamente vicino all'enunciato come nessuno di questi fenomeni linguistici, e tuttavia non rende possibile chiaramente nessuna logica nel senso della logica degli enunciati. Forse c'è una logica della domanda. E potrebbe essere proprio di questa il fatto che la risposta a una domanda necessariamente risvegli altre domande. Forse c'è anche una logica della preghiera. Ma si può forse chiamare ciò una logica, oppure la logica riguarda soltanto il nesso di puri enunciati? Ma come si lascia delimitare quel che è un enunciato? Si può sganciare un enunciato dal complesso delle sue motivazioni?", *Linguaggio e comprensione*, p.160.

banalizzanti e prive di musicalità che da sempre, insieme alla poesia, all'enunciato ed alla proposizione speculativa, ha portato con sé.<sup>76</sup>

Così, se talvolta si ha l'impressione che le parole non curino più perché nessuno vuole ascoltarle, presupponendo che non vogliono muoversi affatto oltre un orizzonte di interesse personale da parte di chi le pronuncia e si è convinti cerchi un tornaconto soltanto per il proprio sé; se le parole, per gli occidentali abituati a riceverne centinaia al giorno sotto forma di *reclame* e messaggi di ogni genere e tipo, sono insipide già prima del loro mostrarsi; se non c'è amore per il pensiero condiviso, se sono sempre più rare le ricerche che si fanno in comune, se le facce si chiudono sconsolate, pensando di poter costituire da sole il principio dell'eternità, allora ogni dolore, anche se appena cominciato, rischia di diventare un baratro senza fine, il principio di una lotta che non prevede alcuna pietà in campo, ed anche ogni tentativo di imporsi unicamente per *aiutare* ed esprimere solidarietà potrà essere concepito come falso, così come ogni esperienza artistica si rivelerà una solenne sciocchezza, finché non si sarà tornati capaci di distinguere, nella selva dei *segni* espressivi in cui gozzovigliamo, le *parole* che contano davvero.

In un saggio del 1991, Gadamer parla di *Sprachgitter* (la grata della lingua), di *Sprachschleier* (il velo della lingua)<sup>77</sup>, di *Sprachblitz* (il lampo della lingua)<sup>78</sup> e di *Sprachkristall* (il cristallo della lingua)<sup>79</sup> come “stadi nei quali il linguaggio può unificarci tutti”<sup>80</sup>.

---

<sup>76</sup> “La stessa espressione di «uso linguistico» suggerisce cose che vanno a lato della nostra esperienza linguistica del mondo. Sembra infatti che si abbiano le parole in tasca, e che le si tiri fuori quando se ne abbia bisogno, come se l'uso linguistico sia in potere di colui che ha il linguaggio. Esso invece non dipende da lui. In verità l'uso linguistico significa che la lingua si ribella a essere mal usata. È la lingua stessa che prescrive quale sia l'uso linguistico. Questo non vuol dire una mitizzazione del linguaggio, ma la pretesa della lingua a non essere ridotta a una opinione soggettiva. *Che siamo noi a parlare, nessuno di noi, e pur tuttavia tutti, questo è il modo di essere del linguaggio.*” *Linguaggio e comprensione*, pag. 163, corsivo mio.

<sup>77</sup> “il velo avvolge ogni tentativo, che si estende a tutte le sfere della cortesia abituale, di evitare durezza e asprezze, sventatezze e irritazioni; smussando tutto ciò si rende possibile la vita in comune. Il velo della lingua ha tuttavia anche il suo risvolto spinoso. Perciò è vero il famoso detto di Talleyrand secondo il quale la lingua sarebbe il mezzo migliore per occultare i propri pensieri. Questa è in effetti l'arte del diplomatico. Ma quest'arte non rappresenta solo qualcosa di negativo. Evidentemente l'arte di occultare i propri pensieri riesce infine a toccare il terreno dell'accordo e del compromesso pacifico.” *Ritorno dall'esilio. Sulla lingua materna*, in *Linguaggio*, p. 116.

<sup>78</sup> “In tutte le parole misurate, parole illuminate e illuminanti, che nello scambio tra gli esseri umani passano da una parte all'altra, può balenare un lampo”. *Ibidem*, p.117. Come dice più avanti, ricordando la famosa sentenza di Eraclito che Heidegger aveva incisa sulla porta del suo rifugio a Todtnauberg “*es ist der Blitz, der alles steuert*” (“è il lampo che tutto governa”, Eraclito, fr. 64), che allude per Gadamer alla “luce istantanea del lampo che guizza fa apparire all'improvviso il mondo in una chiarezza accecante. E se anche tutto poi ricade nella notte profonda,



La lingua non è la grata (*Sprachgitter*) soltanto nel senso di Celan<sup>81</sup>, che la vede come un ostacolo nell'incontro tra gli uomini, ma anche la grata attraverso cui è possibile passare alla comprensione intima:

“La lingua è entrambe le cose, anche quell'impedimento che rinvia a determinate condizioni senza le quali non sarebbe assolutamente possibile passare al di là per raggiungere l'altro. Wittgenstein ha detto giustamente che non può esserci un linguaggio privato.[...] Il linguaggio (*Sprache*) è dialogo (*Gespräch*). Una parola che non raggiunga l'altro è una parola morta. Il dialogo è dialogo con l'altro ed ogni parola richiede nell'istante concreto il tono giusto, il tono irripetibile, per superare l'altra grata, la grata dell'esser-altro e per raggiungere l'altro.”<sup>82</sup>

## 2) La misura e il metodo

Come testimonia il fatto che per il suo sessantesimo compleanno, gli amici ed allievi di Gadamer gli dedicarono un volume dal titolo *Die Gegenwart der Griechen in neuen Denken*, fino agli anni sessanta Gadamer era considerato “uno stimato antichista, non privo di interessi per la filosofia moderna, in particolare per Hegel, capace di attraversare indenne gli anni difficili del nazismo e della seconda guerra mondiale e che, in gioventù, aveva imparato da Heidegger ad interrogare i testi della filosofia greca con l'occhio rivolto all'attualità”<sup>83</sup>.

---

nondimeno ci è stato concesso un istante di orientamento in cui riconosciamo qualcosa della vita dello spirito. Se anche molte cose tornano a sprofondare nell'oscurità, pure siamo stati instradati sulla via della ricerca e della domanda, via che oscilla tra l'oblio e il rischiaramento”, *Ritorno dall'esilio. Sulla lingua materna*, p. 119

<sup>79</sup> Gadamer si riferisce al cristallo della lingua, che si ha “quando il flusso del discorso acquista una figura solida nella poesia”, *Ibidem*, p. 119.

<sup>80</sup> *Ritorno dall'esilio. Sulla lingua materna*, p. 116. Come scrive in *Il testo eminente e la sua verità* del 1986, infatti, nella poesia “la distanza dall'opinione diventa superflua, e proprio per questo ciò che giunge all'espressione come linguaggio dice di più del solo potere del dire. È una forma enigmatica della non differenziazione di ciò che viene detto, e del come ciò venga detto, che conferisce all'arte una propria specifica unità e leggerezza, e con ciò un suo specifico modo dell'essere vero. Il linguaggio stesso si ritrae, e oppone resistenza a ogni arbitrio, a ogni voglia soggettiva e a ogni auto seduzione. Perciò il messaggio della poesia, anche in un tempo difficile, resta messaggio, anche se nella forma negativa del sottrarsi” H.G.Gadamer, *Verità e metodo 2*, p.343.

<sup>81</sup> Cfr. H.G.Gadamer, *Chi sono io, chi sei tu? Su Paul Celan*, tr. F.Camera, Marietti, 1989. Cfr. anche M.Rascente, *Metaphora absurda. Linguaggio e realtà in Paul Celan*, Franco Angeli, Milano 2011.

<sup>82</sup> *Ritorno dall'esilio. Sulla lingua materna*, pag. 117.

<sup>83</sup> F.Bianco, *Gadamer e l'antico*, in *Bilanci e prospettive*, op.cit., pp.75- 96, pag.75.

La pubblicazione di *Verità e metodo*<sup>84</sup>, frutto di un lavoro decennale da parte di Gadamer<sup>85</sup>, fu perciò dirompente, anche se, per certi versi, implicò che si offuscasse “l’aspetto originario della personalità gadameriana, per farne in primo luogo il teorico della nuova ermeneutica: di un’ermeneutica che, allontanandosi dalla tradizione di Schleiermacher

<sup>84</sup> La prima parte, *Freilegung der Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst*, (Messa in chiaro del problema della verità in base all’esperienza dell’arte), si divide in una sezione, dal titolo *Die Transzendierung der ästhetischen Dimension*, (il trascendimento della dimensione estetica), in cui Gadamer mette in evidenza i concetti-guida umanistici (*Humanistische Leitbegriffe*) ed affonda i suoi colpi critici contro la soggettivizzazione dell’estetica inaugurata da Kant; ed in una seconda sezione, *Die Ontologie des Kunstwerkes und ihre hermeneutische Bedeutung*, (L’ontologia dell’opera d’arte ed il suo significato ermeneutico), in cui il gioco (*Spiel*) costituisce il *Leitfaden* del tentativo gadameriano di presentare un’alternativa valida tanto all’“*Erlebniskunst*”, quanto all’astrazione della coscienza estetica ed, inoltre, vengono sottolineati i compiti ermeneutici della *Rekonstruktion* e della *Integration*.

<sup>85</sup> “Quasi dieci anni mi ha preso questo lavoro e in questo periodo ho evitato possibilmente ogni distrazione” H.G.Gadamer, *Selbstdarstellung*, in Id., *Gesammelte Werke* vol.2, Mohr Siebeck, Tübingen, 1993, p.492; trad.it.di R.Dottori, *Autointerpretazione in Verità e metodo* 2, cit., p.471. Ripensando alla genesi di *Verità e metodo*, Gadamer, già centenario, dirà che i responsabili sono stati i suoi studenti. “Dicevano: mi chiedono sempre dove studio e io rispondo «A Heidelberg». E allora mi domandano ancora: «Ah! E chi è a Heidelberg?». «Gadamer!-«Gadamer? Mai sentito!». Nel frattempo venni a sapere che anche Heidegger di tanto in tanto in tono un po’ canzonatorio, diceva: «Dovrebbe una buona volta scrivere qualcosa di sensato!» . Forse anche questo avrà contribuito. Ma devo confessare che in casi simili ascolto più volentieri i giovani che non i maestri come Heidegger.

Così, ad ogni modo, è capitato che ho cominciato a scrivere un libro che in realtà non ho mai terminato. E sono grato al mio editore di avere reso ora accessibili i dieci volumi delle mie opere ad un prezzo alla portata di tutti. Perché in queste opere torna sempre a riflettersi- com’è ovvio- la mia natura”. H.G.Gadamer, *L’essere che può essere compreso è linguaggio*, il melangolo, Genova 2001, p.118

Secondo Bonanni tra le rinunce che comportò la lunga gestazione di *Verità e metodo*, una riguardò il concetto di esperienza che” all’ombra di una *pars destruens* impegnata a denunciare i pericoli del riduzionismo scienziato, non riesce a illuminarsi a sufficienza nonostante la sua indubbia rilevanza. La riflessione gadameriana sull’esperienza resta qualcosa di molto simile a un frammento filosofico. Forse è anche per questo che Gadamer, nei primi anni novanta, continuava ancora a richiamare l’attenzione sul relativo capitolo di *Verità e metodo*, fino a definirlo quello «centrale», Giandomenico Bonanni, *Che cos’è un’esperienza ermeneutica?* in *Bilanci e prospettive*, cit., pp.31-46, p.32. Per il concetto di esperienza in Gadamer, cfr. A.De Simone, *Dialettica dell’Erfahrung e ermeneutica della coscienza storica. Letture italiane di Gadamer*, in Id., *Dalla metafora alla storia. Modelli ermeneutici, filosofia e scienze umane: saggi su Ricoeur, Gadamer e Habermas*, Quattroventi, Urbino 1995, pp.253-292. Osvaldo Ottaviani, *Esperienza e linguaggio. Ermeneutica e ontologia in Hans-Georg Gadamer*, Carocci, Roma 2010. In effetti basterebbe già soffermarsi su un passo dell’intervista rilasciata nel 1993 a Cristen Dutt, [C.Dutt, *Hermeneutik-Ästhetik- Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, Winter, Heidelberg 1993, p.31, tr. it. C.Dutt, *Dialogando con Gadamer*, Minima 1995] per rendersi conto di quanto l’esperienza assuma un ruolo chiave e fortemente esplicativo dell’intera ermeneutica gadameriana. Dutt dice a Gadamer: “Nella sua analisi della coscienza della determinazione storica il termine fondamentale è «esperienza». Chiarendo l’accezione di tale termine lei si distingue precisamente da altre spiegazioni filosofiche del concetto di esperienza. Per esempio, in Arnold Gehlen si parla di un’esperienza le cui caratteristiche sono quelle di scegliere, di eseguire, di creare disponibilità e di articolarsi nel sistema. Tutta questa serie di caratteristiche sta sotto il segno del concetto di esperienza delle cosiddette scienze empiriche, e viene riferita da Gehlen anche esplicitamente alla esemplare «resistenza alla crisi» delle scienze della natura, la cui specificità sarebbe quella di ammettere solo esperienze totalmente determinate, e di delimitare le altre fin dall’inizio. Innalzando questo modello a regola di vita, Gehlen scrive di ciò che viene esperito: «Ciò che deve venire ammesso nella coscienza, venirvi elaborato, deve venire pilotato da qui; altrimenti si è un intellettuale o un illuminista» [A.Gehlen, “Sull’essenza dell’esperienza”, in *Prospettive antropologiche. Per l’incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell’uomo*, tr.di S.Cremaschi, il Mulino, Bologna 1987, pp.57 e 53]. Il suo concetto di esperienza è diverso.”. E Gadamer risponde: “Sì. Soltanto che quello non è il «mio» concetto di esperienza, ma è così che viene vissuta l’esperienza nel mondo della vita. Del resto, il contro esempio di Gehlen caratterizza la questione giustamente nella misura in cui l’esperienza in effetti fa in modo che alla fine si sia esperti. Ma ciò non significa che si sappia qualcosa una volta per tutte e che ci si irrigidisca in questo sapere, bensì che si è aperti a nuove esperienze. *Chi è esperto non è dogmatico. L’esperienza produce l’apertura all’esperienza, come mi sono espresso nel capitolo sul concetto di esperienza che in effetti ritengo la parte centrale di tutto il libro.[...]*”, C.Dutt, *Dialogando con Gadamer*, cit., pp.33-35.

e di Dilthey, elaborava piuttosto i caratteri ontologici dell'interpretazione posti in luce per la prima volta da Heidegger nel suo *Essere e tempo*.<sup>86</sup>

Dopo avere cercato di mostrare che il senso ontologico della *misura* che Gadamer reperisce nel *Filebo* platonico, in *Verità e metodo* riveste, al di là di quanto riconosciuto espressamente dal filosofo tedesco, un'importanza notevole per la stessa elaborazione della "struttura" della *Sprache*, tenterò adesso di far risaltare una certa affinità di intenti che lega il lavoro del '28 con l'opera del '60, per il ruolo decisivo giocato dal *Verstehen* e per il rilievo assunto dal "bello" che, nel caso platonico, così come in quello gadameriano, lungi dal ridursi ad un concetto puramente estetico, è anche squisitamente "teoretico".

Questo mi consentirà di avvalorare la tesi che in quella dimensione aperta ed indeterminata che è, come ricorda lo stesso Gadamer, la gioventù<sup>87</sup>, il filosofo tedesco avesse già acquisito sorprendentemente tutti gli elementi da comporre in quel *kósmos*, di inestimabile ricchezza, che è *Verità e metodo*.

Fin dai primi anni del suo insegnamento, Gadamer si era sempre occupato trasversalmente di filosofia antica e moderna, di etica, di storia e d'estetica, abbracciando un percorso ricco, come molto ricca era stata, del resto, la sua formazione da "umanista".<sup>88</sup> La molteplicità d'interessi del filosofo tedesco emerge con particolare chiarezza nell'*Opera magna*, riflettendosi anche sulla quantità di stimoli che esercitò e continua ad

---

<sup>86</sup> F. Bianco, *Gadamer e l'antico*, in *Bilanci e prospettive*, op.cit., pp.75-96, pag.75.

<sup>87</sup> H.G. Gadamer, *L'inizio della filosofia occidentale*, cit., p. 23: "Conoscere il principio di una cosa significa conoscerla nella sua giovinezza, la fase della vita umana in cui non esistono ancora gli sviluppi concreti e determinati. Il giovane è incerto ma è anche stimolato all'impegno per le possibilità che ha davanti a sé. (Forse oggi la eccessiva organizzazione della nostra vita minaccia questa fondamentale esperienza dell'essere giovane e la gioventù finisce per vivere poco o niente il gusto dell'apertura del cammino, dell'apertura verso la determinazione della vita). Questa analogia suggerisce il movimento attraverso il quale si concretizza, determinandosi, una dimensione che all'inizio è aperta e indeterminata." In questo senso, Gadamer parla di *Anfänglichkeit* come quel principio "in cui tutti gli sviluppi sono possibili, naturalmente in qualche misura." *Ibidem*, p.22.

<sup>88</sup> Sono ben 2 infatti i volumi dei *Gesammelte Werke* (8 e 9), dedicati all'Estetica ed alla poetica, in cui si va dalla conferenza *Die Bedeutung der Philosophie für die neue Erziehung* del 22 settembre 1945 a Lipsia, ripetuta nel giugno 1946 a Berlino, in UP, 1948, pp. 5-14; in KS I, 1967, pp. 11-21; tr. It. pp. 9-24, tr.it *L'importanza della filosofia per la nuova educazione*; alla recensione- cui abbiamo fatto riferimento- del 1955 di Romano Guardini, *Rainer Maria Rilke Deutung des Daseins: Eine Interpretation der Duineser Elegien* (Kösel-Verlag, München 1953), in «Philosophische Rundschau», 2/1-2 (1954-55), pp. 82-92; con il titolo *Rainer maria Rilkes Deutung des Daseins (Zu dem Buch von Romano Guardini)*, in KS II, 1967, pp. 178-187 (escluso dalla traduzione italiana); con il titolo *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Zu dem Buch von Romano Guardini*, GW9, pp.271-281.

esercitare tutt'oggi<sup>89</sup>. Perciò, se, come ha detto Grondin, “il peso di una filosofia si misura anche in base alla sua eredità”<sup>90</sup>, indubbiamente il contributo di Gadamer nel trarre in salvo dal dominio della scienza quegli ambiti extra-metodici nei quali si esperisce una verità determinante per l'essere umano (la letteratura, l'arte, la storia, il dialogo, la filosofia e persino la religione) rimane un lascito gadameriano che nell'orizzonte filosofico, e non soltanto strettamente filosofico, continua ad essere apprezzato, confermandone l'attualità.

Come osserva giustamente Grondin, “il titolo *Verità e metodo* suscita notoriamente false aspettative, giacché il libro fa a malapena delle riflessioni teoriche sulla verità (e meno che mai, quindi, sul metodo) e, in luogo di ciò, contiene delle ricche analisi, perlopiù orientate in senso storico, sulla storicità del comprendere, la potenza della tradizione, la linguisticità dell'esperienza del mondo, ecc”.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Della vasta e sempre in aumento *Wirkungsgeschichte* dell'opera di Hans-Georg Gadamer ci limitiamo a citare, tra le più recenti uscite, *Trópos. Gadamer: 50 anni di Verità e metodo* anno II, Numero 2, 2009, in cui, discutendo di *Verità e metodo*, si sottolinea “la perdurante capacità di questo testo di alimentare il dibattito filosofico, e di infrangersi in nuove prospettive, a riprova del fatto che la sua “Storia degli effetti” non è ancora esaurita.”

<sup>90</sup> Jean Grondin, *L'eredità incerta di Gadamer*, in *Trópos. Gadamer: 50 anni di Verità e metodo* anno II, Numero 2, 2009, pp.25-35, p. 25, in cui, discutendo di *Verità e metodo*, si sottolinea “la perdurante capacità di questo testo di alimentare il dibattito filosofico, e di infrangersi in nuove prospettive, a riprova del fatto che la sua «Storia degli effetti» non è ancora esaurita.”

<sup>91</sup>J.Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Beltz Athenäum, Weinheim 1994 (1982), p.1. Il titolo costituì sin dall'inizio un problema. Era prevedibile che avrebbe contenuto la parola “ermeneutica”. Nella sua nuova accezione, quest'ultima era già comparsa nell'opera di Bultmann *Il problema dell'ermeneutica*, uscito nel 1950. Ma Gadamer pensò di chiamare “ermeneutica filosofica” ciò di cui si occupava ormai da tempo; fu peraltro sempre restio a parlare di “filosofia ermeneutica”, forse per sottolineare, come scrive D.Di Cesare, “lo scarto di una filosofia che non è più metafisica perché accetta di scaturire da quel «punto di mezzo» a cui il comprendere, nella sua universalità, la rinvia e rinuncia perciò ad una «fondazione ultima». Se c'è un *prìus*, è l'ermeneutica, che in aggiunta mostra una rilevanza filosofica.”, D.Di Cesare, *Gadamer*, op. cit, pag.46. Il libro fu presentato con il titolo *Grundzüge einer philosophisches Hermeneutik* (lineamenti di un'ermeneutica filosofica) all'editore Siebeck di Tübinga, il quale non tardò a manifestare le sue perplessità. Che cosa voleva dire “ermeneutica”? Il titolo originario diventò il sottotitolo e Gadamer si decise per *Wahrheit und Methode* che, dice ancora Di Cesare, “avrebbe dovuto suscitare non pochi fraintendimenti”. Fu lo stesso Gadamer ad ammettere di aver acuito in senso polemico la relazione di opposizione tra “verità” e “metodo”: “Vogliamo ricordare che Verità e metodo non ha mai voluto dare un carattere esclusivo all'opposizione implicita nel titolo”, H.G.Gadamer, *Verità e metodo* 2, op.cit., p. 232. Come scrive la studiosa gadameriana, infatti, “Il significato della congiunzione «e» ha contribuito a rendere enigmatico questo titolo. Se il «metodo» ha un valore negativo, allora la «e», più che congiungere, rappresenta un'alternativa. Il titolo potrebbe essere riscritto: «Verità oppure metodo». Rispetto al metodo, che è qui paradigma e metafora delle scienze esatte e naturali, la verità si situa al di fuori. Perciò si può parlare di esperienze “extrametodiche” di verità.” Ma, prosegue, “occorre rilevare un equivoco. Senza dubbio Gadamer non intende più l'ermeneutica nel modo tradizionale, come una tecnica della interpretazione, e si propone di liberarla dal peso della metodologia. Ma non vuole per nulla mettere in questione il metodo come tale. Il titolo contiene implicitamente una tensione tra «metodo» da un canto e «verità» dall'altro”. D.Di Cesare, *Gadamer*, op.cit., pag. 55 (corsivo mio).

Per un approfondimento del concetto ermeneutico di verità è meglio fare riferimento, infatti, al recentissimo H.G.Gadamer, *Che cos'è la verità. I compiti di un'ermeneutica filosofica*, Rubbettino, 2012, tr.it. di *Gadamer Lesebuch. Hrsg., von Jean Grondin* (1997) *Hans-Georg Gadamer. GW 2*, Mohr Siebeck Tübingen. Per la questione della verità in Gadamer si vedano gli studi anche di L.K.Schmidt, *Uncovering Hermeneutic Truth*, in L.K.Schmidt (a cura di), *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, Northwestern

Del resto, nell'ermeneutica filosofica di Gadamer non può esserci traccia di una *teoria della verità*, perché ciò che il filosofo tedesco intende proporre è più, mi sembra, un lavoro di *anamnesis*, volto a fare riaffiorare nella coscienza europea quella "verità del linguaggio" pre-scientifica, in cui siamo costantemente immersi ed entro cui, al tempo stesso, riconosciamo che si manifesti una particolare verità, irriducibile ai criteri dell'oggettività promossa dal metodo scientifico.

Lungi dal potere essere spiegate ricorrendo a tabelle, cifre e simboli, le *Geisteswissenschaften* sono, infatti, forme di esperienza in cui "si annuncia (*kundtut*) una verità che non può essere verificata con i mezzi metodici della scienza".<sup>92</sup> L'ermeneutica che viene elaborata in *Verità e metodo* risponde perciò all'esigenza di "raggiungere un'intesa (*Verständigung*) su ciò che le scienze dello spirito sono, di là dalla loro autoconsapevolezza metodologica, e su ciò che le unisce alla totalità della nostra esperienza del mondo".<sup>93</sup>

Come ricorda Gadamer in un saggio del 1991:

Può darsi che la mia principale opera ermeneutica, *Verità e Metodo*, abbia sorpreso più d'uno perché la prima parte, diversamente da quel che il sottotitolo *Ermeneutica* lascia supporre, non ha per oggetto le scienze dello spirito né le scienze a queste connesse, bensì l'arte stessa. Per tal via in realtà non ho fatto altro che seguire la mia esperienza, che si è andata sempre più confermando durante gli anni del mio insegnamento, e che consiste nel riconoscere che l'interesse per le cosiddette scienze dello spirito non riguarda solo la scienza, ma l'arte stessa in tutti i suoi ambiti, dalla letteratura alle arti plastiche, dall'architettura alla musica. Sono proprio le arti che, nel loro complesso, contribuiscono ad amministrare *l'eredità metafisica di tutta la nostra tradizione occidentale*. Le scienze dello spirito sono così strettamente correlate con la

---

University Press, Evanston 1995, pp.72-83; R.J.Dostal, *The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lightning*, e D.Carpenter, *Emanation, Incarnation, and the Truth-Event in Gadamer's "Truth and Method"*, entrambi in B.R.Wachterhauser (a cura di), *Hermeneutics and Truth*, risp., pp.47-67 e pp.98-122.

<sup>92</sup> *Verità e metodo*, p. 21.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p.23. "Il vero problema delle scienze dello spirito è che la loro essenza non si lascia cogliere da chi le misuri in base al criterio di un crescente venire in luce di leggi generali", *Ibidem*, pag. 33

ricettività e la sensibilità artistiche da poter perciò rivendicare una propria autenticità filosofica.<sup>94</sup>

L'impressione che suscita *Verità e metodo* è che esso sia un testo circolare che, cominciato riflettendo sull'esperienza estetica, termina con quella "metafisica del bello" platonica, che Gadamer aveva potuto apprezzare soprattutto nel *Filebo*.

Il senso conoscitivo della *mimesis* è *Wiedererkennung*, riconoscimento. Se già Aristotele aveva sottolineato come la rappresentazione artistica faccia apparire piacevole anche ciò che tale non è<sup>95</sup>, e Kant definisce l'arte come bella rappresentazione di una cosa proprio perchè essa sa far apparire bello anche il brutto<sup>96</sup>, ciò significa che "ciò che propriamente si sperimenta in un'opera d'arte, ciò che in essa attrae la nostra attenzione, è piuttosto il suo essere o no *vera*, il fatto cioè che chi la contempla possa conoscere e riconoscere in essa qualcosa e insieme sé stesso."<sup>97</sup>

Gadamer scrive, infatti, che "la bellezza può anche essere percepita come il risplendere di qualcosa di ultraterreno, e tuttavia è presente nel visibile". Il Bello non è soltanto simmetria, proporzione ed ordine per Platone, secondo Gadamer, ma "l'apparire stesso" che si manifesta nel "carattere del numero e della misura". Per questo, come ricorda Reale, "il Bello ha valore ermeneutico nel senso più elevato"<sup>98</sup>:

Nella funzione anagogica del bello, che Platone ha fissato in maniera indimenticabile, si rende manifesto un aspetto strutturale ontologico del bello e quindi una universale struttura dell'essere stesso. È chiaro che è il carattere peculiare del bello rispetto al bene quello per cui esso si presenta da se stesso, si fa immediatamente evidente nel

---

<sup>94</sup>H.G.Gadamer, *Parola e immagine: così vere così essenti*, in Id., *Linguaggio*, cit., p.120, corsivo mio.

<sup>95</sup> Aristotele, *Poetica*, 4, spec. 1448 b 16.

<sup>96</sup> Kant, *Critica del giudizio*, tr.it. di A. Gargiulo, Ed.Laterza,Roma-Bari 1997. "L'arte bella mostra la sua preminenza in questo, che può render belle quelle cose che in natura sono brutte o spiacevoli", § 48, pag. 301.

<sup>97</sup> *Verità e metodo*, p. 251

<sup>98</sup> G.Reale, *Introduzione*, p. XVIII.

suo essere. In tal modo esso viene ad avere la funzione ontologica più importante che ci sia, cioè quella di mediazione tra idea e fenomeno<sup>99</sup>

Proprio perché il bello platonico è *tò ekphanéstaton*, “ciò che è più manifesto”, “la luminosità dell’apparire non è dunque solo una delle proprietà del bello, ma ne costituisce la vera e propria essenza”.<sup>100</sup>

Perciò Gadamer può dire che “il carattere metafisico del bello è costituito proprio dal fatto che in esso si salda lo iato (*Hiat*) tra idea e fenomeno. Esso è certamente «idea», cioè appartiene a un ordine dell’essere che si innalza come in sé stabile e permanente al di sopra dello scorrere dei fenomeni. Ma è altrettanto chiaro che esso stesso appare, come un «fenomeno».[...]. Ciò non costituisce un’istanza contro la dottrina delle idee, ma solo un’esemplificazione concentrata del problema che essa implica. Platone non è più costretto a rimanere sul piano dell’opposizione (*Gegensatz*) tra l’idea e la sua immagine. È il bello stesso che insieme pone (*setzt*) e toglie (*aufhebt*) questa opposizione.”<sup>101</sup>

Quello che, perciò, a Platone non era riuscito con il linguaggio, si realizza nella sua concezione della bellezza, che ha un legame intrinseco con la verità, legame che diventerà centrale anche nell’ermeneutica gadameriana<sup>102</sup>. Come il filosofo tedesco, infatti, scriverà nell’*Attualità del bello*:

L’essenza del bello non consiste nel fatto di essere solo posta di fronte od opposta alla realtà; essa consiste piuttosto nel fatto che la bellezza, per quanto inaspettata possa essere, è come una *garanzia* che, in tutto il disordine del reale, in tutte le sue incompiutezze, cattiverie, storture, parzialità, in tutti i suoi fatali sconvolgimenti, *il vero pur tuttavia non resti irraggiungibilmente lontano, ma ci si faccia incontro*. La

<sup>99</sup> *Verità e metodo*, p. 979. Cfr. G.Reale, *Introduzione*, cit., p. XVII.

<sup>100</sup> *Verità e metodo*, p. 981. Come commenta Reale: “Pertanto la bellezza non è solamente ordine, armonia, misura, ma è l’apparire che ne consegue: essa è quindi «disvelatezza», ha il modo d’essere proprio della luce”, G.Reale, *Introduzione*, p. XVIII.

<sup>101</sup> *Verità e metodo*, p. 991,

<sup>102</sup> “Il richiamo a Platone si rivela ancora una volta significativo anche per il problema della verità. Nell’analisi dell’opera d’arte abbiamo cercato di mostrare che l’autorappresentarsi (*das Sichdarstellen*) va considerato come il vero essere dell’opera. A questo scopo, abbiamo fatto riferimento al concetto di gioco [...] ciò che si rappresenta nel gioco non è oggetto di un «credere» o «non credere» specifico, giacché basta la pura e semplice partecipazione (*die Teilhabe*) all’evento del gioco (*Spielgeschehen*).”, *Ibidem*.

funzione ontologica del bello è appunto quella di colmare l'abisso che si apre tra l'ideale ed il reale.<sup>103</sup>

Mi sembra, dunque, evidente, come ad animare *Verità e metodo* ci sia principalmente il bisogno di voler “salvare” la tradizione umanistica, che risponde, in parte, a quell'esigenza, profondamente avvertita da Gadamer anche a livello esistenziale e personale, di *rendere conto* della specificità delle *Geisteswissenschaften*, che il giovane filosofo tedesco maturò forse fin dai primi anni di Breslau sotto l'influsso di Hönigswald, ma, come abbiamo già sottolineato, era, in ogni caso, del tutto assente in Heidegger. Si è visto, invece, che una delle preoccupazioni fondamentali dell'*Etica dialettica* fosse quella di non concepire il *Verstehen* come “calcolo e messa-a-disposizione”, per scongiurare il pericolo di un’“estraneazione storiografica”<sup>104</sup> costretta a fallire l'obiettivo stesso della comprensione, a causa di un irrigidimento della dinamica di un processo che è estremamente vitale e, come tale, andrebbe pertanto vissuto in prima persona dall'interprete. Ed è, quindi, a questa ricerca intorno a quel comprendere che si *adatti* di più a descrivere efficacemente l'incontro con il testo o con l'opera d'arte, che si collega *Verità e metodo*, indagando quel *problema ermeneutico* che da tempo immemorabile, come ricorda fin dalle prime righe dell'introduzione Gadamer, è stato oggetto di studi da parte dell'ermeneutica teologica e giuridica, le quali “non avevano un carattere teorico-scientifico, ma si collegavano piuttosto al comportamento pratico del giudice o del pastore d'anime, educati a loro volta mediante la scienza, e ad esso volevano servire. Già in base alle sue origini storiche, dunque, il problema ermeneutico oltrepassa i limiti che gli vengono posti dal concetto di metodo della scienza moderna.”<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> H.G.Gadamer, *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*, edizione italiana a cura di R.Dottori, Marietti, Genova 1986, p.16, corsivo mio.

<sup>104</sup> H.G.Gadamer, *Prefazione all'edizione italiana dell'Etica dialettica*, in H.G.Gadamer, *Studi platonici*, op.cit., pag. XVII.

<sup>105</sup> *Verità e metodo*, p.19.



Come la dialettica platonica, l'ermeneutica non è, dunque, una *techne*, ma cerca di interrogarsi sul rapporto del *Geschehen* (accadere) con il *Verstehen*, per mostrare la presenza nascosta di ciò che permane (*Verborgenheit des Beharrenden*, lett. "la segretezza di ciò che domina") e che la "sovraeccitazione della coscienza storica" rischia di oscurare.

Ma l'operazione intrapresa da Gadamer intende spingersi ancora più in là, sottolineando come la comprensione e l'interpretazione dei testi non sia "solo affare di una scienza, ma è un aspetto dell'umana esperienza del mondo nel suo insieme. *Il problema ermeneutico non è in origine un problema metodologico*. Esso non riguarda la questione di un metodo del comprendere (*Methodenproblem*), mediante il quale un testo venga sottoposto alla conoscenza scientifica come un qualunque altro oggetto dell'esperienza. In generale, anzi, non si tratta qui della costruzione di una conoscenza certa, che soddisfi all'ideale metodico della scienza; e tuttavia anche qui si tratta di conoscenza e di verità (*Erkenntnis und Wahrheit*). Nella comprensione di ciò che è trasmesso non si comprendono solo dei testi, ma si acquistano delle idee e si conoscono delle verità. Come si definiscono questo tipo di conoscenza e questo tipo di verità?<sup>106</sup>.

---

<sup>106</sup> *Ibidem*, corsivo mio. Come dirà più avanti Gadamer: "Se prendiamo ad oggetto della nostra riflessione il comprendere, lo scopo non è quello di formulare una dottrina tecnica del comprendere (*Kunstlehre des Verstehens*) quale voleva essere la tradizionale ermeneutica filologica e teologica. Una tale dottrina tecnica dimenticherebbe che, rispetto alla verità di ciò che dal passato ci parla, il formalismo di questa tecnica avrebbe solo un'apparente superiorità e universale applicabilità", *Ibidem*, p.23.

Pur essendo stato chiarissimo già nella prima pagina, sorprende come Gadamer sia stato equivocato e si sia dovuto perciò "difendere" più di una volta dalle accuse d'aver proposto una teoria tecnica della comprensione o abbia avuto intenzione di negare la pretesa di verità scientifica (vedi nota 9). Cfr. ad es.: "Ora era certo un piatto fraintendimento il voler caricare sul motto «Verità e metodo» l'accusa che qui fosse disconosciuta la severità metodica della scienza moderna. Ciò che l'ermeneutica fa valere è qualcosa di ben diverso, che non si trova affatto in contrasto con il severo ethos della scienza. Nessuno studioso serio può dubitare del fatto che la precisione metodica sia indispensabile per la scienza, ma neanche del fatto che la semplice applicazione di metodi usuali costituisca molto meno l'essenza della ricerca che l'invenzione di nuovi, e con ciò la fantasia creatrice del ricercatore acquista tutta la sua importanza. Questo vale non solo nel campo delle cosiddette scienze della natura [...]. L'acutizzazione del confronto tra verità e metodo aveva nelle mie ricerche un senso polemico. Alla fine, come Descartes aveva già riconosciuto, è proprio della struttura del raddrizzare una cosa storta il fatto che la si debba piegare in senso contrario. Ma storta era la cosa, non tanto la metodica delle scienze, cioè, quanto la sua autocoscienza riflessa [...]. È un fraintendimento ingenuo il temere [...] un indebolimento della oggettività scientifica dalla riflessione ermeneutica che io imposto. Qui Apel, Habermas e i rappresentanti della razionalità critica sono a mio avviso ciechi in egual maniera. Essi misconoscono tutti l'esigenza riflessiva delle mie analisi, e con ciò anche il senso dell'applicazione, che, come ho cercato di mostrare, è l'elemento strutturale di ogni comprendere. Essi sono talmente prigionieri del metodologismo dell'epistemologia, da aver davanti agli occhi sempre le regole e la loro applicazione. Essi non vogliono riconoscere che la riflessione sulla prassi non è tecnica." H.G. Gadamer, *Poscritto alla terza edizione di Verità e metodo*, in Id., *Verità e metodo 2*, cit. pp. 3 e 7.

Evidente, e dichiarato fin dall'inizio<sup>107</sup>, è perciò la dipendenza di Gadamer dall'accezione esistenziale che Heidegger aveva conferito al *Verstehen*<sup>108</sup> e che era stato centrale nelle sue interpretazioni fenomenologiche del *Filebo*. Ma se già in queste ultime il comprendere veniva configurato più secondo una dimensione orizzontale, inclusiva di un'intera comunità linguistica, in *Verità e Metodo* esso arriverà addirittura ad assurgere a quell'elemento universale che, proprio perché linguisticamente connotato, accoglie al suo interno *tutte le esperienze umane*, smarcandosi in modo netto dall'analitica esistenziale dello Heidegger di *Essere e tempo* e scardinando in maniera radicale ogni metafisica della soggettività.

Intendendo promuovere un rapporto vivente con la tradizione, a partire da “un nuovo rapporto con i concetti” operanti in essa, *Verità e metodo* persegue, quindi, l'obiettivo di chiarire come il comprendere e l'interpretare non siano processi che scaturiscano da costruzioni concettuali sviluppate logicamente da determinati principi, ma “il proseguimento di un accadere che ha origini remote (*die Fortbildung eines von weit herkommenden Geschehens*)”<sup>109</sup>.

Consapevole del distacco singolare (*seltsamer Unverbindlichkeit*) che si è attuato rispetto alla tradizione umanistica, e che condanna ad un inesorabile impoverimento della grandezza del passato<sup>110</sup>, l'impresa audace che Gadamer si propone è quella di ridestare la consapevolezza dell'originaria collocazione (*Voreingenommenheiten*) nel mondo dei

---

<sup>107</sup> *Ibidem*: “La scrupolosità della descrizione fenomenologica di cui Husserl ha fatto un dovere, l'ampiezza dell'orizzonte storico in cui Dilthey ha collocato ogni filosofare e, *anche e soprattutto*, la sintesi di questi due motivi nell'impulso di pensiero che l'autore ricevette decenni fa da Heidegger costituiscono il criterio al quale egli si è ispirato e che si augura non sia offuscato dall'imperfezione della realizzazione”. Corsivo mio.

<sup>108</sup> Heidegger aveva infatti scritto: “*La comprensione è l'essere esistenziale del poter essere proprio dell'Essere stesso, ed è siffatta che questo essere rivela a se stesso come stanno le cose a proposito dell'essere che gli è proprio*”, Martin Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970 e successive ristampe, pag. 184.

<sup>109</sup> *Verità e metodo*, p. 25.

<sup>110</sup> “L'ingenua arroganza del presente può forse ribellarsi al fatto che la coscienza filosofica sia inferiore a quella di un Platone o di un Aristotele, di un Leibniz, di un Kant o di uno Hegel. Si può considerare come una debolezza della filosofia odierna il fatto che essa si volga all'interpretazione e all'elaborazione del proprio patrimonio storico con questa preliminare ammissione della propria debolezza. Ma una debolezza ancora più grande è quella di chi si rifiuta a questo confronto con la tradizione e preferisce la ridicola angustia di un pensiero isolato. Non si può non riconoscere che nella comprensione dei testi di questi grandi pensatori ci si dà a conoscere una verità che non sarebbe altrimenti raggiungibile, anche se questo fatto contraddice al criterio della ricerca e del progresso in base al quale la scienza valuta sé stessa.” *Ibidem*, 21.

concetti che, come quello linguistico, è l'orizzonte nel quale viviamo sempre e, pertanto, ci determina:

È una nuova coscienza critica quella che deve ora accompagnare ogni filosofare responsabile (*verantwortliche Philosophieren*) e che porta le abitudini linguistiche e mentali, che si formano nel singolo in contatto con il mondo in cui vive (*Mitwelt*) davanti al tribunale (*Forum*) della tradizione storica, alla quale tutti apparteniamo (*angehören*).<sup>111</sup>

Risulta, perciò, nuovamente accentuato il bisogno di una coscienza nuova, che, se nel '28 Gadamer cercava in alternativa alla piattezza del neokantismo, ora è diventato ancora più pressante ed urgente reclamare, perché l'Europa non si lasci accecare dai prodigi dell'età della tecnica, ma si impegni a ricostruire pazientemente la tradizione, messa a dura prova dalle guerre mondiali. *Conservare* è certamente un'operazione difficile, specie per chi ha chiaro, come Gadamer, che “una legge generale della vita spirituale” sia quella che “ciò che si trasforma attira l'attenzione in modo incomparabilmente più perentorio di quanto non faccia ciò che resta immutato”<sup>112</sup>. Ma, forse, in quell'enfasi nei confronti dell'appartenenza (*Zugehörigkeit*), più che sintomo di un “conservatorismo” gadameriano, andrebbe scorto quel modo particolare di concepire l'appartenenza, che Gadamer ha messo in evidenza nella sua interpretazione del *Liside* platonico, ossia come *oikos*, “familiarità” di cui prendere conoscenza (e perciò ri-conoscenza); mi sembra, infatti, che non a caso Gadamer sottolineerà più avanti come elemento chiave dello spirito greco l'assenza d'un concetto di *separazione tra spirito e mondo*, che è stata invece inflitta dalla modernità.

Nel pensiero di Aristotele e Platone, infatti, “non c'è traccia dell'idea di uno spirito che ha perso il mondo (*weltloser Geist*), che è certo di sé e dovrebbe trovare in un secondo tempo la via per accedere all'essere del

---

<sup>111</sup> *Ibidem*, p.27.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p.23, corsivo mio.

mondo, ma entrambi, spirito e mondo, si *appartengono* l'uno all'altro originariamente. Il rapporto è primario (*Das Verhältnis ist das primäre*, come traduce Vattimo, *il rapporto è il fatto più originario*).<sup>113</sup>

Ma nel *gioco* orchestrato da Gadamer di andare e venire dalla parola al concetto e dal concetto alla parola, l'appartenenza viene riformulata secondo una personale reinterpretazione. Così, il concetto di *appartenenza* dell'ermeneutica "non si definisce più come il legame teleologico dello spirito alla compagine essenziale dell'essere, come invece accade nella metafisica. Il fatto che l'esperienza ermeneutica abbia il modo di essere del linguaggio e che fra la tradizione e l'interprete abbia luogo un dialogo, fornisce una base del tutto nuova":

Né la coscienza dell'interprete è padrona di ciò che, come parola della tradizione, le si rivolge, né si può descrivere adeguatamente ciò che qui accade come una progressiva conoscenza (*fortschreitende Erkenntnis*) di ciò che è, sicché si possa immaginare che un intelletto infinito (*unendlicher intellekt*) contenga tutto insieme ciò che di volta in volta può venirci comunicato dalla totalità della tradizione. Rispetto all'interprete, accadere significa qui che egli non si sceglie un certo "oggetto" di cui "venire a capo" con determinati metodi, in modo da stabilire che cosa un certo testo intende o che cosa un certo evento davvero è stato, sia pure vincendo le, non insormontabili, difficoltà derivate dai suoi personali pregiudizi. Questo è solo un aspetto esteriore dell'evento ermeneutico (*hermeneutischen Geschehens*), che giustifica la disciplina metodica (*methodische Disziplin*) che l'interprete deve imporsi. L'autentico evento ermeneutico è però reso possibile solo dal fatto che la parola che ci giunge dal passato, e che dobbiamo ascoltare ci tocca direttamente (*uns wirklich trifft*), come una parola che si rivolge specificatamente a noi<sup>114</sup>

Il bisogno di *risanare la ferita*, riportando una sorta di *equilibrio* nella consapevolezza dell'Occidente, in modo che questo cerchi faticosamente di tornare a *sentirsi a casa nel linguaggio* che da sempre ci parla, si può dire che scorra per tutte le dense pagine del filosofo tedesco. Per questo

---

<sup>113</sup> *Ibidem*, p.939.

<sup>114</sup> *Verità e metodo*, p. 939.

motivo, Gadamer potrà mettere in forte correlazione l'appartenenza con l'udire (*Hören*), “non solo perché chi ode è qualcuno che, per dir così, è interpellato”, ma perché colui che viene interpellato “non può non udire, che lo voglia o no. Non può rifiutarsi di udire, come può fare invece nel caso del vedere chi si rifiuta di vedere guardando da un'altra parte. Questa differenza di vedere e udire è importante per noi perché, come già Aristotele ha riconosciuto [Aristotele, *De sensu*, 473 a 3 e *Met.*980 b 23-25], la preminenza dell'udire (*der Vorrang des Hörens*) sta alla base del fenomeno ermeneutico”.<sup>115</sup>

Il cambiamento di prospettiva rispetto ad Heidegger è, quindi, evidente. Il fenomeno ermeneutico non indaga l'essere del *Dasein*, ma cerca di chiarire cosa sia quel tipo particolare ed irrinunciabile di verità che tutti possono *ascoltare*, e che non è corroborata dagli esperimenti tecnici, né sostenuta da alcun preciso metodo scientifico, ma ha, tuttavia, una particolare *misura*, che è da leggersi in stretta correlazione con la *Bildung*. In *Verità e metodo*, Gadamer fa riferimento alla misura (*Maß*) come condizione stessa della cultura, dicendo: “chi si abbandona alla particolarità non è colto: così, per esempio, colui che si lascia andare alla propria cieca ira senza *misura* né proporzione”<sup>116</sup>.

---

<sup>115</sup> *Ibidem*, p.941. Gadamer specifica in nota come la superiorità dell'udire sul vedere è mediata dall'universalità del logos, e non contraddice la specifica superiorità del vedere su tutti gli altri sensi, spesso sottolineata da Aristotele.” Cfr. H.G. Gadamer, *Sehen, Hören, Lesen*, in H.J. Zimmermann (Hrsg), *Festschrift für R. Sühnel*, Heidelberg, 1984, pp.9-18, tr.it. di Riccardo Dottori in *Udire, Vedere, Leggere*, in Id., *Persuasività della letteratura*, ed. Transeuropa, Ancona 1988, riedita più ampliata con il titolo *Lettura, scrittura e partecipazione*, Transeuropa, Massa 2007. pp.3-12. Cfr. Mario Delli Ponti, *Il terzo orecchio: dalle forme dell'ascolto alla musicoterapia*, Soleverde, Torino 1991 e Maurizio Bettini, *Voci: antropologia sonora del mondo antico*, Torino Einaudi 2008.

<sup>116</sup> H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, op.cit., pag. 49. Si veda anche l'analisi del concetto di *Bildung* a proposito degli *Humanistische Leitbegriffe* in *Verità e metodo*, pp. 43-61. Uno degli ultimi libri usciti in traduzione italiana a cura di Giancarla Sola, del resto, è proprio *Bildung e umanesimo*, il melangolo, Genova 2012, in cui vengono tradotti sette saggi inediti in Italia. “In verità l'umanesimo, come indica la parola stessa, si fondava già nell'antichità classica, anche se non sotto questo nome, su un'antica prefigurazione del suo destino storico, precisamente sulla svolta della filosofia greca avvenuta allorché Socrate, come osserverà Cicerone, portò la filosofia dal cielo nelle strade di Atene. Socrate dimostrò a tutti coloro che allora sostenevano di saper fare e di conoscere qualcosa, ai grandi uomini di Stato come ai condottieri e ai commercianti, ai matematici come ai grandi oratori e ai poeti, il loro non sapere. Tutti costoro non erano in grado di rispondere alla domanda su quale fosse il bene che ogni sapere e potere dovevano servire. Così avvenne che Socrate, cosciente del proprio non sapere, venne innalzato a nuovo ideale del sapere in generale: colui che il fior fiore della gioventù greca ormai venerava quale nuovo modello (*Vorbild*) - dunque, al posto dell'Achille omerico, l'immagine (*Bild*) di Socrate morente che insegna il proprio non sapere. Per tutta la tarda antichità questa *docta ignorantia* conferì al concetto di filosofia l'eco fondamentale della saggezza umana, la quale non dimentica mai il fatto che gli uomini non sono dèi, che essi non tanto posseggono il sapere (*Wissende*) quanto piuttosto ne sono in cerca e ne pongono la questione (*Suchende und Fragende*). Chi riteneva se stesso sapiente, era agli occhi di questo infaticabile dialettico- come Platone ha posto in risalto- un sofista”. *Umanesimo oggi?*, pp. 65-91, 67-68. Parla di *Bildung* come “condizione ermeneutica”, da intendersi almeno in un triplice senso Giancarla Sala nell'interessante introduzione al volume:” 1. La *Bildung* è una

In un saggio del 1987, *Bildung* diventa addirittura, secondo Gadamer, il corrispettivo per le Scienze dello spirito di quello che è l'esperimento per le scienze della natura:

[...] ma anche nelle *Gesisteswissenschaften* esiste un modo, per lo più inconsapevole ma non meno rigoroso, per determinare le condizioni di verificabilità delle nostre conoscenze. Si tratta di condizioni assai diverse da quelle previste nelle scienze di natura, e potrei indicarle, nel loro insieme, con la famigerata parola *Bildung*. Perché la *Bildung* non è soltanto la tranquilla cultura scolastica dei nostri istituti superiori: *Bildung* è una parola che si riferisce anzitutto alla natura organica, nel senso in cui si dice che un certo processo ha portato appunto a una *Bildung*, a una forma (*Gestalt*), quella che fa di una cosa ciò che essa è. Ora io affermo: nelle *Geisteswissenschaften*, nelle scienze dell'uomo e della società, il ruolo della *Bildung* corrisponde al ruolo dell'esperimento nelle scienze di natura. L'esperimento decide, ma solo rispondendo alle domande che gli vengono poste; allo stesso modo, anche nelle "scienze dello spirito" merita attenzione solo ciò che soddisfa il requisito della *Bildung*<sup>117</sup>.

Tuttavia, nella mia interpretazione, come si è detto, la *misura* funge più da "indicazione formale" cui debba attenersi chi voglia entrare nel circolo ermeneutico nella *giusta maniera*, così da poter venire considerata la "forma logica" del sapere ermeneutico concepito da Gadamer.

Il significato che assegno al concetto di "misura" in Gadamer è, infatti, molto complesso: esso affonda principalmente in radici greche, platoniche per un verso (*Filebo* e *Politico*) ed aristoteliche per un altro (il *metrion* che si sottrae sia al difetto che all'eccesso), si ispira a capisaldi dell'umanesimo (*Bildung*, *sensus communis*, tatto, capacità di giudizio-

---

condizione dell'ermeneutica, poiché prescindendo da essa non si dà possibilità di comprensione e corretta interpretazione del compreso; 2) la *Bildung* è una condizione nell'ermeneutica, in quanto è inscritta nella storia di chi interpreta e di ciò che viene interpretato, 3) la *Bildung* è una condizione per l'ermeneutica, giacché è anzitutto mediante la consapevolezza e la coscienza della formazione che diviene possibile affrontare l'interpretazione dell'uomo e del mondo", G.Sala, *Hans Georg Gadamer sulla via della Bildung*, in H.G.Gadamer, *Bildung e umanesimo*, op.cit., pp.7-48, pp.18-19.

Si veda anche Karl Löwith, amico fraterno di Gadamer, nel capitolo "Il problema della cultura", -, in Id., *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1949 pp. 432-455- in cui, riferendosi alla *Philosophische Propädeutik* Hegel, afferma: "L'appropriazione di qualcosa di estraneo richiede un'estraneazione di ciò che è proprio. Dobbiamo poter allontanarci da noi stessi, perché sia possibile l'avvicinare a sé ciò che è estraneo e diverso in quanto tale. La cultura non ha bisogno soltanto di un oggetto che essa possa plasmare o formare, ma tale oggetto deve per parte sua avere qualcosa di estraneo che ci si contrapponga" , *Ibidem*, pag.435.

<sup>117</sup> H.G.Gadamer, *La realtà della scienza*, in Id., *L'eredità dell'Europa* , op.cit., pp. 80-81.

*Urteilskraft-* e gusto-*Geschmack-*), appunta sul senso dello spirito oggettivo hegeliano l'obiettivo specifico intorno a cui modellarsi, ma, concependo il distacco che si matura nell'esperienza un momento centrale per cogliere la finitezza e, perciò, "riaprirsi alla lingua", accettando l'inaggirabilità del limite, riesce ad interpretare la finitezza in modo coerentemente heideggeriano, rimarcandone però il lato "positivo". Ciò che accade in un'esperienza ermeneutica autentica, infatti, è proprio una trasformazione profonda - nell'esperienza estetica "Verwandlung ins Gebilde", trasmutazione in forma - che rende capaci di cogliere una volta di più la *misura* della nostra finitezza, nei limiti della quale è, tuttavia, possibile custodire una particolare forma di infinito.

L'idea della tradizione come limite cui dover prestare ascolto; la logica di domanda e risposta; la ricerca di avvicinarsi a quella coappartenenza tra soggetto ed oggetto dello spirito greco nell'elemento mediale della *Sprache*, così da trasformare, in un certo senso, il rimprovero hegeliano all'ingenuità dei Greci quasi un punto di forza da contrapporre all'eccesso generato dalla modernità; la centralità della retorica<sup>118</sup>, il modello aristotelico della *phrónesis* ed il riconoscimento della linguisticità del pensare sono tutti elementi centrali che formano l'ampio orizzonte greco entro cui matura la prospettiva gadameriana. Ma in che senso la forma logica del sapere ermeneutico può dirsi che sia la "misura"?

Può sul serio misurarsi tutto quello che viene esperito dall'uomo nelle relazioni con gli altri? Come può darsi una "misura" di quel complesso d'esperienza che l'uomo matura in dialogo con gli altri, fin dai primi anni di socializzazione a scuola, quel tessuto del quale non ci si può disfare e costituisce il limite delle pretese di ogni singolo, attestando la finitezza umana e dandogli prova che, senza gli altri, non sarebbe niente? E se può

---

<sup>118</sup> Oltre ai saggi di Gadamer già citati, cfr. i bei volumi di Ernesto Grassi, *Umanesimo e retorica: il problema della follia*, Modena Mucchi 1986 e Marc Fumaroli, *L'età dell'eloquenza: retorica e res literaria dal Rinascimento alle soglie dell'epoca classica*, Milano Adelphi 2002.

essere *misurato*, può un'analisi del genere essere condotta con lo sguardo clinico, nei panni di un osservatore esterno non implicato nell'osservazione?

Risulta indispensabile, a questo punto, ricordare come Gadamer, approfondendo la lezione heideggeriana, critichi la coscienza storica che ha creduto di disporre dell'alterità, senza riconoscersi situata anch'essa nel flusso universale della storia. Soltanto questo riconoscimento, infatti, può costituire la premessa di un'interpretazione adeguata, che accetti l'evento della verità come un continuo oscillare in cui si intende sempre diversamente ciò a cui si rivolgono gli sforzi esegetici, perché ci si ritrova a rispondere sempre a diverse domande, che rimangono l'unica garanzia di *scientificità* dell'ermeneutica. Quest'ultima, dunque, lungi dal inaugurare un prospettivismo irrisolto ed irrisolvibile, vuole ricondurre l'interpretazione nella vita, lontano dall'astrazione, come era stato interesse di Gadamer mettere in atto con i suoi studi platonici ed aristotelici. Quello interpretativo è, perciò, un gioco, ma per niente privo di serietà.

La coscienza ermeneutica, che sa di essere finita e limitata, e sa che la sua maturazione si compie nell'accadere stesso della storia, deve sapere in se stessa, che cosa essa, in questo modo, sappia <sup>119</sup>.

Colui che è possiede una coscienza ermeneuticamente educata deve, perciò, calibrare volta per volta lo slancio generato dalla propria precomprensione, lasciando che l'altro si imponga nella sua validità, fino a che si conquista faticosamente un punto comune, rivendicato a partire dalla comune storicità di interprete ed *interpretandum*.

---

<sup>119</sup> Cfr. *Verstehen und Spiel*, conferenza tenuta a Roma nel 1961 al Congresso internazionale sul tema "il problema della demitizzazione", organizzato da E. Castelli; pubblicato per la prima volta nella traduzione italiana di Carmelo Lacorte con il titolo "Intendimento e rischio", in *Archivio di filosofia*, n. 1/2 (1961), pp. 75-82; il saggio è stato ripubblicato in forma ampliata (con il titolo "Zur Problematik des Selbstverständnisses: Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage Entmythologisierung") in *Einsichte. Festschrift für Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M., 1962, pp. 71-85, e in quest'ultima versione è apparso in *G.W.*, vol. 2, pp. 121-132; tr.it. *Intendimento e gioco. Un contributo ermeneutico sulla questione della demitizzazione*, in *Verità e metodo* 2, cit., pp.77-85, p.81.



*La storicità del comprendere*, che lo storicismo aveva negato attribuendo alla coscienza storica un'assolutezza analoga a quella assegnata da Hegel alla filosofia tra le forme dello spirito, costituisce, perciò, il primo carattere della esperienza ermeneutica gadameriana, o, sarebbe più giusto dire con Bianco, "il principio stesso di tutto il suo pensiero"<sup>120</sup>. Alla consapevolezza della storicità di ogni "Esserci" e di situazione entro un orizzonte a sua volta storico corrisponde, infatti, una delle più importanti tesi sviluppate da Gadamer in *Verità e metodo*, ossia quella del *cerchio ermeneutico*<sup>121</sup>, immagine che, diffusasi a partire da Schleiermacher<sup>122</sup>, Gadamer ha sviluppato seguendo le indicazioni di Heidegger.<sup>123</sup>

La comprensione di ciò che si dà da comprendere consiste, perciò, nella elaborazione di questo progetto preliminare, che ovviamente viene continuamente riveduto in base a ciò che risulta dall'ulteriore

<sup>120</sup> F.Bianco, *Introduzione all'ermeneutica*, op.cit. pag. 147.

<sup>121</sup> Cfr. *Verità e metodo*, pp. 551-563.

<sup>122</sup> F.D.E.Schleiermacher, *Ermeneutica*, introduzione M.Marassi, Bompiani Milano 2000. "Il senso di ogni parola di un dato passo deve essere determinato secondo la sua coesistenza con quelle che la circondano"; "Il patrimonio linguistico di un autore e la storia della sua epoca costituiscono come il tutto a partire dal quale i suoi scritti, così come il singolo elemento, devono essere compresi; e, inversamente, questo tutto deve essere compreso, a sua volta, a partire dal singolare. Ovunque il sapere compiuto si trova in questo circolo apparente, per il quale ogni particolare può essere compreso solo a partire dall'universale di cui è parte e viceversa. E ogni sapere è scientifico solo se è costituito in tal modo". p. 335 e 331

<sup>123</sup> Heidegger aveva già detto, infatti, che il circolo ermeneutico "non deve essere degradato a *cerchio vitiosus* e neppure ritenuto un inconveniente ineliminabile. In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario, possibilità che è afferrata in modo genuino solo se l'interpretazione ha compreso che il suo compito primo, permanente ed ultimo è quello di non lasciarsi mai imporre predisponibilità, preveggenza e precognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema", M.Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., pag.195. Giovanni Reale in un'intervista a Gadamer 6 ottobre del 1996 per il *Sole 24 Ore* [Riprodotta in G.Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp.847-853; e in G.Girgenti (a cura di), *La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo tra Hans-Georg Gadamer e la Scuola di Tubinga-Milano*, intr.di H.G.Gadamer, Milano 1998, pp.129-140.]ha cercato, come racconta nell'introduzione di *Verità e Metodo*, di fare ammettere a Gadamer come un'anticipazione del "cerchio ermeneutico" sia già presente nel finale del *Fedro* platonico. Gadamer rispose: "Credo che questo sia molto naturale. Naturalmente, le mie prime riflessioni sul «cerchio ermeneutico» le ho sviluppate a partire da Heidegger. Ma anche allora mi risultava più o meno evidente che nel *Fedro* c'è un anticipo e un'applicazione del «cerchio ermeneutico», in particolare per descrivere la retorica. Una buona forma di discorso deve porre una buona domanda, deve trovare il giusto inizio, articolare la corrispondenza delle parti tra di loro, e una giusta conclusione. Questo era un principio della cultura! Non si può escludere la retorica a vantaggio della sola dialettica o della logica. Mi ricordo che uno degli amici che frequentavo, e a cui avevo dato un testo su Platone, dopo aver letto il manoscritto, mi disse: «retorica, retorica, retorica...». E questo voleva dire che la retorica, per lui, era una esposizione non necessaria. E, invece, ha una funzione importantissima, è l'inizio della cultura! Il *Fedro* è il dialogo di Platone che io amo di più: è il dialogo in cui, in modo perfetto, sono legate insieme la dialettica e la retorica, la filosofia e l'eros, l'amicizia e l'arte, con un afflato religioso. non si può ridurre Platone alla sola logica, o alla sola dialettica" Per Giovanni Reale in questa risposta Gadamer fa riferimento soltanto ad uno degli aspetti del circolo ermeneutico, ossia al "rapporto circolare tra il tutto e le parti e viceversa, nel senso schleiermacheriano" G.Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, p. 850. Per Reale nel *Fedro* platonico (cfr. *Fedro* 275 c-d e 278 a) c'è ancora di più, ossia un'anticipazione della stessa struttura della comprensione per come l'ha intesa Heidegger. Cfr. G.Reale, *La presenza di Platone in "Verità e metodo" di Hans-Georg Gadamer*, in H.G.Gadamer, *Verità e metodo*, cit, p. XIII e XV. Cfr. anche *Vom Zirkel des Verstehens*, prima traduzione in Aut aut del 1987, tr.it. *Del circolo dell'intendere*, in *Verità e metodo* 2, cit., pp.57-64.

penetrazione del testo.<sup>124</sup> L'interprete deve, perciò, secondo Gadamer "tener lo sguardo fermo al suo oggetto", senza nascondere determinate attese che, necessariamente, lo guidano nella comprensione abbozzata del testo, ma mettendole in circolo, confermando o rigettando gradualmente i suoi pre-giudizi, in modo da raggiungere una possibile "fusione di orizzonti" con l'*interpretandum*. Il significato ontologico positivo del circolo fa sì che "ogni interpretazione corretta deve difendersi dall'arbitrarietà e dalle limitazioni che derivano da inconsapevoli abitudini mentali, guardando «alle cose stesse»"<sup>125</sup>.

Qui, però, non si tratta tanto di rimarcare la storicità di un singolo interprete, perché è in gioco qualcosa di più complesso. Si tratta di una comunità intera che deve recuperare consapevolezza e cogliere nel circolo ermeneutico e nell'esperienza ermeneutica proposti da Gadamer un valido aiuto per relazionarsi con l'alterità.

Per comprendere la critica alla coscienza estetica ed alla coscienza storica effettuata da Gadamer, infatti, non si potrà oscurare il peso determinante che ha Hegel, cui il filosofo tedesco si richiama per chiarire i compiti ermeneutici di *ricostruzione e integrazione*. L'esempio tratto dalla *Fenomenologia dello spirito*<sup>126</sup> della fanciulla che raccoglie i frutti e, nel

---

<sup>124</sup> "Il comprendere perviene alla sua possibilità autentica solo se le presupposizioni da cui parte non sono arbitrarie. C'è dunque un senso positivo nel dire che l'interprete non accede al testo semplicemente rimanendo nella cornice delle presupposizioni già presenti in lui, ma piuttosto, nel rapporto col testo, mette alla prova la legittimità, cioè l'origine e la validità, di tali presupposizioni". H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, p. 555.

<sup>125</sup> H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, op. cit., pag. 553

<sup>126</sup> Parlando del tramonto del mondo antico e della sua religione dell'arte, Hegel scrive che le opere delle Muse sono ora "quello che già erano per noi: bei frutti staccati dall'albero, frutti che un destino amico ci ha dati in offerta, allo stesso modo in cui una fanciulla sa presentarli; non c'è più la vita reale della loro esistenza, non c'è più l'albero su cui erano cresciuti, non la terra né gli elementi che costituivano la loro sostanza, né il clima che contribuiva alla loro determinatezza, né, infine, l'alternarsi delle stagioni che governavano il processo del loro divenire. E così, con le opere di quell'arte, il destino non ce ne restituisce il mondo, non ci dà la primavera e l'estate della vita etica in cui fiorirono e maturarono, ma ci lascia soltanto il velato ricordo di questa realtà" G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, p. 524, tradotto da V. Cicero, G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Milano 2000, p. 985. Hegel chiama il rapporto dei posteri con le opere d'arte del passato un' "attività esteriore", "che deterge questi frutti da qualche goccia di pioggia o granello di polvere; al posto degli elementi interni della realtà etica, la quale circonda, produce e vivifica spiritualmente tali frutti, la nostra attività erige l'interminabile impalcatura degli elementi morti della loro esistenza esteriore- il linguaggio, la storicità, ecc. - e non per viverci dentro, ma solo per rappresentarli entro sé" La ricerca di ristabilire la situazione originaria non sa, in effetti, ricostruire il significato pieno delle opere d'arte, perché li condanna a restare frutti staccati dall'albero. "Tuttavia, la fanciulla che reca i frutti colti è superiore a quella natura dei frutti stessi che li offriva in modo immediato, alla natura dispiegata nelle sue condizioni e nei suoi elementi: l'albero, l'aria, la luce, ecc. La fanciulla, infatti, secondo una modalità superiore, raccoglie tutto questo nel raggio dell'occhio autocoscienza e nel gesto con cui porge. Allo stesso modo, lo spirito del destino, il quale ci offre quelle opere d'arte, è superiore alla vita etica e alla realtà di quel popolo: esso è l'*interiorizzazione rammemorante* di quello spirito che in tali opere è ancora *alienato ed esteriorizzato*: esso è lo spirito del destino tragico, il quale raccoglie

presentarli, supera l'alienazione e l'esteriorità della natura stessa, spiega bene, infatti, la necessità d'avere un *rapporto pensante con il passato*:

La comprensione non va intesa tanto come un'azione del soggetto, quanto come l'inserirsi nel vivo di un processo di trasmissione storica, nel quale passato e presente continuamente si sintetizzano. È questo che si tratta di mettere in luce nella teoria ermeneutica, che troppo spesso, invece, è stata dominata dall'idea di un «procedimento» (soggettivo) da svolgere secondo un determinato metodo.<sup>127</sup>

La *coscienza della determinazione storica*, pur riferita allo spirito oggettivo hegeliano, si distacca però da quest'ultimo, perché il lavoro storico dello spirito che vuole superare l'estraneazione “non è né autorispecchiamento (*Selbstbespiegelung*), né soppressione dialettico-formale dell'estraneità da sé nella quale è venuto a trovarsi, ma una esperienza (*Erfahrung*), che esperisce realmente ed è essa stessa reale(*wirklich*)”.<sup>128</sup>

“Il concetto di esperienza- per quanto ciò possa suonare paradossale- mi pare da annoverare tra i meno chiari che possediamo”<sup>129</sup>, scrive Gadamer.

---

tutti gli dèi e tutti gli attributi individuali della sostanza nell'unico Pantheon, nello Spirito che è consapevole di se stesso come Spirito”. In modo diametralmente opposto all'oblio di sé, promosso dalla coscienza storica, quel che Hegel suggerisce è che l'autocoscienza dello spirito comprenda in sé “in un modo superiore” anche la verità dell'arte. Ora, pur non accettando il compiersi dell'ermeneutica nella autocomprensione dello spirito, Gadamer riconosce come verità decisiva il passaggio hegeliano, che consente la trasformazione dell'atteggiarsi storico della facoltà rappresentativa in un *rapporto pensante con il passato*.”, *Verità e metodo*, pag. 361. Gadamer si riferisce spesso alla tesi di Hegel sul “carattere di passato dell'arte” o sulla “morte dell'arte”, per sottolineare che non si deve intendere banalmente la semplice fine dell'arte, così come si parla di fine della filosofia. Il carattere “passato” vuol dire per Hegel che l'arte non si comprenderà più da sé, che avrà bisogno di una giustificazione, perché nell'arte non è più il divino che veneriamo.

<sup>127</sup> *Verità e metodo*, pag. 601.

<sup>128</sup> *Verità e metodo*, p.715.

<sup>129</sup> *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p.715. Il concetto di esperienza è davvero quello meno conosciuto in tutta la nostra filosofia, e questo accade proprio perché essa innalza a paradigma le scienze empiriche che prendono le mosse dall'esperimento. Tali scienze 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. Non viviamo al sicuro dalle crisi, secondo programmi garantiti, ma dobbiamo fare le nostre esperienze. Perciò io cito il *pathematos* di Eschilo, in cui c'è molto di più della mera convinzione secondo cui sbagliando s'impara. Eschilo allude alla nostra finitezza. No, nella nostra esperienza non concludiamo mai nulla, ma impariamo sempre qualcosa di nuovo. E in realtà le scienze dello spirito assumono il loro particolare significato sulla base dell'inconclusività di ogni esperienza. A differenza delle scienze della natura, esse non hanno risultati “garantiti”, che ci lasciamo dietro come se fossero indiscutibili. Nelle scienze dello spirito impariamo sempre di nuovo dalla tradizione. È proprio di tale situazione una reale disponibilità all'esperienza, e cioè l'apertura alla pretesa di verità che ci viene incontro nella tradizione. Giungiamo così non solo a classificazioni storiografiche, ma a qualcosa d'altro: a conoscenze. E questo significa che ci rimettiamo sempre anche da abbagli di cui eravamo schiavi. C. Dutt, *Dialogando con Gadamer*, Minima 1995 pp.33-35 Ricostruisce bene la critica alla teleologia cui si associa l'esperienza bonanni, nelle pagine 32-34

Per il filosofo tedesco è, infatti, importante mettere in luce l'”intima storicità dell'esperienza”<sup>130</sup> ed a tal effetto un'analisi meticolosa tesa a rimarcare le caratteristiche fondamentali che contraddistinguono l'esperienza ermeneutica: incontrollabilità, negatività e finitezza.

L'esempio dell'immagine dell'esercito in fuga che Aristotele utilizza per chiarire la genesi “l'unità” del concetto<sup>131</sup> serve a Gadamer per mostrare come lo Stagirita riconosca implicitamente “la peculiare apertura che caratterizza l'acquisizione dell'esperienza, che si verifica in occasioni diverse, improvvisamente, in modo imprevedibile e tuttavia non senza una preparazione, e che *vale* da quel momento in poi, fino a che sopravvenga un'esperienza nuova”.<sup>132</sup> Tuttavia, l'esperienza è vista da Aristotele solo in base al suo risultato, ossia il possesso del concetto, così come l'esperienza hegeliana. Così, pur accettando il “rovesciamento della coscienza” (*Umkehrung des Bewußtsein*) della dialettica hegeliana<sup>133</sup>, Gadamer non può condividere il criterio in base al quale Hegel concepisca l'esperienza, il *sapersi* (*Sichwissens*):

L'essenza dell'esperienza viene qui pensata in anticipo sul modello di un momento in cui l'esperienza è superata. l'esperienza come tale non può infatti mai essere scienza. Essa sta in irriducibile opposizione rispetto al sapere e a quell'acquisto di sapere che è connesso con l'universalità teorica o tecnica. La verità dell'esperienza contiene sempre un riferimento a nuove esperienze. Perciò colui che chiamiamo esperto non è solo uno che è diventato tale *attraverso* (*durch*) le esperienze fatte, ma che è anche aperto *ad* (*für*) altre esperienze. La pienezza (*Vollendung*) dell'esperienza, il compiuto essere di colui che chiamiamo “esperto” (*erfahren*) non consiste nel fatto che egli sa già tutto e sa già tutto meglio. Anzi, l'uomo sperimentato (*der Erfabrene*) appare piuttosto come

---

<sup>130</sup> *Verità e metodo*, p.401. “Tutta la teoria dell'esperienza [...] soffre finora del fatto di essere pensata in base alla scienza dimenticando perciò l'intima storicità dell'esperienza.”

<sup>131</sup> *Verità e metodo*, pp.725-727.

<sup>132</sup> *Verità e metodo*, p.727.

<sup>133</sup> Gadamer rileva, infatti sulla scorta di Heidegger [Cita espressamente M.Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, in *Holzwege*, pp.105-192, cfr. *Verità e metodo*, p.731.] che Hegel “non interpreta dialetticamente l'esperienza, ma piuttosto pensa in base all'essenza dell'esperienza la dialettica”: “Hegel si comporta come se ciò che abitualmente si intende per esperienza fosse qualcosa di diverso, in quanto in generale «noi facciamo l'esperienza della non verità di questo primo concetto in un altro oggetto» (ne non nel senso che l'oggetto muti da sé). Ma è solo apparentemente qualcosa d'altro. In realtà la coscienza filosofica penetra la verità di ciò che la coscienza che fa esperienza realmente fa quando passa da uno stadio all'altro: essa si rovescia (*es kehrt sich um*)”, *Verità e metodo*, p.731.

essenzialmente non dogmatico, come uno che avendo fatto tante esperienze e avendo tanto imparato dall'esperienza, è appunto particolarmente capace di fare nuove esperienze e di imparare da esse. La dialettica dell'esperienza non ha il suo compimento in un sapere, ma in quell'apertura all'esperienza (*Offenheit für Erfahrung*) che è prodotta dall'esperienza stessa.<sup>134</sup>

Gadamer insiste, allora, nel rimarcare il ruolo chiave del *pathei mathos* (*Durch Leiden lernen*) di Eschilo, che vuol dire molto più del fatto che il dolore e le delusioni aiutino a guardare con più accortezza le cose. La formula eschilea, infatti, intende fungere da monito rivolto all'uomo, perché questi riconosca l'insopprimibilità della sua distanza dal divino (*Unaufhebbarkeit der Grenze zum Göttlichen*). Perciò, Gadamer può dire che esperienza è “esperienza della finitezza umana”:

Sperimentato nel senso più autentico è colui che è consapevole di tale finitezza, che sa di non essere padrone del tempo e del futuro. L'uomo sperimentato, cioè, conosce i limiti di ogni previsione e l'insicurezza di ogni progetto. In lui si attua tutto il valore di verità dell'esperienza.<sup>135</sup>

Il *patire* l'alterità e lasciarsene trasformare, restando aperti sempre a nuove esperienze, è perciò il cuore dell'esperienza ermeneutica, che, proprio perché è esperienza, rinuncia ad appropriarsi in modo definitivo della verità. Solo questo dà misura della comprensione autentica e sovverte le coscienze modellate sull'idea del soggetto cartesiano.

Il comprendere gadameriano nasce, quindi, dall'urto con l'altro<sup>136</sup>, qualcosa che provoca e disorienta, senza, tuttavia, che questo si trasformi nella possibilità di perdere di vista l'obiettivo dell'intesa.

---

<sup>134</sup> *Verità e metodo*, p. 733.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 737.

<sup>136</sup> “Ogni sforzo del voler comprendere comincia con il fatto che a qualcuno si fa incontro qualcosa di estraneo, di provocatorio, di disorientante. I Greci avevano una bella parola per questo interrompersi del nostro comprendere; essi lo chiamavano *átoton*. Ciò significa propriamente: ciò che non ha luogo, ciò che non si lascia ordinare negli schematismi delle nostre aspettative concettuali, e che pertanto ci lascia sorpresi. La famosa dottrina platonica che la filosofia comincia con lo stupore, intende proprio questo restare di stucco, questo non riuscire ad andare avanti con le aspettative schematizzanti del nostro orientamento del mondo; un non riuscire che ci porta a pensare. Aristotele descrive una volta molto bene il fatto che ciò che ci aspettiamo dipende dal grado di comprensione che abbiamo di un dato complesso di cose, e ci dà questo esempio: se qualcuno si meraviglia del fatto che la radice di due è irrazionale, che dunque il rapporto tra la diagonale e la lunghezza dei lati di un quadrato non è esprimibile

L'esperienza del tu esige, dunque, apertura reciproca ed ascolto:

Nel rapporto con gli altri[...]ciò che importa è esperire il tu davvero come tu, cioè saper ascoltare il suo appello (*Anspruch*) 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 invece dire che chi si mette in atteggiamento di ascolto è aperto in modo più fondamentale. Senza questa radicale apertura reciproca non sussiste alcun legame umano. L'esser legati gli uni agli altri (*Zueinandergehören*) significa sempre, insieme, sapersi ascoltare reciprocamente (*Auf-ein-ander-Hören*).

Quando due persone si comprendono, ciò non vuol dire che uno dei due "comprende" cioè domina (*überschaut*) l'altro. Parimenti, "ascoltare qualcuno" (*auf jemanden hören*) non vuol dire fare ciecamente quel che egli dice. Chi si comporta così lo chiamiamo un succube (*hörig*). L'apertura verso gli altri implica dunque il riconoscimento che in me si affermi qualcosa come contrapposto a me, anche quando non ci sia di fatto nessuno che lo sostenga contro di me.<sup>137</sup>

Per il disvelamento della Sache è *essenziale*, dunque, ciò che ha da dire l'altro. Il salto rispetto alla concezione di una posizione isolata, che pensa di potere disporre in qualche modo dell'alterità, è così compiuto, perchè può dirsi non ci sia alcuna lotta in vista di un effettivo "riconoscimento", come avviene nella dialettica, dal momento che la preminenza è accordata all'ascolto reciproco per intendersi sulla cosa. Per questo Gadamer privilegia la dimensione dell'orizzonte, accentuando ciò che è comune e che, da sempre, precede le differenze. La sua ermeneutica mostra come non ci sia *un soggetto*, ma un linguaggio parlato *da tutti*, e tuttavia *di nessuno*, che funge da *medium*, consentendoci di "prendere il posto" di chi ci ha preceduto, proseguendo il dialogo *ininterrotto* con il passato ed inaugurandone uno nuovo con il futuro. Nella prospettiva gadameriana, questa continua mediazione accade molto *naturalmente*, perché non si

---

razionalmente, allora da questo possiamo vedere che non è un matematico; un matematico si meraviglierebbe se qualcuno ritenesse razionale questo rapporto. Così relativo è lo stupirsi, così legato al sapere e alla profonda penetrazione delle cose. Tutto questo meravigliarsi e stupirsi e non andare avanti è immediatamente legato all'andare avanti, alla conoscenza più approfondita", H.G.Gadamer, *Linguaggio e comprensione*, in Id., *Verità e metodo 2*, cit., pp.152-153.

<sup>137</sup> *Verità e metodo*, p.745.

sceglie di partecipare in quel gioco linguistico nel quale ci troviamo *gettati* fin dall'infanzia. Ed è per questo motivo che la *gettatezza* nell'ermeneutica gadameriana perde la sfumatura semantica che le ha conferito Heidegger.<sup>138</sup>

Per quanto quest'ultimo abbia messo in risalto come l'esserci sia originariamente altrettanto "con-essere" quanto "esserci", tuttavia, come si legge in un saggio del 1985, per Gadamer era l'impostazione stessa di *Essere e tempo* a precludere di fatto ad Heidegger un'adeguata comprensione dell'alterità<sup>139</sup>, che veniva a costituirsi soltanto "come una limitazione di me stesso".

"Esserci" non è naturalmente soggettività. Così Heidegger ha sostituito nella sua problematica il concetto della soggettività con il concetto della *Sorge*, della cura. Tuttavia proprio in tal punto risulta chiaro che l'altro viene così ad essere considerato solo in una prospettiva marginale e unilaterale. Così pure Heidegger parla di cura e di prendersi cura (*Sorge*). Ma il prendersi cura acquista in lui quel particolare significato, per cui egli chiamava l'autentico prendersi cura il "prendersi cura che libera" (*freigebende*). L'aggettivo indica specificamente ciò di cui si tratta. *Il vero prendersi cura non è il provvedere all'altro, quanto piuttosto il porre l'altro nel suo autentico essere se stesso- rispetto a un prendersi cura dell'altro che vorrebbe togliergli la cura del proprio esserci.*<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> "In realtà la parola *Geworfenheit* rappresenta un campo semantico in cui risuonano significati molto diversi. In tedesco, nel linguaggio comune, conosciamo questa parola in realtà solo nell'accezione della gatta che partorisce; i suoi gattini sono il getto. Questa è la *Geworfenheit*, l'esser gettato, o la *gettatezza*. Senza dubbio Heidegger in questa connotazione semantica ha in mente qualcosa di più essenziale per lui. Non si ha veramente la scelta di esistere. Si viene gettati "là", come i gattini dalla gatta. Con ciò è data, in via di principio, un'essenziale limitazione del carattere progettuale dell'esserci autentico. In tale getto noi non siamo neanche questo essere singolo, e non sappiamo neanche chi siamo "noi", ad esempio noi come "questa generazione". Nel termine *Geworfenheit* è insita però anche un'altra assonanza. È la componente gnostica. Nella gnosi troviamo un'antropologia che è stata ricostruita al tempo di questa discussione, con mezzi heideggeriani, da Hans Jonas. In quel contesto la "gettatezza" significava essere gettato dell'anima nel mondo, una determinazione fondamentale da cui procede la mediazione gnostica e dalla quale cerca di risalire all'uno per via meditativa.", H.G.Gadamer, *Soggettività e intersoggettività. Soggetto e persona* del 1975, in *Verità e metodo 2*, pp.185-208, p.196. Cfr. anche *Il movimento fenomenologico*, cit., pp.17-40

<sup>139</sup> "Ma quel che è visto in tal modo nell'orizzonte della questione dell'essere esclude nell'impostazione heideggeriana il problema della soggettività in modo talmente radicale che «l'altro» non può in tal modo neanche essere problematizzato.", H.G.Gadamer, *Soggettività e intersoggettività. Soggetto e persona*, cit., pag.194.

<sup>140</sup> H.G.Gadamer, *Soggettività e intersoggettività. Soggetto e persona*, cit., pp.194-195, corsivo mio. "Non si tratta dunque affatto dell'«aver cura» politico, di cui ha parlato il sociologo Bourdieu [Cfr. H.G.Gadamer, *Heidegger e la sociologia. Bourdieu e Habermas* (1979/1985), in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, pp.88-111.]. Anche qui Heidegger vuol solo preparare la questione dell'essere, che si può porre solo al di là di ogni metafisica. La formula di un prendersi cura che pone in libertà è evidentemente intesa come una liberazione per ciò che consiste

Per chiarirlo, Gadamer attinge all'aneddotica personale:

Era l'anno 1943, allorché, in un lavoro poi pubblicato nelle *Kleine Schriften* [Il problema della storia nella filosofia tedesca contemporanea, in *Verità e metodo* 2, pp. 35-44] cercai, distanziandomi da Heidegger, di mostrare come il comprendere dell'altro possedga un proprio significato, in via di principio. Nel modo in cui Heidegger aveva sviluppato il problema, nella preparazione della questione dell'essere, e aveva elaborato la struttura del comprendere come la vera e propria struttura esistenziale dell'esserci, l'altro poteva rivelarsi nella sua propria esistenza soltanto come una limitazione di me stesso. Alla fine, obiettavo, *proprio il rafforzare l'altro contro me stesso porterà a svelare la struttura, l'autentica possibilità del comprendere. Far valere l'altro contro se stesso- da cui si sono sviluppati lentamente tutti i miei sforzi ermeneutici- significa non solo riconoscere in via di principio la limitatezza del mio proprio progetto, ma richiede addirittura di andare oltre le proprie possibilità nel processo comunicativo, ermeneutico.* Quando esposi questa obiezione a Heidegger, egli fece dapprima cenno di assentire, di buon grado, ma poi rispose: “Sì, ma che cosa ne è della *Geworfenheit*, della gettatezza, dell'esserci?” . Evidentemente Heidegger intendeva dire che quel che io cercavo di far valere, si trovava già in lui, nel fatto che l'esistere dell'esserci non è solo progetto, ma anche gettatezza del progetto. Ma questo significherebbe che l'esserci non può mai cogliere se stesso in modo del tutto inesausto.<sup>141</sup>

Ma la risposta data da Heidegger per Gadamer è “troppo riduttiva”, dal momento che “non si tratta solo del fatto che ciascuno è, in via di principio, un essere limitato. Si tratta piuttosto del perché io esperisca la

---

l'autenticità dell'esserci, e in cui *Essere e tempo* mirava a porre in senso nuovo la questione dell'essere della metafisica antica.

<sup>141</sup> *Ibidem*. Cfr. F.Camera, *Sotto il segno di Hermes. Pensare in prospettiva ermeneutica*, il melangolo, Genova 2011, p.110, in cui trovo che la critica di K.Löwith al *Mitsein* coincida sostanzialmente con la critica di Gadamer, come, del resto, sostiene lo stesso Camera (*Ibidem*, p. 95): “Come ha sottolineato Löwith, nella concezione dell'autenticità come appropriazione di sé emerge il primato di un esserci orientato esclusivamente verso se stesso, che non riesce a conferire alla relazione con altri una soddisfacente e concreta forma dialogica. La conquista dell'autentico «se stesso» deve essere raggiunto storicamente da ciascuno esserci in totale autonomia e «isolamento» dagli altri. Questo spiega perché la struttura dell'aver cura (*Fürsorge*) mira esclusivamente a lasciare libero l'altro di diventare se stesso, per raggiungere anch'egli con i propri mezzi l'appropriazione di sé. Si tratta quindi di una liberazione sui generis, guidata dall'idea di autonomia e di indipendenza, in cui sembra mancare il presupposto della relazione reciproca. Di conseguenza, «l'aver cura liberante l'altro non presuppone neppure in via di principio una comunanza tra io e tu, ma determina preliminarmente l'altro come alter ego con riguardo a se stesso» [K.Löwith, *L'individuo nel ruolo di co-uomo*, tr.it.di A.Cera, Napoli, Guida, 2007, p.156]. Come osserva Camera, per quanto la critica ad Heidegger “di aver relegato la dimensione dell'essere insieme alla sfera in autentica della deiezione e di aver evitato di prendere in considerazione l'aspetto dialogico, concreto (o «ontico») delle relazioni interpersonali”, sia “nota e ricorrente”, occorrerebbe riconoscere che “le analisi heideggeriane costituiscono una premessa teorica fondamentale e ineludibile per il carattere costitutivamente relazionale dell'esistenza.”, F.Camera, *Sotto il segno di Hermes*, cit., pp.94-95.



mia propria limitatezza nella contrapposizione dell'altro, e debba continuamente imparare ad esperirla, se debbo poter essere nella condizione di superare i miei limiti".<sup>142</sup>

L'esperienza del limite dell'ermeneutica di Gadamer, infatti, impone l'obbligo di contenersi, mettersi da parte, riuscire a fare in modo che l'altro diventi importante almeno quanto me "per il vero che dice"<sup>143</sup>.

La mediazione tra la fenomenologia heideggeriana, la dialettica platonica e quella hegeliana è, a questo punto, abbastanza chiara: la radicalità della storicità e, tuttavia, la "permanenza" (o, meglio dire, "presenza", *Gegenwärtigkeit*<sup>144</sup>) del bello e della "verità della parola"; il domandare che rimane strutturalmente aperto ed il bisogno di rivolgersi al passato per tentare di riconoscerci il proprio<sup>145</sup>, senza che questo si trasformi in

---

<sup>142</sup> H.G.Gadamer, *Soggettività e intersoggettività. Soggetto e persona*, cit., p.196.

<sup>143</sup> "Nella mia ricerca, il capitolo sull'esperienza occupa una posizione chiave. Anche il concetto dell'esperienza della determinazione storica si chiarisce in base all'esperienza del tu. Anche l'esperienza del tu, infatti, presenta il paradosso del fatto che *qualcosa* che mi sta di fronte si fa valere nei suoi diritti e mi costringe a riconoscerlo, e proprio così si dà a «comprendere». Ma credo di aver chiaramente mostrato che questa comprensione non comprende affatto il tu, bensì *quel vero che esso ci dice*. Intendo con ciò una verità tale che si fa visibile solo attraverso il tu e solo in quanto ci si apre ad ascoltare il tu. Lo stesso accade con il contenuto della trasmissione storica. *Essa non meriterebbe in alcun modo l'interesse che noi le dimostriamo se non avesse da insegnarci qualcosa che non possiamo conoscere da noi.*" H.G.Gadamer, *Verità e metodo* 2, op. cit., pag. 1009, corsivo mio.

<sup>144</sup> Gadamer riprende il concetto di "contemporaneità" (*Gleichzeitigkeit*) di Kirkegaard, per chiarire come il tempo dell'arte sia un "presente *sui generis*". In *Briciole di filosofia*, infatti, Kirkegaard aveva dato una specifica impronta teologica al concetto di contemporaneità, perché quest'ultima "non significa per Kierkegaard l'essere insieme, ma indica il compito, che è assegnato al credente, di mediare così totalmente il proprio presente con l'azione salvatrice di Cristo in modo che quest'ultima, invece che rimanere un fatto storicamente remoto, sia sperimentata e presa sul serio come qualcosa di presente. All'opposto, la simultaneità della coscienza estetica poggia proprio sul non voler vedere il compito imposto dalla contemporaneità", H.G.Gadamer, *Verità e metodo*, op. cit., p. 277. Emblematico esempio della temporalità che nella prospettiva gadameriana spetta all'arte, è il tragico: "La mestizia tragica scaturisce dalla presa di coscienza di sé che lo spettatore opera. Nell'evento tragico egli ritrova sé stesso, poiché ciò che in esso gli si fa incontro è il suo mondo come egli lo conosce nella propria tradizione religiosa o storica; e anche se per la coscienza di un'epoca posteriore - com'è il caso già di Aristotele, e poi, in modo netto, di Seneca o di Corneille- questa tradizione non vale più come indiscussa, tuttavia nel sopravvivere di queste opere e di questi argomenti tragici si ha ben più che il semplice sopravvivere di un modello letterario. Questo infatti non presuppone soltanto che lo spettatore abbia ancora dimestichezza col mito, ma implica anche che il linguaggio di tale mito sia ancora capace di raggiungerlo e toccarlo realmente. Solo in questo caso l'incontro con tale materiale tragico e con tali opere può diventare un incontro con sé stessi." H.G.Gadamer, *Verità e metodo*, pag. 289.

<sup>145</sup> "Riconoscere il proprio nell'estraneo, familiarizzarsi con esso, è questo il movimento essenziale dello spirito, il cui essere consiste esclusivamente nel ritornare a sé dall'altro." *Verità e metodo*, pp. 51-53. E dice Gadamer: in questo senso, ogni cultura teoretica, anche lo studio di lingue straniere e dei relativi mondi di rappresentazioni, non è altro che la prosecuzione di un processo di formazione che comincia molto prima. Ogni singolo individuo che si innalza dal suo essere puramente naturale all'esistenza spirituale trova nella lingua, nei costumi e nelle istituzioni del suo popolo una sostanza preesistente che, come accade nell'apprendimento della lingua, deve fare propria. Perciò, l'individuo singolo è già sempre sulla via della cultura, ha già sempre cominciato a superare la propria naturalità proprio in quanto il mondo in cui si sviluppa è un mondo formato dall'uomo nella lingua e nei costumi. Hegel sottolinea che in questo mondo è un popolo che si è dato l'esistenza. Non solo: ma si è dato una forma portando alla luce ciò che, in sé stesso, è. Risulta quindi chiaro che non è l'estraniamento come tale, ma il ritorno presso di sé- il quale suppone bensì l'estraniamento- ciò che costituisce l'essenza della cultura. La cultura non va dunque intesa solo come il processo che compie l'innalzamento storico dello spirito all'universale, ma è anche l'elemento entro il quale ciò che è formato da tale processo si muove. Che cos'è questo elemento? Qui ritornano a galla i problemi che abbiamo posto a proposito di Helmholtz. *La soluzione di Hegel non è tale da soddisfarci, giacché per lui la cultura, come movimento di estraniamento e appropriazione, si risolve in un continuo impadronirsi della sostanza, nella dissoluzione di ogni essenza oggettiva che si compie nel sapere assoluto della*

un'appropriazione dell'altro da parte dell'autocoscienza<sup>146</sup>, restituiscono all'ermeneuta il suo diritto a rimanere *nel mezzo*, sforzandosi di mediare presente e passato, senza avanzare nessuna volontà di potenza o anelito di vittoria nei confronti del suo interlocutore:

quando ci poniamo a interpretare un testo, non ci collochiamo nella spiritualità dell'autore; se proprio si vuol parlare di un "trasporre", quello in cui ci trasponiamo è la prospettiva entro la quale l'autore è arrivato a quella determinata opinione espressa nel testo. Il che vuol dire solo che così noi ci disponiamo a riconoscere le ragioni oggettive di ciò che l'autore dice. E anzi, se vogliamo davvero capirlo, *procureremo di rinforzare ancora i suoi argomenti*. È quanto accade già nel discorrere quotidiano. Tanto più ciò vale per la comprensione dello spirito, in quanto qui ci muoviamo in una dimensione di significatività che è di per sé stessa comprensibile e che non richiede come tale un riferimento alla soggettività dell'altro. È compito dell'ermeneutica chiarire questo miracolo della comprensione, che *non consiste in una comunione di anime, ma in una partecipazione ad un senso comune* (*Teilhabe am gemeinsamen Sinn*) [...] il fine di ogni intesa e di ogni comprensione[...] è un accordo sulla cosa. L'ermeneutica ha quindi sempre il compito di istituire questo accordo (*Einverständnis*), quando esso manchi o sia messo in pericolo.<sup>147</sup>

Come dice Samonà, il sapere ermeneutico mostrerebbe, così, uno "sguardo positivo sulla negatività"<sup>148</sup>, che fa in modo che sia proprio la

---

*filosofia*. Ma che la cultura sia come un elemento in cui lo spirito si muove non è una nozione che sia legata necessariamente alla filosofia hegeliana dello spirito assoluto, così come non è legato alla sua filosofia della storia il riconoscimento della storicità della coscienza. È anzi appunto importante rendersi conto che anche per le scienze storiche dello spirito, che pure si distaccano da Hegel, l'idea della cultura perfettamente sviluppata resta un ideale necessario. La cultura è infatti l'elemento in cui esse si muovono. Anche ciò che, con un uso linguistico antico, si chiama, nel campo fisico, una "formazione perfettamente sviluppata" non è tanto l'ultima fase di uno sviluppo, ma piuttosto quella condizione di maturità che ha lasciato alle proprie spalle ogni sviluppo e che rende possibile il movimento armonioso di tutte le membra. Proprio in questo senso le scienze dello spirito presuppongono una coscienza già perfettamente sviluppata e fornita di quel giusto tatto, che non si impara né si imita, e che costituisce l'elemento entro cui vivono i giudizi e il conoscere delle scienze dello spirito", *Ibidem*, pag. 53, corsivo mio.

<sup>146</sup> Come ha detto Chiurazzi al convegno Tempo e praxis tenutosi a Napoli nel dicembre 2010: "il distacco dalla particolarità non è un processo di espoliazione, ma di accumulazione di sempre maggiori differenze, secondo quella logica che Hegel ha sostenuto con l'*Aufhebung*. L'uomo formato in questo modo è capace di comprendere quanti più uomini possibili, proprio perché racchiude nella sua esperienza una ricchezza umana ad altri preclusa.". Cfr. anche Luigi Ruggiu, *Intersoggettività e universale della comunicazione. in L'universale ermeneutico, cit.*, "Senza l'apertura all'altro non v'è universale" p.13.

<sup>147</sup> *Verità e metodo*, p.605.

<sup>148</sup> L.Samonà, *Pluralismo e universalità ermeneutica*, in *Giornale di Metafisica- Nuova Serie- XXXIII* (2011), pp.45-66, p.59 : "L'ermeneutica lascia agire dapprima certamente la forza del negativo: la conoscenza umana si ritrova gettata nel circolo e situata nella finitezza, che «limita le possibilità di visione», dando al conoscere un orizzonte. Ma poi è la natura di questo limite, dell'orizzonte, a permettere di guardare alla finitezza non come a un'esperienza che chiude l'uomo in ciò che è vicino, ma come un percorso che anzi permette un'oltrepassamento del vicino in direzione di ciò che è lontano. L'orizzonte è il modo di presentarsi dell'universale, e la fusione degli orizzonti

distanza insopprimibile dall'universale a lasciare che scaturisca in tutta la sua forza l'"alterità"<sup>149</sup>, tanto che Gadamer può dire che "si può effettivamente chiamare ermeneutica [...]«far pensieri sulla pluralità (*Vielfalt*)»"<sup>150</sup>. L'universalità viene così strettamente connessa con la finitezza del comprendere, che esige la coesistenza e, dunque, persino uguaglianza, delle posizioni che si situano nel circolo ermeneutico, rinviate alla "cattiva infinità" di cui Gadamer si fa avvocato, rischiando di scivolare nel relativismo e di rendere il circolo ermeneutico un circolo vizioso"<sup>151</sup>.

L'ermeneutica gadameriana si configura, pertanto, come un gioco interpretativo *plurale* che media continuamente apertura e finitezza ed in cui la "coscienza del divenire storico" (*Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) di ciascuno viene continuamente urtata dal limite incontrato nell'esperienza con l'altro e, perciò, spinta a mutare i propri, inevitabili, pregiudizi.

Come Gadamer scriverà qualche anno dopo:

La riflessione di una certa precomprensione data mi pone sotto gli occhi qualcosa che altrimenti passerebbe inavvertitamente dietro di me. Qualcosa, non tutto. Poiché la coscienza esposta al divenire storico è, inevitabilmente, più essere che essere-coscienza. Ma ciò non significa che essa possa, senza una continua presa di coscienza, sfuggire alla rigidità *ideologica*. Solo tramite questa riflessione io non sono più, nei miei confronti, privo di libertà, ma posso invece decidere liberamente del diritto o del torto della mia precomprensione: sia soltanto per il fatto che imparo ad acquisire una nuova comprensione delle cose viste prima sotto l'impero del pregiudizio. Ciò implica che i pregiudizi che guidano la mia precomprensione non cessino mai di essere messi

---

l'espressione della sua peculiare accessibilità, operante nello spazio della «motilità storica» del comprendere, per cui Gadamer può dire che nell'orizzonte ci muoviamo (*hineinwandern*) ed esso si muove con noi [*Verità e metodo*, pag.355]"

<sup>149</sup> "Per accedere all'universale dobbiamo comprenderlo come "altro", entrare nella differenza e solo attraverso di essa attingere l'orizzonte dell'uno. Ma questo va inteso nel senso più radicale del venire a coincidere di esperienza del limite ed esperienza della verità: la presa di coscienza del limite, lungi dall'apprendere un ostacolo, diviene l'iniziazione più profonda del pensiero umano all'unità e alla totalità, intesa nella sua costituzione più intima, che per Gadamer è «linguistica»" L.Samonà, *Ib.*, p. 59.

<sup>150</sup> H.G.Gadamer, *L'Europa e l'oikoumene*, p.271

<sup>151</sup> Cfr.L.Samonà *Pluralismo e universalità ermeneutica*: "[...]nel circolo ermeneutico non c'è infatti alcuna deduzione di un termine da un altro, non c'è alcuna gerarchia tra i termini polari, si insiste addirittura sulla "cooriginarietà" di comprendere ed essere".

in questione finché io non li abbandono, il che può significare anche un modo per trasformarli. Perché tale appunto è il potere instancabile dell'esperienza: in ogni insegnamento che essa ci dona, ricrea instancabilmente una nuova precomprensione.<sup>152</sup>

Gadamer è perciò consapevole che, malgrado si cerchi familiarità, spesso si venga respinti dall'estraneità della stessa lingua, eppure per il filosofo tedesco occorre sforzarsi di fare circolare le proprie precomprensioni, mantenendo salda l'aderenza al testo, cercando di raggiungere quell'accordo che con tanta fatica, abbiamo visto, Socrate riesce ad ottenere, volta per volta, con Protarco. Come ha mostrato Platone nel *Filebo*, infatti, il colloquio tra due esseri umani è tale se questi hanno opinioni diverse e, proprio in virtù di quest'opposizione, sono capaci di pervenire gradualmente ad un'intesa, dal momento che la ragione non è né nell'una, né nell'altra parte, ma nell'*incontro* tra le due. L'accordo, perciò, non c'era all'inizio; è stato necessario aprirsi di continuo, lasciandosi guidare dal desiderio di fare luce sull'argomento, sottomettersi alla *Sache*, arrendendosi alla passione del domandare dialettico che non teme l'ostacolo dell'identità asfittica e non si rifugia in schematiche costatazioni della "differenza" da preservare a tutti i costi, ma cerca instancabilmente di risalire dalla parola vitale al pensare sempre vivo e viceversa, avendo cura di ampliare quanto più possibile la prospettiva intorno all'oggetto discusso.

La misura pensata da Gadamer a partire da Platone non coincide, perciò, con l'accordo<sup>153</sup>, che è "originario"<sup>154</sup>, e nemmeno con un'intesa stabile e

---

<sup>152</sup> H.G. Gadamer, *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia. Osservazioni metacritiche su Verità e metodo* (1967), *Verità e metodo 2*, op. cit., pag. 241.

<sup>153</sup> "Verständnis ist zunächst Einverständnis", H.G.Gadamer, *Verità e metodo*, p.218. "L'essere d'accordo è sempre presupposto laddove vi sia disturbo dell'accordo. è sempre a proposito degli ostacoli relativamente rari nella comprensione e nell'accordo che si pone il compito di un cosciente voler comprendere. In altre parole, l'esempio del "tacito accordo" è tanto poco un'obiezione contro la linguisticità del comprendere che piuttosto le assicura tutta la sua ampiezza e la sua universalità. Questa mi sembra essere una verità fondamentale che dobbiamo di nuovo onorare, dopo che per alcuni decenni abbiamo assolutizzato il concetto di metodo della scienza moderna." E ancora: "L'intendersi non implica certo essere d'accordo. Al contrario, dove c'è accordo non c'è bisogno di intesa. Si cerca l'intesa sempre su qualcosa di determinato, su cui non c'è un pieno accordo", H.G.Gadamer, *Ermeneutica sulle tracce*, in *Verità e metodo 2*, op.cit., p. 345.

Come scrive Danani, «quando l'accordo c'è non è neppure necessaria la ricerca dell'intesa, mentre se non c'è può soltanto eventualmente seguirla, come l'eventuale comune e concorde considerazione a proposito di ciò che viene

salda, proprio perché, come mostra la struttura stessa del dialogo del *Filebo*, che inizia già nel mezzo della conversazione e non ha una reale fine, la stessa relazione triplice tra misura, armonia e proporzione su cui si regge la visione greca viene rielaborata da Platone in modo tale che non sia possibile escludere in essa quell'incertezza, che resta il riflesso della tragicità determinante nella stessa esistenza<sup>155</sup>.

La peculiarità del sapere ermeneutico consiste, semmai, nel fatto che esso si configuri come dialogico, mai statico e sempre bisognoso della contraddizione, una “scepti contro ogni dogmatismo”, che non si risolve mai in mero relativismo, restando sempre pronto ad ascoltare l'altro e le sue possibili confutazioni.

Per certi versi, Il “*métrion* di Gadamer”, quindi, pur non riducendosi a criteri numerici ed oggettivi, ha un aspetto stabile<sup>156</sup>, perché esso coincide

---

compreso. In uno dei saggi degli ultimi anni Gadamer precisa appunto che “comprendere, in ogni caso, non è essere d'accordo con ciò, o con colui, che si comprende. Una tale uguaglianza sarebbe utopica. Comprendere significa poter ponderare e prendere in considerazione ciò che l'altro pensa!”[H.G.Gadamer, *Vom Wort zum Begriff*, in *Gadamer-Lesebuch*, hrsg.von J.Gronidin, Mohr, Tübingen 1997, pp.107-108]», C.Danani, *L'amicizia degli antichi*, op.cit., pag.18.

<sup>154</sup>“È noto che l'accordo con cui si istituisce un certo linguaggio artificiale non appartiene a questo ma a un altro linguaggio. In una reale comunità linguistica non si stabilisce mai di fatto un accordo, ma *ci si trova già sempre d'accordo; l'accordo è qualcosa di già avvenuto*, come ha mostrato Aristotele”. *Ibidem*, pag. 909, corsivo mio. Gadamer aveva infatti già detto: “quando Aristotele dice che i suoni o i segni della scrittura significano quando diventano *symbolon*, vuol dire che essi non sono tali per natura, ma in base a un accordo (*kata synthēkēn*). Ma non si tratta qui di una teoria strumentalistica dei segni. Giacché l'accordo in base a cui i suoni o i segni della scrittura significano qualcosa non è l'esplicita assunzione concordata di un mezzo per intendersi – il che presupporrebbe già il linguaggio – ma è il trovarsi uniti su cui si fonda la stessa comunità umana, visione comune di ciò che è giusto e ingiusto che sta alla base di ogni società” e in nota suggerisce di vedere le espressioni terminologiche del *περί ἐπιπνύιας* alla luce della *Politica* (A2). H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, p. 879(corsivo mio).

<sup>155</sup> Cfr. C.Ciancio- Fabrizio Desideri-Carlo Gentili-Raffaele Milani-Giampiero Moretti-Federico Vercellone (a cura di), *Ermeneutica e pensiero tragico. Studi in onore di Sergio Givone*, Il melangolo, in particolare il saggio di Nicoletta Salomon, *Intelligenza tragica*, pp.123-141. “L'intelligenza tragica è sobria. Non acuta, ma fonda. È incolore. Vede il reale dentro come fuori di sé, è spettatrice della vita che vive. Accoglie conflitti, bivalenze, multivalenze, ma non senza critica e crisi: non è intelligenza fredda, distaccata. La crisi è il passaggio obbligato dell'intelligenza tragica, che però non la svuota. Non nullifica, né permane crisi, perché la crisi non vale più della stasi. La misura dell'intelligenza tragica distingue nel momento, senza piano e progetto: è intelligenza concreta, *phronesis*. Nella tragedia anche il progetto più pio va incontro a rovesci. Edipo attraverso le passioni e giunge al patire, però non un patire inattivo. Il vedere che non scegliendo non esclude niente, non ha più tinte cupe [...] L'intelligenza tragica è il vedere della pietà impotente”, Nicoletta Salomon, *Intelligenza tragica*, cit.,pp.124-125.

<sup>156</sup> Come dice Samonà, l'ermeneutica trattiene “durevolmente nel pensiero la «povertà» in cui la tendenza dell'animo al «positivo»è situata”, così da intendere i pregiudizi “come anticipazioni provenienti dalle cose stesse, che danno la misura alla comprensione vincolandola alla capacità di accogliere nella memoria la distanza dalle cose. I pregiudizi riassumono alla fine il loro significato essenziale in quella che Gadamer chiama “la precognizione della perfezione” (*Vorgriff der Vollkommenheit*)” [ *Verità e metodo*, p.343]: un orientamento verso la pienezza, l'intero, l'universale, i quali determinano le attese di senso di ogni atto di comprensione mentre modificano il concetto stesso di «perfezione»attraverso un mutamento di senso della nozione di universalità. La *moné*, la stabilità, non ha più soltanto il senso di ciò che permane identico nonostante il mutamento e contro di esso. L'universale ermeneutico ha invece la sua stabilità nella mediazione con l'altro, cioè nella storicità del vero, quale si manifesta nella motilità storica della vita e della comprensione, cioè nella sua costante mediazione tra passato e presente e nella comunità di senso che costituisce la tradizione, la quale ha sempre un carattere temporale, cioè implica un essere-con-altro, un provenire dall'altro, dalla pluralità. In questo ritorno della familiarità attraverso la custodia dell'estraneità e della distanza trova la sua legittimazione l'amicizia gadameriana per i greci e per la tradizione filosofica in generale.”Cfr. L.Samonà, *Pluralismo e universalità ermeneutica*, in

con la tensione verso quella “verità della parola” che reca con sé ogni traccia interpretata, e che va preservata entro l’orizzonte storico-linguistico<sup>157</sup> nel quale si attua l’esperienza :

Chi trova una traccia, sa certo anche che qualcosa è stato là, e ha lasciato qualcosa dietro di sé. Ma non lo si può facilmente stabilire. Si comincia a cercare di là, e a chiedersi a che cosa porti la traccia. Solo per chi è in cammino e cerca la giusta via, per lui la traccia si trova in un contesto del cercare e del sentire, che ha inizio con il recepire la traccia come tale. Con ciò si acquisisce una prima direzione, e qualcosa ci si apre. Ancora è del tutto aperto dove debba condurre la traccia. Ci si lascia condurre. Ci si sforza di non perdere la traccia e di mantenere la giusta direzione. Se si perde la traccia, si perde anche la via. Allora ci si è persi, e non si sa più dove andare. Così si deve di nuovo cercare la traccia, e ritrovarla. Alla fine si forma, nella traccia che subentra al posto del segno, un campo di azione di tipo del tutto particolare. La traccia si trasforma, per così dire. Quando la si percorre spesso, diventa una via. Certo, dove deve condurre questa via, è del tutto incerto. Chi cerca la via e alla fine tenta una via, può imboccarne una falsa. Non si arriva dove si voleva arrivare. A meno che non si sia “capitati” nella giusta via.<sup>158</sup>

Il dialogo diventa allora il solo luogo in cui i concetti della tradizione possono recuperare la loro forza vitale e fare ritrovare la via agli Europei

---

*Giornale di Metafisica*- Nuova Serie- XXXIII (2011), pp.45-66, pp.64-65. Per Samonà, infatti, Gadamer “restituisce un valore costruttivo a quella “preminenza del positivo nella memoria”, a quella “tendenza della vita a dimenticare il negativo”, che invece Bacone aveva annoverato tra le *idola tribus*, e aveva sottoposto a un esame “distruttivo” peraltro apprezzato dal filosofo tedesco quale “metodica auto purificazione della mente (*Geist*)” in grado di bloccare la tendenza umana alla “generalizzazione affrettata dell’esperienza comune” (V.M, 404). E in effetti, quel che Gadamer imputa a Bacone non è tanto una tale *pars destruens*, che individua mirabilmente un’inclinazione costitutiva del pensiero, quanto la successiva *pars costruens*, e cioè l’ambizione a un’assoluta liberazione da tale *idolum*: un’ambizione che fa ricadere Bacone nell’annidamento più inesorabile dello stesso pregiudizio che pretendeva di espungere dalla conoscenza umana.”

<sup>157</sup> “Orizzonte è quel cerchio che abbraccia e comprende tutto ciò che è visibile da un certo punto. Applicando il concetto al pensiero, noi siamo usi parlare di limitatezza di orizzonte, possibile allargamento di orizzonte, apertura di nuovi orizzonti, ecc. il linguaggio filosofico, a partire da Nietzsche e Husserl, ha adoperato in particolare questo termine per indicare il fatto che il pensiero è legato alla sua determinatezza finita e per sottolineare la gradualità di ogni allargamento della prospettiva. Chi non ha un orizzonte è un uomo che non vede abbastanza lontano e perciò sopravvaluta ciò che gli sta più vicino. Avere un orizzonte significa, invece, non essere limitato a ciò che è più vicino, ma saper vedere al di là di questo. Chi ha un orizzonte sa valutare correttamente all’interno di esso il significato di ogni cosa secondo la prossimità o la lontananza, secondo le dimensioni grandi o piccole. Conformemente a ciò, elaborare la situazione ermeneutica significa acquisire il giusto orizzonte problematico per i problemi che si pongono nel nostro rapporto con i dati storici tramandati” Cfr. Martini *Orizzonte e linguaggio*, Mursia 2006. Per la Martini il riferimento alla capacità di valutazione e di “misurazione” tradisce l’ispirazione husserliana di questo passo e richiama da vicino le analisi sulla correlazione essenziale tra oggetto di esperienza e atto soggettivo che costituiscono il terreno privilegiato della ricerca fenomenologica”, Martini, *Orizzonte e linguaggio*, cit. p.36.

<sup>158</sup> *Verità e metodo* 2 p.358

che indichi come le origini siano profondamente radicate nella ricerca di quel *métrion*, che il misurare moderno sembra avere escluso.

La *misura* che, perciò, sostiene il *Verstehen* ermeneutico è qualcosa che rinvia sempre al di là di se stessa, costringendo gli esseri umani ad ammettere la loro finitezza, entro la quale è possibile, però, esperire un'infinità che non sfugge, non condiziona in maniera irreparabile e non minaccia, ma si può, al contrario, persino custodire, quando “viene all'essere nella parola”.

Ciò spiega perché il vero linguaggio sia per Gadamer il dialogo: soltanto in esso, grazie all'urto costituito dall'alterità, l'essere può ancora venire *misurato*, cioè pensato, soppesato, inteso, volta per volta, diversamente e mai in modo esaustivo, senza che spetti a nessun interlocutore in particolare porre la *misura* definitiva dell'oggetto discusso.

Il *métrion* di Gadamer resta, perciò, indisponibile ad ogni misurazione definitiva, costringendola, semmai, a ridefinirsi di continuo nel linguaggio e nella prassi. Ciò accade, però, proprio perché tale misura non viene posta da chi è già “misurato”, ma è il *métrion* stesso, semmai, a richiedere la sua partecipazione, in modo che diventa essenziale raffinare la capacità di *misurare* insieme ad una comunità che, *applicando* la *philia* greca, nelle intenzioni gadameriane può ancora procedere in cerca del “giusto”. Non esiste misura della misura, insomma, ed è proprio questo che impedisce qualunque delimitazione forte, dogmatica, del sapere ermeneutico, che si spinge sempre, però, alla ricerca di una giusta misura.

### **3) Gadamer ed il pensare in utopie: lineamenti di un rinascimento umanista.**

In un saggio del 1993, *L'Europa e l'oikouménè*, tra i compiti imprescindibili che l'umanità dovrebbe cercare di portare avanti se non vuole assistere impotente al suo tracollo, Gadamer elenca anche quello del recupero dei due sensi della "misura", o, meglio, del "misurare" e del "senso per la misura", di cui parlò Platone in *Politico* 283 e. Conviene riprendere qui alcuni passaggi del testo platonico.

Alla ricerca di un modello soddisfacente per spiegare l'arte politica, lo Straniero è giunto a considerare con Socrate il giovane l'arte del tessere, che ha poi costretto a prendere in esame "l'arte del misurare", suddivisa "da un lato secondo le reciproche relazioni cui prendono parte grandezza e piccolezza, dall'altro secondo la necessaria esistenza di ciò che viene generato" (*Politico*, 283 d). Lo Straniero mostra come però sia necessario che il grande e il piccolo siano "da una parte in relazione reciproca e dall'altra in relazione con la giusta misura (*to métrion*).", come dimostra la ricerca di esattezza propria delle arti ("Tutte le arti infatti fanno attenzione a non eccedere o a venir meno alla giusta misura, non come se ciò non fosse penoso al loro operato, ma come se lo fosse veramente, e salvaguardando in questo modo la giusta misura realizzano tutte le cose buone e belle", dirà poco più avanti lo Straniero.).

Dunque, come nel *Sofista* costringemmo ad essere ciò che non è, dal momento che il discorso ci sfuggì in questo modo, [*Sophista* 241 d-e, *n.d.r.*] così anche adesso non dobbiamo forse costringere il più e il meno a diventare commensurabili non soltanto tra loro ma anche in relazione al generarsi della giusta misura? Infatti non è possibile che né il politico né nessun altro che sia esperto in qualche attività diventi incontestabilmente esperto, se prima non ci siamo accordati su questo punto.

Ed è adesso che il passo, cui fa riferimento Gadamer, finalmente annuncia una riformulata divisione dell'arte del misurare (*metretiké*): "all'interno di una sua parte consideriamo tutte le arti che calcolano numero, lunghezza, altezza, larghezza e velocità in relazione all'opposto, all'interno della seconda quante sono in rapporto con ciò che è giusta



misura, con il conveniente- prépon, con l'opportuno-kairòn -, con il dovuto-déon - e con tutto quanto si pone nel mezzo distinto dagli estremi”<sup>159</sup>.

Gadamer commenta:

[...] non c'è soltanto il fatto che con una misura si affrontino le cose e s'impari a dominarle con l'aiuto di questi valori misurati (*Meßwerte*). C'è ancora un'altra misura, un certo Qualcosa (*ein gewisses Etwas*), per esempio ciò che si esprime nel sentirsi bene, o perché si chiami qualcosa bello (in francese lo si chiama *je ne sais quoi*). Così Platone giunge alla distinzione di due specie di misura (*Unterscheidung von zweierlei Maß*). Oggi si legge il tutto con nostalgia. Allora, all'inizio del cammino della sorte dell'Occidente si è pensato dunque a entrambe le specie di misura. Entrambe le cose sono state descritte da Platone nel loro uguale peso, il misurare (*das Messen*) e il senso della misura (*der Sinn für Maß*). Entrambe le cose rientrano in modo inseparabile nella prassi della vita.<sup>160</sup>

E sottolineerà, poi, come questo concetto abbia subito una “distorsione” nella sua ricezione tale, per cui oggi “a valere come sapere effettivo sia soltanto il misurare, che apporta una misura a una cosa e trasmette così sapere, cosicché la scienza moderna è divenuta sapere di dominio (*Herrschaftswissen*) e -così come lo ha chiamato Heidegger- pensiero calcolante (*kalkulatorisches Denken*)”.<sup>161</sup>

La questione decisiva per le sorti stesse dell'umanità, secondo il filosofo tedesco, è allora non soltanto cercare di recuperare la misura qualitativa contro l'unilateralità del “misurare della scienza”<sup>162</sup>, ma soprattutto

---

<sup>159</sup> Platone, *Politico*, 283 d- 284.

<sup>160</sup> H.G.Gadamer, *L'Europa e l'oikouménè*, in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op. cit., pp- 549-551.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p.551.

<sup>162</sup> Come aveva già detto nel 1972: “La scienza ha saputo sottomettere il mondo al proprio calcolo, a renderlo quantitativamente disponibile attraverso il metodo di una significazione inequivocabile, ed assoggettarlo con altri scopi. Conseguenza di questa peculiarità della scienza moderna di poter costruire oggetti fisici- come nella matematica- è che ciò che è così calcolabile viene messo a sua volta a disposizione dell'intervento dell'uomo, e permette il mutamento del mondo secondo gli scopi umani. Noi chiamiamo tutto ciò «tecnica». La costruzione di un mondo così mutato cresce sempre più attorno a noi, ed aumenta la tensione tra la natura assoggettata ed il suo uso artificiale a scopi umani. Poiché ciò che è veramente umano consiste in fatti ed esperienze della nostra vita che non si possono calcolare scientificamente e non possono essere completamente dominati, ma che noi tuttavia, nel nostro vivere comune in società, famiglia, ordine civile, mondo della esperienza religiosa, e simili, facciamo sempre nostri. La tensione tra un mondo che diviene sempre più estraneo nella misura in cui riusciamo a dominarlo, e quella della consueta familiarità che ci circonda, nel linguaggio in cui esprimiamo la nostra esperienza, una tensione che quasi ci dilania, viene continuamente mediata, nella lingua greca, dalla *prossimità di concetto e parola*”.

riuscire a mantenere una tensione verso un “senso per la misura”<sup>163</sup>, che le ricomprenda entrambe, nel segno di una responsabilità comune, che impedisca alla “figura dell’esperto”<sup>164</sup> di prender la parola su ciò che andrebbe pensato da ciascuno.

Sarebbe certamente un fraintendimento se si credesse che in un mondo alterato un pensiero del passato possa venire rinnovato in quanto tale. Si tratta piuttosto di utilizzarlo come correttivo e di riconoscere l’*impasse* del moderno pensiero della soggettività e del volontarismo moderno. Sono fuorviamenti (*Beirrungen*)- non dell’uomo, non della scienza e non attraverso la scienza- ma tali che si sono stabiliti attraverso la superstizione scientifica nella civilizzazione moderna.<sup>165</sup>

Ritorna, così, quel verbo *beirren* (“confondere, fuorviare”) in opposizione al quale si è visto fosse maturato l’atteggiamento socratico. Se Socrate è, infatti, l’imperturbabile (*Unbeirrbarkeit*), perché non si lascia sedurre dalla presunzione del sapere della sofistica, restando fedele alla voce del suo *dàimon* che gli indica una *misura interna*, allo stesso modo, per cercare di arginare il pericolo confondente della *techne* è importante oggi riscoprire un altro senso di misura, che contrasti la dogmatica verità di quella tecno-scientifica.

Ora, Gadamer stesso ammette che faccia sorridere quell’ideale del “bene comune” (*Gemeinwesen*) e del “senso civico” (*Gemeinsinn*), “per cui la *polis* greca doveva essere abbastanza piccola da permettere alla voce di un araldo di raggiungere simultaneamente tutti i cittadini”<sup>166</sup>. Tuttavia, non desisterà mai, soprattutto negli anni ‘80 e ‘90, di richiamarsi ai Greci per esortare alla ricerca di un *metrion*, cui le dimensioni dello Stato moderno e dell’odierna società di massa allontanano “in misura disperante”.

---

*Il significato della filosofia greca per il presente*, in *La responsabilità del pensare* (1972), pp.108-124, p.113, corsivo mio.

<sup>163</sup> H.G.Gadamer, *Ibidem*, op.cit., pag. 551

<sup>164</sup> H.G.Gadamer, *La figura dell’esperto ed i suoi limiti*. In H.G.Gadamer, pp.111-127

<sup>165</sup> H.G.Gadamer, *Ermeneutica, uno sguardo retrospettivo*, op. cit., p. 463.

<sup>166</sup> G.Gadamer, *La figura dell’esperto ed i suoi limiti*. In H.G.Gadamer, p.106

Il nostro compito, e la nostra specifica vocazione umana, sarà pur sempre quello di rafforzare il nostro tessuto comunitario: ricordando oggi, a noi stessi e agli “altri”- a chi pensa e sceglie diversamente da noi- il dovere inaggirabile di provvedere a un futuro comune.<sup>167</sup>

Non cedendo all’idea di una “mutazione antropologica”, Gadamer pensa, infatti, che tanto nel mondo greco, quanto in quello contemporaneo, la natura umana sia rimasta inalterata. E perciò rimanga vero che:

Dove c’è l’uomo c’è distanza, ossia tempo e senso del tempo, apertura verso il futuro, e magari proprio nella consapevolezza della propria fine. Dominio e potere, onore e disonore, godimento e possesso e successo: l’ebbrezza della possibilità coinvolge tutti gli aspetti e gli ambiti della vita umana, dalla famiglia alla società allo Stato. Ma tutti questi ambienti vivono a loro volta sullo scambio linguistico, sull’equilibrio degli interessi e sulla costruzione di accordi (*Gemeinsamkeiten*) radicati nel linguaggio. Così il linguaggio- e l’accordo da esso istituito secondo la sua natura propria- sospinge la società umana oltre la legge dell’istante e della pura autoconservazione individuale<sup>168</sup>.

Se il principale proposito di Platone era “partire dalla comunanza (*von der Gemeinsamkeit*)”, per invocare delle “grandi visioni nelle quali l’ordinamento dell’universo (*die Ordnung des Alls*), l’ordinamento della società (*die Ordnung der Gesellschaft*) e l’ordinamento dell’anima (*die Ordnung der Seele*) si congiungono in un grandioso ordinamento unitario”<sup>169</sup>, Gadamer sa benissimo che la situazione attuale ricca di tensione, frammentaria e minacciata si sia estesa nei suoi confini, eppure il bisogno di orientarsi verso una dimensione *unitaria*, che realizzi un’intesa tra tutte le parti, rimane lo stesso.

Ricordando come anche nel mondo antico non fosse stato facile riuscire ad “arginare(*einzudämmen*) l’abuso di potere(*Mißbrauch*), che chi era

---

<sup>167</sup> H.G.Gadamer, *L’eredità dell’Europa*, op. cit., , pp. 108-109.

<sup>168</sup> H.G.Gadamer, *I fondamenti antropologici della libertà umana*, [1989], in H.G. Gadamer, *L’eredità dell’Europa* , op. cit., pag. 107

<sup>169</sup> *Maestri e allievi* (1986) in *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, cit., p.659.

decisivo politicamente veniva condotto a commettere”<sup>170</sup>, Gadamer esorta a rivolgersi da Aristotele per tornare a pensare l’uomo come un’essenza ragionevole che sa di scegliere, che “usa la sua capacità critica (*kritisches Vermögen*) nelle piccole come nelle grandi cose e produce così una costante trasfigurazione (*beständige Umgestaltung*) degli ordinamenti della sua vita. Non è soltanto l’*éthos*<sup>171</sup> ciò che lo determina – è anche il *lógos*, e ciò significa: il suo sapere e pensare”.<sup>172</sup>

Se il pensiero fenomenologico è, come osserva Gadamer, “un’educazione all’anti-dogmatismo (*Schulung im Anti-Dogmatismus*)<sup>173</sup>, anche Platone, Aristotele e Kant andrebbero letti nello stesso spirito, per quel che concerne l’etica.

Quando Aristotele descrive il bene nella vita umana, ciò ha così certamente la struttura generale dell’”in-vista-di“ che sorregge anche la sua *Fisica* (in attuazione del programma del *Fedone*)- così come in Platone il mito del *Timeo* racchiude la città ideale della *Repubblica*. Ma gli uomini fondano una costituzione e un ordinamento sociale non per divenire simili al Tutto (*um dem All ähnlich zu werden*). Eppure ciò non significa, per esempio, che si tratti di una fondazione convenzionalistica dell’etica, che mette fine a uno stato di natura. Piuttosto è il *lógos*, nella sua distanza dall’”oggetto” (*Abstand zum “Gegenstand”*), a rendere possibile per primo in generale delle convenzioni e a racchiudere in sé il senso per l’utile, per il razionale finalistico (*Zweckrationale*), come per il diritto.

---

<sup>170</sup> H.G.Gadamer, *Cittadini di due mondi* [1985], in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op.cit., pp. 442-465. “Su ciò è in grado d’istruirci l’utopia dello stato di Platone, ma allo stesso modo l’esperienza della nostra democrazia di massa moderna, che ha pur sempre conosciuto e pratica il principio della separazione dei poteri come la forma più efficace di controllo del potere. La «natura» dell’uomo non si altera. L’abuso di potere è il problema originario (*Urproblem*) del vivere-insieme umano in generale e l’impedimento completo (*völlige Verbindung*) di questo abuso è possibile soltanto nell’utopia”, pag. 461.

<sup>171</sup> L’*éthos* si è già visto svolgere un ruolo fondamentale negli studi gadameriani sui Greci, che diventa importante “riabilitare” attraverso l’ermeneutica. Se, infatti, per la tradizione della retorica, dice Gadamer, “il trovarsi nella tradizione era ovvio. Ciò costituiva il senso della topica, dell’uso di *loci comune*. Noi, per contro, dobbiamo legittimare ciò attraverso l’analisi ermeneutica.”. Cfr. il saggio di Luigi Ruggiu, *Intersoggettività e universale della comunicazione*, in *L’universale ermeneutico*, op. cit., pp. 13-28, in cui sono messi in evidenza i legami della visione gadameriana, con la concezione hegeliana della costruzione dell’universale con l’intersoggettività, meglio ancora, con la comunità.

<sup>172</sup> H.G.Gadamer, *L’idea di filosofia pratica*, (1983), in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op.cit., pp.466-483, pag. 477.

<sup>173</sup> H.G. Gadamer, *Ragione e filosofia pratica*, in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, op.cit., pp. 509-523. pag. 509.

Quanto anche Aristotele si riallacci, con Platone, alla questione socratica del bene può mostrarsi in bel modo se si esamina l'argomentazione che Aristotele propone nel famoso passo della *Politica* (I, 2) che determina l'uomo come essere vivente contrassegnato dal linguaggio (*das Sprache auszeichnet*). Qui si fa incontro, cioè, un passaggio stranamente veloce (*seltsam schneller Übergang*). È evidente il fatto che "avere linguaggio" (*Sprache-Haben*) includa la distanza e, con ciò, anche il senso per il tempo (*Sinn für Zeit*) e così il senso per l'utile (*Sinn für das Nützliche*), per ciò che contribuisce a qualcosa, senza essere esso stesso piacevole in quanto tale. Ma Aristotele prosegue così: "...e per il giusto (*Gerechte*) e l'ingiusto (*Ungerechte*).” Compiere effettivamente questo passaggio dall'utile al diritto e renderlo visibile in quanto ineludibile (*unausweichlich*), ecco ciò che l'etica aristotelica ha tentato di mostrare. Non si può dunque addossare tutto alla *phronesis* nel senso di razionalità orientata a uno scopo (*Zweckrationalität*). La dottrina della *phronesis* si trova nell'Etica, e l'etica è dottrina dell'*éthos*, e l'*éthos* è una *Hèxis*, e la *Hèxis* è un contegno (*Haltung*) che tiene testa ai *pathè* (*gegenüber den Pathè standhält*). È questa la base antropologica dell'etica aristotelica. Ai miei occhi essa non è nient'altro che una demitizzazione (*Entmythologisierung*) ed elaborazione concettuale dell'utopia platonica dello stato<sup>174</sup>.

Nello stato platonico, infatti, tutti seguono il *lógos* senza commettere mai errori, ma, appunto, esso è per Gadamer *utopico*, volto a mostrare, principalmente, l'indispensabilità dell'*éthos*, come base a partire da cui soltanto si sviluppa "il senso per la razionalità" (*Sinn für Rationalität*)<sup>175</sup>. Per Aristotele l'*éthos* è un "patto vincolante", (*verbindlichen Übereinkunft*)<sup>176</sup>, in cui non si tratta di osservare in modo rigido delle regole:

Anche la regola dell'aurea medietà e la sua fondazione è una pura descrizione di ciò che fa l'uomo che deve scegliere il bene. Ed è appunto ciò che è in gioco in questo- il fatto che il bene non possa determinare il nostro agire in una datità preliminare razionale, ma esperisca la sua concrezione solo in quest'unità indissolubile di *éthos* e *diánoia*.

---

<sup>174</sup> *Ibidem*, pp. 515-517.

<sup>175</sup> *Ibidem*, p.517.

<sup>176</sup> *Ibidem*.

Ma in ciò è incluso il fatto che il pluralismo di forme e figure dell'*éthos* rientri in effetti nell'essenza della costituzione umana fondamentale. Ciò non è soltanto una conseguenza del relativismo, storicismo, frammentarismo moderno- o quale sia il modo nel quale possiamo caratterizzare i tratti fondamentali innegabili della nostra situazione nel mondo. Il tema della molteplicità di concrezioni del bene e anche delle comunanze (*Gemeinsamkeiten*) che, come costumi, risultano da questo compito di scegliere il bene (*das Gute zu wählen*), viene pensato dai Greci già nella fondazione teoretica di ciò che può essere solamente filosofia pratica.<sup>177</sup>

Intesi nel giusto modo, dunque, Aristotele e lo stesso Platone sono molto meno osservabili alla luce della critica al loro intellettualismo, secondo un atteggiamento in cui, per Gadamer, è implicito un certo dogmatismo. Interessato da sempre alla consapevolezza aristotelica riguardo quelle particolari condizioni (*Sonderbedingungen*) che entrano in gioco nella riflessione teoretica sulla condizione (*Bedingungen*) della ragione pratica<sup>178</sup>, Gadamer osserva che certamente la filosofia pratica non è essa stessa *phrónesis*, ma una filosofia della prassi può costituirsi solo a partire dalla *Vernünftigkeit* che è inclusa già (*schon eingeschlossen*) nella prassi stessa. E questa si “costruisce” nel dialogo.

Quando in un'intervista del 1991 verrà chiesto a Gadamer quale sia il senso del “concetto di dialogo”, egli ribadirà come “la vera intesa può avere luogo soltanto nella singolarità della situazione del dialogo, quando cioè si ascolta e si parla, come può avvenire solo in quel momento, in maniera illuminante (e pertanto vincolante)”<sup>179</sup>:

Così Platone ha descritto l'essenza della filosofia, ed io ammetto di essere rimasto, in un certo senso, platonico: egli affermava infatti che vi sono molti mezzi dei quali ci serviamo parlando fra di noi. Vi sono le parole con i loro significati, vi sono le proposizioni con la loro costruzione significativa, vi sono gli esempi intuitivi con i quali ci intendiamo reciprocamente. Ma alla fine il presupposto fondamentale è ancora che tutti questi mezzi divengono realmente portanti solo nello scambio

---

<sup>177</sup> H.G.Gadamer, *Ragione e filosofia pratica* (1991), cit., p. 517.

<sup>178</sup> Cfr., *Ibidem*, p. 519.

<sup>179</sup> *Ibidem*.

immediato del dialogo, del quale Platone afferma che è così immediato che normalmente si esclama: “Ho capito”: ciò che realmente diciamo quando comunichiamo all’altro di averlo già inteso. Io non dimostro più all’altro, ma gli offro l’opportunità di capire mediante ciò che dico. Il dire è sempre solo un’offerta all’altro, perché egli capisca. Ma poiché l’altro è sempre anche *l’altro dell’altro*, poiché noi siamo sempre l’io e il tu che si comprendono a vicenda, partecipiamo realmente all’autocostruirsi di una dimensione comune: questa è l’ermeneutica, far valere cioè l’arte, e se si vuole anche la virtù, di *volersi capire reciprocamente*. Si può estendere quest’arte in vari modi, ed io credo che lo si debba fare.<sup>180</sup>

Nel dialogo, dunque, si crea ogni volta una *comunanza*, ci si avvicina l’uno all’altro, si allontanano il rischio di isolamento ed il pericolo dell’autoalienazione ed anche se la parola non è mai quella “giusta”, tutto può venire riformulato sempre diversamente e tornare ad essere chiarito, quando chi parla è guidato dalla passione del domandare *aphtonos*, non “sofistico”, e, perciò, profondamente “ermeneutico”, capace, cioè, di ammettere il fallimento della propria visione delle cose e, quindi, sempre pronto a rimettersi in quella lunga, faticosa strada dalla parola al concetto, e dal concetto alla parola, che termina sempre con una nuova domanda. L’ermeneutica, così come la retorica e come la dialettica, sono “beni” privi di misurazione scientifica, ma *indispensabili*, come sottolinea più volte Gadamer, nella formazione reciproca di una società, ossia nella creazione dell’*ethos*. Per Gadamer la scienza non soltanto non è capace di limitare sé stessa<sup>181</sup>, ma non ha alcun potere di creare questi ambiti

---

<sup>180</sup> *Il metodo dell’ermeneutica*, 27/11/1991. Ciò che la sua ermeneutica intende risvegliare è “l’intimità che stabiliamo con le creazioni spirituali” per cui Schelling ha parlato, come ricorda Gadamer, di “pure immemorabilità”, ossia “*forme di una nuova comunanza, come potrebbe essere la patria*”. *Ibidem*, corsivo mio.

<sup>181</sup> “Tutti i problemi della responsabilità sociale e umana della scienza, che da Hiroshima in poi ci portiamo sulla coscienza, sono dovuti al fatto che è una conseguenza della moderna scienza il non essere in grado di dominare i fini per i quali viene impiegata la conoscenza così come essa domina invece i suoi propri contenuti. È l’astrazione metodica della scienza moderna, che noi chiamiamo tecnica, che le ha procurato i suoi successi, in quanto rende possibile una applicazione pratica del suo sapere. La tecnica, come applicazione della scienza, non può essere a sua volta dominata. Non per questo sono un fatalista o un profeta di sventura quando nego che la scienza possa limitare se stessa. Io sostengo piuttosto che *non è la scienza in quanto tale, ma alla fine solo la nostra capacità umana e politica che è in grado di poter garantire una applicazione razionale del nostro sapere, o che in ogni caso può farci evitare le più grandi catastrofi*. Con questo viene riconosciuto che l’isolamento del valore di verità dell’enunciato, è certamente legittimo- solo che noi per questo dobbiamo pagare un prezzo troppo alto, che la scienza moderna per la sua stessa essenza non può risparmiarci: che cioè all’universalità del poter fare, che ella ci costruisce, non corrisponde alcuna limitazione del proprio potere tramite la ragione teoretica e i mezzi stessi della scienza. Non v’è dubbio che qui vi siano delle pure proposizioni enunciative; questo significa però che in esse si annida un sapere

comuni, imponendo con violenza nelle vite i suoi “enunciati” e costringendo a diventare, nostro malgrado, suoi familiari. L’enorme “unilateralità” del principio monologico del sapere scientifico è ciò di cui, perciò, la cultura europea non ha tenuto sufficientemente conto, coltivando una *dismisura* che può essere compensata soltanto da un incremento delle scienze dello spirito, da una sorveglianza, cioè, affinché gli uomini non si assimilino alle cose e mantengano viva la ricerca umanistica, continuando a leggere poesie ed esplorando altre culture, lingue e mondi, senza cedere alla frustrazione della “vergogna prometeica” di cui parlava Anders<sup>182</sup>.

Nella prospettiva gadameriana, come è emerso seguendo già *l’Etica dialettica*, ciò che conta veramente è ciò che accomuna e consente di conciliare faticosamente le differenze, così da radicare la mutua comprensione dell’essere nell’orizzonte di un “noi”, che viene prima di qualsiasi vuota ed astratta identità<sup>183</sup>.

Avere a cuore ciò che è comune non implica affatto ignorare le differenze. Come si è visto dal lavoro effettuato su *L’Idea del Bene*, Gadamer non ha certamente preteso di livellare i due filosofi greci, restando cieco alla particolarità che ciascuno di essi ha rappresentato e che, dunque, non si lascia in alcun modo ridurre nella sua “eccentricità”, nemmeno dalla necessità avanzata dalla coscienza ermeneutica dell’interprete di fare i conti con essa per “spiegarla”, ammorbidendola inevitabilmente.

L’intenzione è quella di rivendicare la priorità di ciò che unisce su ciò che separa, il primato originario del legame rispetto alla estraneità

---

che può servire a tutti i possibili usi.”H.G.Gadamer, *Linguaggio e comprensione*, in *Verità e metodo 2*, cit., pag. 161. “Alla astrazione e alla concentrazione sul proprio fare, che nel XVII secolo aveva portato da ultimo a questo grande pensiero del metodo della scienza moderna, era infatti alla base una separazione dalle rappresentazioni religiose del mondo medievale, e una decisione dell’accontentarsi e dell’aiutarsi da soli. Questa è la motivazione per un voler sapere che è al tempo stesso poter fare, e che perciò deride ogni limitazione e ogni controllo. Al contrario il sapere delle grandi culture dell’Asia orientale era caratterizzato dal fatto che là l’applicazione tecnica del sapere era controllata da forze coercitive della ragione sociale, così che le possibilità del proprio sapere restassero irrealizzate. Quali forze, che a noi mancano, rendevano possibile ciò, è una questione dello studioso della religione, dello storico della cultura, e infine anche del filosofo, tuttora mancante, che si trovi come a casa propria nella lingua e nella cultura cinese.”*Ibidem*

<sup>182</sup> Cfr.Günther Anders, *L’uomo è antiquato. Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, 2007.

<sup>183</sup>



insondabile, la prossimità, piuttosto che la drammatica distanza. Quest'aspirazione gadameriana alla scoperta dei tratti unificanti credo possa risultare irritante per tutti quegli occidentali contemporanei, abituati ad una benevola indifferenza verso le questioni comuni, interessati unicamente al soddisfacimento dei propri interessi personali e che, sulla scia di Max Stirner, concepiscono il potere come una personale proprietà, non rivolto all'altro né, soprattutto, *limitato* dal potere dell'altro. Ma chi apre la porta di casa propria, anziché la finestra del suo computer, si accorgerà che i molti ci hanno preceduto, ci precedono e ci precederanno sempre, e che, dunque, "il singolo non è che un barlume"<sup>184</sup>, come dice Gadamer, nel fluire della storia universale, il cui unico, effettivo potere è quello della relazione con gli altri.

Comprendere diventa così, prima di tutto, un comprendere qual è la nostra posizione nel mondo, per poterne evincere la dipendenza necessaria da quella altrui:

[...] ognuno è anzitutto responsabile per sé stesso; egli non può scaricare le conseguenze delle proprie azioni su nessuno. Ma al tempo stesso siamo tutti responsabili l'uno nei confronti dell'altro- e l'attivare questa responsabilità vuol dire fare "politica". La politica riposa infatti sul fatto che nessuno vive come persona singola, per sé e secondo la sua propria coscienza, e che egli non può da solo e per sé solo creare delle condizioni per un comportamento responsabile. Questo lo può fare solo in quanto vive con gli altri in ordine comune. Nessuno di noi si costruisce la propria vita secondo dei piani liberamente scelti. Egli è stato educato, quando ancora non capiva. Nel primo anno di vita, come oggi sappiamo, vengono prese la maggior parte delle decisioni che formano il carattere, e che interagendo con l'ambiente possono ancora avere un'influenza sui fattori genetici dell'organismo umano. Di questo i Greci sapevano già qualcosa. il tutto del nostro venire formati attraverso l'*ethos*, attraverso l'abitudine e l'esercizio, l'intero venir formati attraverso la vita nella famiglia (nella strada, che in Atene non si deve dimenticare, poiché la famiglia non era mai una chiusa intimità), la totalità dei nostri ordinamenti politici, giuridici ed

---

<sup>184</sup> "La soggettività è solo uno specchio frammentario. La sua autoriflessione non è che un barlume nel compatto fluire della vita storica", H.G.Gadamer, *Verità e metodo*, pag. 573.

economici, produce le condizioni in cui io sono in grado di poter prendere la mia decisione, la *prohairesis*, come dice Aristotele. “<sup>185</sup>

Per questo per i Greci la politica non era “un’estensione dell’etica individuale a quella sociale, ma un fattore essenziale dell’etica.”

Come dirà in un saggio del 1980, “la ragione richiede il retto impiego del nostro sapere e del nostro saper fare; e questo impiego è nel contempo sempre subordinazione a *fini comuni*, che valgono per tutti noi. La comunione di questi fini comincia a comprendere sempre più l’intera umanità. Se è così, allora l’ermeneutica in quanto teoria dell’applicazione, cioè del connettere l’universale e il particolare, è effettivamente un compito filosofico centrale. Essa non deve soltanto mediare tra il sapere dell’universale teoretico e il sapere della prassi, ma anche misurare le finalità perseguite dalle nostre capacità con i fini comuni che reggono la nostra cultura e quella dell’umanità. L’ermeneutica governa perciò l’intera dimensione dell’autocomprensione umana, e non solo nella scienza.”<sup>186</sup>

---

<sup>185</sup> *Il significato della filosofia greca per il presente*, in *La responsabilità del pensare*, p. 122. Cfr. anche quanto dice ne *Il compito dell’intellettuale*, *Dialogo tra Gerardo Marotta e Hans-Georg Gadamer*, 13/1/1999: “Il peculiare destino del nostro mondo è l’interdipendenza. La dipendenza reciproca di tutte le cose è divenuta così enorme, che lo stesso avvicinarsi delle legislature non può incidere in profondità, come a quel tempo poteva incidere l’iniziativa del singolo. Questo vale anche nell’ambito intellettuale e scientifico. Esso è divenuto un sistema in cui effettivamente il semplice intervento di piccoli integrali condiziona la nostra coscienza. Noi non sappiamo, nessuno di noi, né Lei né io, sa cosa può realmente dare, a cosa può realmente contribuire il nostro lavoro per il futuro. Noi tutti però dobbiamo vivere nella consapevolezza che il nostro contributo è teso a favorire la solidarietà e a rasserenare il futuro dei nostri giovani, il futuro della nostra cultura. Si deve sempre considerare che a quei tempi il singolo aveva ancora una considerevole capacità di plasmazione e formazione. Non dobbiamo dimenticare che oggi la stabilità, la solidità delle istituzioni ci preserva in molti casi dal commettere errori. Montesquieu, che Lei ha giustamente citato, nel suddividere i poteri ha indicato un principio con cui è possibile salvaguardarsi dagli errori e dall’abuso del potere. E questo accade anche nelle nuove normative della cooperazione internazionale. La Comunità Europea offre uno scenario in cui costantemente si può vedere come le potenze nazionali ed i loro egoismi debbano di continuo accordarsi con le istanze, le responsabilità internazionali. Non avremo mai condizioni ideali ma, grazie alla ricerca di condizioni ideali, speriamo tuttavia di dare lentamente spazio - non solo in Europa, ma anche in Africa, nell’America del Sud, nel vasto mondo orientale dell’impero russo - a condizioni di vita accettabili, e chissà persino migliori di quelle attuali, sperando così di mettere in atto nuove forme di solidarietà”.

<sup>186</sup> H.G.Gadamer, *L’ideale della filosofia pratica*, in *La ragione nell’età della scienza*, pag. 60, corsivo mio. Cfr. *La varietà europea. - Eredità e futuro*, in *L’eredità dell’Europa*, p.20: “«Ermeneutica» è una parola che la maggioranza delle persone non conosce e non ha bisogno di conoscere, e tuttavia anche chi non la conosce è in qualche modo coinvolto dall’esperienza ermeneutica. Anche chi non fa uso della parola «ermeneutica» cerca di prendere qualcosa come qualcosa, e di rapportarsi a essa in modo conseguente. E inoltre questo «qualcosa» è per lo più un «qualcuno» che avanza delle pretese. Il compito ermeneutico ha comunque il suo aspetto essenziale nel fatto che l’altro vi appare anzitutto come l’altro”.

Negli anni Gadamer approfondirà sempre di più la questione dell'alterità, sostenendo che “vivere con l'altro, vivere come l'altro dell'altro, è un compito universale e valido nel piccolo come nel grande”<sup>187</sup>.

Ricalcando, in fondo, quanto era emerso nella sua interpretazione dell'amicizia aristotelica, Gadamer mostra come il limite costituito dalla divinità diventi la causa principale del riconoscimento della comune finitezza che spinge in direzione della relazione con l'alterità ed al rispetto della sua irriducibile differenza:

Esiste un magnifico saggio di Kierkegaard: *Sul pensiero consolante che di fronte a Dio abbiamo sempre torto*. Questa consolazione, che assume qui una valenza religiosa, è in realtà un dato che condiziona l'intera nostra esperienza. Noi dobbiamo imparare a rispettare l'altro e l'alterità. Di qui, anche, la necessità di imparare ad ammettere il proprio torto, e di imparare a perdere al gioco, come ci insegnano fin da piccoli. E chi non impara abbastanza presto ne farà le spese più tardi, affrontando i compiti della vita adulta.<sup>188</sup>

Al di là dei toni un po' “catechistici”, ciò che Gadamer intende enfatizzare è il *naturale* coinvolgimento di ciascuna parte nel *Lebenswelt*, quel mondo della vita dal quale non è possibile estraniarsi perché siamo sempre “implicati nella prassi, ossia in una rete di aspettative e di pregiudizi, di speranze e di paure” che rivela l'intima appartenenza di ogni cittadino del mondo ad esso, il che lo obbliga ad averne cura, perché ne va della sua esistenza stessa.

Quest'altro che è inseparabile da noi stessi, come già insegnavano le lingue classiche dicendo non “l'uno e l'altro”, ma “l'altro e l'altro”<sup>189</sup>, il filosofo tedesco invita a riconoscerlo nella sua alterità, così da decostruire la pretesa della soggettività cartesiana di porsi a fondamento della relazione.

---

<sup>187</sup> *L'eredità dell'Europa*, cit., p.21.

<sup>188</sup> H.G.Gadamer, *Ibidem*, p. 21.

<sup>189</sup> *L'eredità dell'Europa*, p.21.

Gadamer sa bene quanto non sia facile rinunciare alla propria “ragione” ed ammettere d’aver torto, e che, dunque, il compito che ogni uomo spetti continuamente all’uomo sia ”davvero gigantesco”:

si tratta di tenere sotto controllo i propri personali preconcetti, la sfera egocentrica degli impulsi e degli interessi privati in modo che l’altro non diventi o non resti invisibile<sup>190</sup>.

L’invito gadameriano non è quello al sacrificio insensato di sé stessi, ma al mantenersi in tensione costante tra universale e particolare, entro quell’orizzonte linguistico che consente ad ogni parte di interagire con l’altra senza sopraffarla e senza lasciarsene sopraffare, sforzandosi, per certi versi, di replicare nella stessa esistenza quel mistero dell’equilibrio cosmico che intreccia identità e differenza da sempre, dissolvendo la possibilità che si diano elementi irrelati, pensabili fuori dal riferimento costante ad un orizzonte comune.

Del resto, è la *Bildung* stessa ad essere un continuo fluire che cancella la pretesa di una rigida identità.<sup>191</sup> Emerge qui quel tema centrale sul quale

---

<sup>190</sup> *Ibidem*.

<sup>191</sup> Cfr. F. Remotti, *Contro l’identità*, Laterza Roma, 1996, p.3: Osservando il movimento di andare e venire delle onde, il “continuo ed inesausto fluire dell’acqua”, come “forme evanescenti, che si ricreano e si rimodellano senza fine, a tal punto che non si sa se sono più importanti le forme, per quanto instabili, o l’essere senza forma, se non sia più decisivo l’interrompersi, il venir meno della formazione oppure il costante riproporsi di forme nuove. Ciò che maggiormente colpisce è l’ininterrotto trasmutare. È vero, in natura, così come nella cultura, esistono forme stabili, o strutture, che pure ci attraggono: un paesaggio, un quadro, un edificio, immagini più o meno ferme, di cui l’occhio compone i vari elementi in una forma-oggetto individuale. Ma sia in natura, sia nella cultura, esistono anche i fenomeni che potremmo chiamare «di flusso»: fenomeni di mutamento incessante da cui le forme emergono e in cui sono destinate a scomparire. Si dà il caso che soprattutto le forme stabili siano utilizzate o inventate per dare l’idea di qualcosa, per fornire una rappresentazione adeguata. Il mutamento è quasi sempre collocato sullo sfondo, considerato come qualcosa di oscuro, indecifrabile, scarsamente rappresentabile”. L’identità è per Remotti “irrinunciabile” (vedi pag.17: “Nel momento in cui l’essere umano ha da uscire dalla precarietà e dall’incompletezza affronta il problema dell’identità: di una sua specifica identità culturale. L’identità si presenta perciò come irrinunciabile: non è una faccenda che si possa procrastinare”), ma bisogna sempre sorvegliarla perché non diventi “identità armata”, come nel caso dei gruppi Tutsi ed Hutu presi in riferimento da Remotti come esempio di etnie che, pur non avendo caratteri distinti, sono state separate dalla scrittura dei colonizzatori belgi “Come viene opportunamente ricordato da Ugo Fabietti, nel 1930 fu fatto un censimento dai colonizzatori belgi per rilasciare ad ogni individuo un documento di riconoscimento in cui fosse indicato (“scritto”) inequivocabilmente se egli era Hutu, Tutsi o Twa. Criteri di tipo razziale (Hutu più piccoli, Tutsi molto alti) si rivelarono però tanto poco utilizzabili, che si dovette far ricorso al numero di bovini posseduti: «gli individui maschi con dieci o più buoi erano “Tutsi” mentre quelli che ne avevano meno di dieci erano “Hutu”. Per sempre», cfr. Fabietti, *L’identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995]: “L’identità è in effetti un’essenza irrinunciabile; ma di «sola» identità si muore.”, p. 57, corsivo mio. Per questo Remotti enfatizza la tensione decisiva tra identità ed alterità, sostenendo che “il gesto di separazione, allontanamento, rifiuto e persino di negazione dell’alterità non giunge mai ad un suo totale compimento o realizzazione. L’identità respinge; ma l’alterità riaffiora.”, *Ibidem*, p. 61. Solitamente si offrono, infatti, due possibilità: a) Dal punto di vista dell’identità si fa di tutto per «negare» l’alterità. Ciò può assumere significati puramente intellettuali, come il non vedere, il non voler ri-conoscere «gli altri» o «altre» possibilità; ma può anche

ci interroghiamo ormai da centinaia di pagine e cioè il rapporto tra uno e molti. Può l'uno essere uniforme ed essere calato nella realtà o non è piuttosto da ammettere che ci sia una coesistenza originaria tale per cui quello che tutti gli uomini hanno in comune è in realtà un fondamento nascosto che, pure, diventa manifesto quando si parlano l'un l'altro, e, cioè, il linguaggio? Mi sembra che l'"ontologia dell'essere-con" di Nancy<sup>192</sup>, per il quale "La pluralità dell'essente è a fondamento dell'essere"<sup>193</sup> e l'origine è "irrimediabilmente plurale", né può essere toccata<sup>194</sup>, richiami molto l'idea di comunità gadameriana, sebbene in Gadamer l'accento ricada più sul *medium* linguistico. Soltanto il linguaggio consente, infatti, di opporsi al monologo della scienza. In questo senso, un nuovo "rinascimento umanista" appare al filosofo tedesco come la sola alternativa concessa per cercare quell'apertura che consegue al riconoscimento della propria limitatezza, e che diventa

---

rivestire significati tremendamente concreti, come i casi di genocidio o di etnocidio stanno a dimostrare; b) Sempre dal punto di vista dell'identità si può riconoscere e ammettere l'alterità, ma nello stesso tempo provvedere a marginalizzarla, a superficializzarla, a far sì che venga considerata come una dimensione superflua (l'alterità c'è, ma potrebbe anche non esistere; gli «altri» ci sono, ma sono ininfluenti ai «nostri» fini, per il nostro destino). Sia la versione *a* sia la versione *b* consistono in una negazione del ruolo essenziale dell'alterità: *a* in modo più crudo, negando la sua esistenza; *b* in maniera più morbida, ammettendone l'esistenza, ma riducendone fortemente il significato. I casi successivi consistono invece in aperture progressivamente più consistenti nei confronti dell'alterità; c) Accanto all'identità ("oltre"l'identità), si ammette non solo l'esistenza dell'alterità, ma anche la sua inevitabilità. La versione *c* si caratterizza dunque per il fatto di riconoscere che l'alterità non si può totalmente sopprimere (essa risorge, magari sotto altra forma). Provvede però, come *b*, a emarginarla, a lasciarla «fuori».L'alterità finisce così con l'accompagnare costantemente l'identità (qualunque forma l'una e l'altra assumano), quasi fosse un'ombra di cui non ci si può liberare; rimane tuttavia, per quanto insopprimibile, come un elemento esterno; d) Infine, ci si può spingere a riconoscere non solo l'esistenza dell'alterità (*b*), non solo la sua inevitabilità (*c*), ma anche il suo essere «interno»all'identità, alla sua genesi, alla sua formazione. L'alterità è presente non solo ai margini, al di là dei confini, ma nel nocciolo stesso dell'identità. Si ammette allora che l'alterità è coesistente non semplicemente perché è inevitabile (perché non se ne può fare a meno), ma perché l'identità(cioè che «noi»crediamo essere la nostra identità, ciò in cui maggiormente ci identifichiamo) è fatta anche di alterità. Si riconosce, in questo modo, che costruire l'identità non comporta soltanto un ridurre, un tagliar via la molteplicità, un emarginare l'alterità; significa anche un far ricorso, un utilizzare, un introdurre, un incorporare dunque (che lo si voglia o no, che lo si dica o no) l'alterità nei processi formativi e metabolici dell'identità.» F.Remotti, *Contro l'identità*, Laterza Roma, 1996, pp.62-63..

<sup>192</sup> Jean-Luc Nancy, *Essere singolare plurale, introduzione di Roberto Esposito in dialogo con Jean-Luc Nancy*, tr. it. di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2001, «l'ontologia dell'essere-con è un'ontologia dei corpi, di tutti i corpi, inanimati, animati, senzienti, parlanti, pensanti, pesanti. "Corpo" vuol dire infatti per prima cosa: ciò che è fuori, in quanto fuori, accanto, contro, presso, con un (altro) corpo, nel corpo a corpo, nella dis-posizione» (p. 113-114)

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 20

<sup>194</sup> "c'è una misura comune, che non è un'unità di misura applicata a tutti e a ogni cosa, ma è la commensurabilità delle singolarità incommensurabili, l'uguaglianza di tutte le origini-di-mondo, le quali, essendo origini, sono ogni volta strettamente insostituibili – e in tal senso perfettamente ineguali – ma sono tali solo nella misura in cui sono tutte egualmente le une con le altre. Ed è di questo che noi dobbiamo prendere misura", *Ibidem*, p.22. Per Nancy, infatti «Noi non accediamo a una cosa o a uno stato, ma a una venuta. Noi accediamo – a un accesso. In questo consiste la "stranezza" [della gente]: ogni singolarità è un altro accesso al mondo», *Ibidem*, p. 23. Per Nancy l'essere-insieme-gli-uni-con-gli-altri, la singolare pluralità dell'essere (e dell'esistere) è un «in-comune [...] puramente estensivo e distributivo»(*Ibidem*, p.109) che non si fonda su di un Altro perduto, mancante o sempre da raggiungere, ma unicamente sulla sua "giusta" misura. L'ontologia del *con* è pur sempre un'etica: «non c'è differenza tra l'etico e l'ontologico: l'etica espone ciò che l'ontologia dispone» *Ibidem*,p131.

indispensabile per ridurre drasticamente l'abuso di potere dell'uomo, tanto nella relazione con gli altri, quanto nel modo di approcciarsi alla natura.

Ma cosa vuol dire essere umanisti? Gadamer è ben consapevole di quanto il mondo sia molto cambiato rispetto ai suoi anni marburghesi.

La "legge del passo" (*Schrittgesetz*) della civilizzazione di massa fa il suo corso e non possiamo davvero più pensare di voler ristabilire quello stato in cui sussisteva un autentico equilibrio tra ricerca e insegnamento nelle università. Né la nostra industria potrebbe continuare ad essere competitiva, né l'umanità potrebbe disporre del nutrimento necessario e neppure sarebbe pensabile che i compiti politici e sociali continuassero a restare assolvibili in virtù di una mera ricostruzione del passato (*Rückbildung*). Ciò che l'umanesimo oggi può veramente significare e ciò che nell'opinione pubblica non sembra ancora affatto visibile a sufficienza è in verità qualcosa di completamente diverso. La crescita delle capacità umane fondata sulle scienze e nella risoluzione tecnica di numerose realtà naturali ed umane, quindi anzitutto la questione ecologica: questi sono i problemi mondiali. Come possiamo pensare di moderare, nei nostri rapporti di potere, nei nostri mezzi di produzione, nelle nostre istituzioni giuridiche, la "legge del passo" della rivoluzione industriale in quanto tale?<sup>195</sup>

Eppure, Gadamer rimane tenacemente speranzoso che esistano dei "beni di altro tipo" che non si uniformano alla logica dell'*homo oeconomicus* e mirano ad una solidarietà effettiva, non compromessa dalla legge dell'utile e del profitto:

---

<sup>195</sup> H.G.Gadamer, *Umanesimo oggi?*, in Id., *Bildung e umanesimo*, cit., p. 73. Confessa un incubo ricorrente, di una "società burocratica all'apice della quale vi è un trono sul quale non è più seduto nessuno. L'intero sistema si regola in se stesso. Ma questo allora significa che tutto deve essere regolamentato.", pp.73-74. Il pericolo dell'adattamento alle regole è molto avvertito da Gadamer, infatti, che, altrove, parla di "spaccatura" longitudinale europea: "Da una parte cresce la domanda di regole e controlli; dall'altra, e per conseguenza, la possibilità di abusi di potere. Ogni sistema regolato richiede uno sforzo di adattamento alle sue regole; ma a sua volta ogni regolazione deve fare i conti con il continuo mutare delle situazioni reali, coi bisogni, le esigenze e le attese degli uomini. L'adattamento alle regole e alla vigilanza dello spirito libero sembrano difficili da conciliare, come dimostrano, ad esempio, anche soltanto le regole della circolazione stradale. Si può anzi dire che la civiltà europea, con tutti i suoi grandiosi successi, stia sviluppando una fisionomia sempre più unilaterale, e tale da minacciare non solo l'esistenza dei singoli ma il destino dell'intera pianeta. È certo legittimo richiamarsi agli ideali razionalistici dell'Illuminismo, senza però dimenticare che la vita umana è sfaccettata e complessa, e fonte di sempre nuovi conflitti irriducibili alle maglie della razionalità", *Prefazione*, in *L'eredità dell'Europa*, pag.X.

<sup>195</sup> *L'eredità dell'Europa*, cit., p. XI.

Se “il denaro governa il mondo” e gli interessi economici deformano quasi invariabilmente le forme di competizione, esistono tuttavia degli ambiti che continuano a sottrarsi al potere legato al possesso, perché il loro obiettivo “non è la ricchezza materiale o la divisione dei beni”. Qui, nelle arti e nelle scienze, “si stabilisce un rapporto di dare e avere che ignora i conflitti e le rivalità. Nascono di qui la solidarietà e un’eredità comune, di cui tutti sono partecipi.”<sup>196</sup>

Ora, se è vero che, a differenza dei concetti che richiedono precisa limitazione e differenziazione, le parole “sono le portatrici della nostra immaginazione spirituale” e “la molteplicità dei loro irraggiamenti di significato costituisce la ricchezza delle nostre immaginazioni e pensieri”<sup>197</sup>, ciò che un bravo “umanista” può innanzitutto fare è richiamarsi alla sapienza sepolta nelle parole e fare riaffiorare la profonda carica concettuale insite in esse. La parola “natura”, interiorizzata dal senso comune in opposizione alla civiltà, sulla scia delle critiche che già alla fine del Settecento aveva fatto Rousseau, diventando addirittura “il predicatore dell’innocenza della natura contro la corruzione della civilizzazione umana”, è un buon esempio, che Gadamer utilizza per rinviare alle origini greche, per la precisione “attiche”<sup>198</sup>.

---

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. XI. Come Gadamer ha dichiarato nell’intervista del 13/1/1999 con Gerardo Marotta [*Dialogo tra Gerardo Marotta e Hans-Georg Gadamer*, disponibile sul sito [emsf.rai](http://emsf.rai.it)] : “La cultura ha un grande vantaggio rispetto a tutti gli altri beni che hanno un ruolo nella vita politica; questi ultimi sono fatti in modo tale da diminuire se vengono ripartiti, se ne riceve solo una parte. *La cultura invece è l’unico bene dell’umanità che diventa più grande se molti partecipano ad essa.* Questo è per così dire l’impegno, il compito del futuro. Viviamo in un mondo in cui non si tratta più solo di ripartire i beni per avere una più equa distribuzione tra ricchezza e povertà, tra la mancanza di presupposti per una vita sana e buona e la sovrabbondanza di lusso e di civilizzazione. L’Europa ha un pesante destino in quanto potenza economica di primo piano, alleata ad altre due grandi potenze economiche che mettono in opera e sviluppano i fattori determinanti della scienza europea. Perciò dubito molto che l’impresa di risanamento possa riuscire se non eleviamo, non incrementiamo la nostra cultura, ossia se non favoriamo la comprensione reciproca per le cose che determinano la qualità della vita. Qui forse possiamo realmente trovare il giusto insegnamento, l’indicazione del giusto cammino. Partendo dalle mie idee e convinzioni filosofiche parlerei a questo proposito di riflessione ermeneutica. Sono cioè convinto che noi non ci conosciamo così bene come ci conoscono gli altri, e gli altri non si conoscono così bene come li conosciamo noi. Questo è il destino dell’uomo, egli è così dominato dai propri interessi e dalle passioni da non riuscire ad ascoltare, a prestare attenzione a ciò che in fondo anima tutti.” corsivo mio.

<sup>197</sup> *Natura e mondo. Ermeneutica e scienza della natura* 1985 in *Verità e metodo 2*, cit., p. 411.

<sup>198</sup> “*Physis* non esiste nel mondo presocratico. Se prescindiamo dai frammenti di Filolao, che sarebbero comunque del tardo periodo del V secolo a.C., è sempre della natura «di qualcosa» che si intende parlare. Ciò vuol dire in fondo che non c’era un concetto di *physis* che avrebbe avuto la sua impronta dall’uso astratto della parola *phýsis*. L’unica eccezione apparente che conosciamo è una frase di Eraclito: *phýsis kryptesthai philei* (fr.23), «la natura ama nascondersi». Anche se questa citazione, che ricorre in Porfirio, fosse in Eraclito nel senso pieno della parola, ciò non rende ancora testimonianza del concetto di natura che incontriamo nella filosofia attica”, *Ibidem*, p. 413.

Essa originariamente significava “nascita, seme, generazione di un essere”, il che risuona anche in Platone (*Fed.*96 a 8). Essa è dunque *ghénesis*, in opposizione a *techne*.

Il pensare teleologico aristotelico secondo il quale “la pietra cade perché vorrebbe essere nel suo proprio luogo assieme ad altre pietre, o che il fuoco tende verso l’alto perché vorrebbe, per così dire, riunirsi al grande spazio di fuoco della sfera delle stelle, può suonare più divertente che serio, ma un tale pensare ci permette di comprendere unitariamente il mondo che ci circonda, e precisamente come ci comprendiamo nel nostro agire”<sup>199</sup>. La meccanica fondata da Galilei ha impedito invece la possibilità di potersi riconoscere in un modello teleologico, causando una rottura della comprensione del mondo unitaria che era stata la base della classicità. Noi siamo perciò adesso “cittadini di due mondi”<sup>200</sup>, uno che indaga la natura secondo la moderna scienza ed è “contraddistinto dalla conoscenza delle leggi naturali e dal dominio della natura su queste fondato”<sup>201</sup>, l’altro che rimane orientato teleologicamente e che si riflette ancora nel nostro linguaggio, che infatti 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”<sup>202</sup>.

Senza voler affatto svilire le scoperte della scienza e la ricchezza delle sue invenzioni divenute ineliminabili nella vita dell’umanità, Gadamer intende rimarcare così come sia importante guardare al mondo antico per recuperare la consapevolezza dei limiti imposti dall’ordine naturale ed arginare i pericoli in cui incorre una ragione che attraversi l’età della scienza sottomettendosi interamente al suo potere.

---

<sup>199</sup> *Ibidem*, p.420.

<sup>200</sup> Cfr. H.G.Gadamer, *Cittadini di due mondi* (1985), in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, pp. 440-465. Parlando di due mondi, Gadamer anticipa già le possibili obiezioni che si tratti di un ritorno al neokantismo. Si tratta piuttosto di dare spazio alle scienze dello spirito che “restano più vicine al progetto cosmologico della teologia, divenuto obsoleto se preso nella sua totalità, perché procedono dal modello umano del saper agire e decidere, che Socrate aveva abbozzato e promosso come modello universale di ogni conoscenza.” *Natura e mondo. Ermeneutica e scienza della natura*, p.423.

<sup>201</sup> *Natura e mondo. Ermeneutica e scienza della natura*, p 421

<sup>202</sup> *Ibidem*.



Bisogna liberarsi dalla ristrettezza del criterio di misura, che ha naturalmente il proprio avvocato nell'universale coscienza metodica, che è l'elemento determinante per tutte le scienze, e bisogna confessarsi che la limitazione del criterio dell'oggettività, che si impone effettivamente nelle scienze umane, non rappresenti solo una manchevolezza nel procedimento metodico e critico, ma rimetta in moto una possibilità di conoscenza, facendo emergere qui punti di vista normativi che si impongono anche nel possesso dei più acuti e critici metodi oggettivi.<sup>203</sup>

La *parola* diventa perciò la sola salvezza<sup>204</sup>. Essa è ciò che perpetua sempre, giungendo da lontano, il processo dialogico che ha unito gli uomini nei secoli. Non è, allora, un mero interesse del filologo, perché se non potessimo *mediare* con le parole, escluderemmo qualunque possibilità di incontrarci non solo nel presente, ma anche nelle tracce del passato e nella capacità di progettare il futuro. In sintesi, non avremmo mondo. Ancorandosi alla verità della parola, l'ermeneutica può risultare una visione irenica, che nasce dall'accordo originario del linguaggio, e non acuisce abbastanza la frattura tra ragione ed essere, preferendo ravvisarvi, invece, un rapporto di intima prossimità, costantemente mediato dalla lingua, che rimane il solo possibile accesso al mondo<sup>205</sup>.

---

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 424.

<sup>204</sup> Ed alla parola Gadamer dedicherà, oltre ai saggi già citati, anche H.G.Gadamer, *Die Kultur und das Wort*, conferenza tenuta nel 1980 in occasione dell'apertura delle "Salzburger Hochschulwochen". Pubblicata per la prima volta in *Kultur als christlicher Auftrag heute*, a cura di Ansgar Paus, Styria, Graz/Vienna/Colonia 1981, pp.11-23, *tr. it.*, H.G.Gadamer, *La cultura e la parola*, in *Elogio della teoria*, pp.17-27

<sup>205</sup> "La lingua è «il *medium* di ogni accesso al mondo»", H.G.Gadamer, *Verità e metodo 2*, p.299 Sarà, del resto, proprio questa peculiarità del sapere ermeneutico a rendere improbabile il dialogo di Gadamer con Derrida negli anni '80. Pur pensando d'essere il solo, insieme al filosofo algerino, capace di restare sulla strada aperta da Heidegger contro "l'addomesticamento ontologico" della dialettica["Accanto ai tentativi di lasciarsi alle spalle il «linguaggio della metafisica» con l'aiuto del linguaggio poetico di Hölderlin, solo due vie mi sembrano percorribili e sono state percorse per mostrare, contro l'addomesticamento ontologico che è proprio della dialettica, un cammino che conduca all'aperto. Una è la via che dalla dialettica risale al dialogo e al colloquio. Ho cercato di percorrere io stesso questa via con la mia ermeneutica filosofia. L'altra, che è stata mostrata soprattutto da Derrida, è stata la strada della decostruzione. Qui l'unità di senso dev'essere dissolta non nel vivo colloquio, ma nella trama dei rapporti di senso che sta alla base di ogni parlare, cioè in un concetto ontologico di *écriture*- invece che chiacchiera e colloquio- che provoca la lacerazione vera e propria della metafisica", H.G.Gadamer, *Verità e metodo 2*, cit., pp.329- 330], Gadamer sarà accusato da Derrida di "metafisica di volontà" ed incapacità di pensare fino in fondo la differenza e l'interruzione. "Chi mi consiglia la decostruzione, chi tiene ferma la differenza, si trova all'inizio di un colloquio, non alla fine", Gadamer, *Ermeneutica sulle tracce*, in *Verità e metodo 2*, cit., p.334. L'*improbabilità* del dialogo con Derrida viene riassunta dallo stesso Gadamer in questi termini: "mi sembra che finora non sia stato possibile comprenderci l'un l'altro. *L'intendersi non implica certo essere d'accordo. Al contrario, dove c'è accordo non c'è bisogno di intesa. Si cerca l'intesa sempre su qualcosa di determinato, su cui non c'è un pieno accordo.* Nei nostri incontri, a Parigi e a Heidelberg, non mi sembra che abbiamo trovato un *terreno comune*. Ciò ci è chiaramente mostrato, da entrambi i lati, dalla storia degli effetti. Da parte degli ermeneutici, si rimprovera infatti a Derrida il tentativo di sottrarsi al dialogo, sia con coscienza strategica, sia più o meno inconsciamente. I decostruttivisti trovano, al contrario, che i miei propri contributi, anche quanto avevo fatto confluire nel colloquio di Parigi, e che poi ho pubblicato dopo un'ampia rielaborazione, non costituiscono alcun contributo ad un

Ma ciò si spiega perché chi vive nel mezzo, tra un inizio ed una fine non comprensibili e dunque non *determinabili* nel linguaggio, concepisce la verità in modo radicalmente *storico*. Non come evento che sconquassa ed arriva da chissà dove, ma come risposta a quell'appello che da sempre ci chiama. Questo è, per me, il tratto peculiare dell'ermeneutica, che rende la misura quella ricerca di un'intesa che, al tempo stesso, preserva la *misura interna*, quel bene inalienabile che Socrate non era stato disposto a negoziare venendo a patti con la società.

Infatti, il dovere dell'adattamento non implica per niente, nella prospettiva Gadameriana, una rinuncia alla profondità del proprio, sia pur continuamente venato di alterità, che sta nel fondo di ciascuno. La vera responsabilità è, anzi, quella di formare un autonomo giudizio e coltivarlo. C'è, perciò, un vero in ciascuno che deve, però, sapersi limitato, costretto a restare nel chiaroscuro della verità, partecipando insieme ad altri ad una sua espressione più approfondita .

Si tratta perciò di attuare una *disposizione all'ascolto*, che negli ultimi anni il filosofo tedesco riconoscerà, infatti, essere l'anima dell'ermeneutica (*die Seele der Hermeneutik*)<sup>206</sup>, capace di abituare ad intendere il dialogo come un processo faticoso, il cui obiettivo è “prendere parte al mondo comune”<sup>207</sup>.

Proprio perché “contemplare significa prendere parte autentica a ciò che accade, significa un vero e proprio essere-presso”<sup>208</sup>, Gadamer, seguendo Hegel, si richiama a quella “via di completo abbandono all'esterno,

---

colloquio con Derrida. La filosofia ermeneutica si comporterebbe in modo puramente difensivo, e resterebbe interamente nel quadro del pensiero metafisico” *Ermeneutica delle tracce*, p.345, corsivo mio.

<sup>206</sup> Cfr. H.G.Gadamer, *Maestri e allievi*, in Id., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, pag. 653. *La dimensione acroamatica* dell'ermeneutica è stata sottolineata da molti autori. Cfr. ad es. M. Riedel, in *La Controverbia ermeneutica*. A cura di Giuseppe Nicolaci, Editoriale Jaca Book, 1989 .

<sup>207</sup> Intervista rai *Il metodo dell'ermeneutica*, 27/11/1991

<sup>208</sup> H.G.Gadamer, *Il carattere filosofico delle scienze e la scientificità della filosofia*, conferenza inedita tenuta a Stoccarda nel maggio 1975, in occasione dello Hegel-Kongreß, pp.27-47, in H.G.Gadamer, *La ragione nell'età della scienza*, il Melangolo, Genova 1999. Si legga anche più avanti, quando Gadamer dice: “Il concetto greco di ragione, che Hegel tenta di congiungere in una nuova unità con quello moderno di autocoscienza, assume un aspetto diverso se solo non viene più inteso come una mera prefigurazione della ragione moderna. Non è più quell'enigmatica distanza di se stessi che si smarriva nella contemplazione del mondo e si rapportava a sé solo nella figura di un supremo dio cosmico: il concetto greco di ragione si contrappone alla cattiva infinità in cui siamo sospinti e ci viene incontro come l'immagine di un futuro che non potrà essere il nostro, l'immagine di un modello di vita che potrà toccarci in sorte” *Ibidem*, p.43

percorrendo la quale chi cerca se stesso alla fine si trova”, cui corrisponde il modello greco di razionalità dell’essere che non è *un tratto dell’autocoscienza*, ma “una *determinazione* dell’essere stesso, che dunque è il tutto e come tutto si manifesta”<sup>209</sup>.

Per Gadamer è, dunque, urgente tendere verso l’universalità, senza nessuna pretesa fondativa, dal momento che niente è più inconciliabile con l’idea di ermeneutica che quella di *sistema*. Si tratta, ancora una volta, di un’aspirazione al *métrion*, un desiderio di *protezione dell’intero*, nel senso genitivo e soggettivo insieme, che possa restituire alla filosofia stessa la sua legittima vocazione all’universalità.

Se il pensare heideggeriano si mantiene in una dimensione verticale che, pur raggiungendo vette impensate e formidabili, di cui lo stesso Gadamer non cessa mai di tessere le lodi, difficilmente può liberarsi dal sospetto di mantenere un carattere fortemente teologico, l’ermeneutica gadameriana rivendica una dimensione orizzontale, i cui “vertici” raggiunti sono sempre il precario risultato di un percorso a più voci, secondo lo spirito della *philia* greca, entro cui è sorta la filosofia occidentale.

Preoccupandosi di pensare la *Sprache* non solo come una Babele, ma come quell’orizzonte in cui cercare di abitare insieme e che ci si può sforzare di rendere accogliente per presenti ed assenti, fantasmi e viventi, l’ermeneutica cerca, perciò, di familiarizzare con l’estraneo, sfumando le distanze, che, sebbene irriducibili, non diventano mai per l’ermeneuta tali da impedire di tentare una  *fusione* degli orizzonti.

Seguendo il suggerimento efficace offerto da Gaetano Chiurazzi, l’universalità gadameriana andrebbe intesa, quindi, non tanto come un’universalità “estensiva” che si riferisca “ad un nucleo comune-

---

<sup>209</sup> “ Si dischiude così un’altra via lungo la quale la riflessione dell’uomo si sprofondata in se stessa e si ritrova: non si tratta più di una via che conduce all’interiorità, simile a quella dell’esortazione agostiniana, ma di una via di completo abbandono all’esterno, percorrendo la quale chi cerca se stesso alla fine si trova. Questa fu la grandezza di Hegel: egli riconobbe il valore di questa via seguita dai Greci, non la considerò una strada sbagliata, una strada ormai superata che conduceva in una direzione opposta a quella dell’autoriflessione dell’età moderna, ma vide che giungeva all’essere stesso. Il grandioso risultato della sua logica fu quello di aver riconosciuto nella dimensione logica un fondamento capace di sopportare e di riunire tutto ciò che ad esso si contrappone. Lo chiami Hegel *nous* oppure Dio, un tale fondamento è in ogni caso tanto la più completa esterioresità quanto, nel mistico gorgo in cui si sprofondata il Cristiano, la più profonda interiorità.” H.G. Gadamer, *La ragione nell’età della scienza*, cit., p.45

predicato o sostanza comune”, ma semmai come un tipo particolare di universalità “*intensiva*“, perché caratterizzata da un bisogno di ospitare quante più differenze possibili. “Si è tanto più universali quanto più ricca è la propria esperienza, quanto più si riescono ad includere nel proprio vissuto sfumature e modalità di vita differenti[...] L’uomo veramente universale non è il risultato di un impoverimento, cioè l’uomo sostanziale, perciò astratto, ma è colui la cui umanità riesce a comprendere quanto più gente possibile.”<sup>210</sup>

Così, se “Il tanto citato «dialogo che siamo» proviene dalla lontananza di un estraneo la cui richiesta precede ogni condivisione”<sup>211</sup>, come scrive Waldenfels, e se è vero che “L’altro resta infinitamente trascendente, infinitamente estraneo”<sup>212</sup>, l’insegnamento più importante di Gadamer credo sia proprio che il dialogo non sia mai semplice e, tuttavia, rimanga necessario. Esso è frutto di uno sforzo molto profondo che non esclude mai l’alterità, ma si impegna a modularne la portata estraniante, manifestando il bisogno che partecipi attivamente nella mutua comprensione della *Sache*. Anche il rischio *incalcolabile* associato all’illimitato<sup>213</sup> nasce, in fondo, dalla difesa dell’equilibrio sia del singolo che della comunità, in nome di un accordo originario tra *Dasein* e mondo, la cui rottura può essere fatale, il che può essere inteso come un invito a

---

<sup>210</sup> G.Chiurazzi, *La realtà dell’ermeneutica*, relazione proferita al convegno “Tempo e praxis”, tenutosi a Napoli nel 2010.

<sup>211</sup> B.Waldenfels, *Fenomenologia dell’estraneo*, tr.it.di F.Menga, Milano, Cortina, 2008, p.69

<sup>212</sup> E.Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, tr.it.di A.Dell’Asta, Milano, Jaca Book, 2004, p.199.

<sup>213</sup> Persino un antiumanista come Lyotard si è del resto pronunciato sulla necessità di recuperare un senso nuovo, più originario di comunità. L’autore scrive: “Ho la sensazione che l’angoscia che prevale oggi nell’ambito filosofico e politico nei confronti della comunicazione, del “kommunikative Handeln”, della “pragmatica”, della trasparenza nell’espressione delle opinioni, ecc., non ha quasi alcun rapporto con i problemi filosofici e politologici “classici” relativi al fondamento della *Gemeinschaft* (comunità), del *Mitsein* (essere-con), della *communitas*, ed anche dello spazio pubblico (*Öffentlichkeit*) come i Lumi l’hanno pensato.[...]l’accessibilità generalizzata ai beni culturali, non mi sembra sia, propriamente parlando, un progresso. La penetrazione dell’apparato tecnoscientifico nel campo culturale non significa per nulla che conoscenza, sensibilità, tolleranza, libertà si trovino a disposizione degli scritti. Rafforzando questo apparato, non si emancipa lo spirito, come l’Aufklärung ha potuto sperare. Noi facciamo piuttosto l’esperienza inversa: nuova barbarie, neoanalfabetismo e impoverimento del linguaggio, nuova povertà, impietoso riorientamento dell’opinione attraverso i media, uno spirito votato alla miseria, un’anima votata all’invecchiamento, come Walter Benjamin e Theodor Adorno non hanno smesso di sottolineare” Jean-Fran Lyotard, *Il tempo, oggi*, in Id., *L’inumano. Divagazioni sul tempo*, Lanfranchi Editore, Milano 2001 pp. 91-92

non disperdere la capacità reattiva del *Dasein* di imporsi contro il *caos* di un infinito sul serio “cattivo”<sup>214</sup>.

L’ermeneutica non è dunque da intendersi affatto come una rinuncia al pensare l’essere in termini radicali, anche se è certamente vero che essa vada sempre “controllata a vista”<sup>215</sup>. Tuttavia, il nesso tra *Sprache* e *Verstehen*, su cui verte l’universalità dell’ermeneutica di Gadamer, rivela come essa trovi il riparo che le impedisce di sprofondare nell’*Abgrund*<sup>216</sup> heideggeriano e la protegge, al tempo stesso, dalle accuse di relativismo che l’hanno spesso colpita<sup>217</sup>, ignorando quanto la ricerca gadameriana sia guidata da una tensione verso una pienezza che intende escludere gli eccessi, pur nel confronto costante di posizioni contrarie che possono e *devono* coesistere, per garantire l’equilibrio del tutto.

Per concludere, vorrei sottolineare la provenienza articolata della parola “misura”. Essa, infatti, deriva dal francese *mèsure*, (lat. *mensura* da *mensus* participio passato di *metiri*, misurare) ma reca traccia della radice indo-europea *ma-*, d’onde il sanscrito *mâti*, che è presente anche in “comune”<sup>218</sup>.

---

<sup>214</sup> La posizione “politica” di Gadamer parrebbe muoversi verso l’etica della responsabilità di Hans Jonas: Hans Jonas, *Il principio responsabilità: un’etica per la civiltà tecnologica*, Torino Einaudi 1993; Hans Jonas, *La filosofia alle soglie del Duemila: una diagnosi e una prognosi*, Genova, Il melangolo 1994; Hans Jonas, *La domanda senza risposta: alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio*, Genova il Melangolo 2001. Anche se per cominciare a pensare ad un Universale oltre l’Occidente, suggerisco i testi di Jullien, in particolare, F.Jullien, *L’universale e il comune. Il dialogo tra culture*, Laterza 2008.

<sup>215</sup> Si veda, ad esempio, quanto scrive Sandro Ciurla nell’introduzione al libro di Palmer: “L’ermeneutica è la compagna fedele- e, forse, persino, lo specchio- della società della secolarizzazione. Non solo. Riallaccia i rapporti con le scienze umane, senza più alcuno spirito di primazia e con la storia, non più intesa come un piano provvidenziale, quanto alla maniera di un deposito di senso casuale, ma prezioso per il presente. Ciononostante, l’ermeneutica è un’arma debole e facilmente corrompibile. Abituata, è vero!, a pensare senza dogmi, ad esercitare l’immaginazione, a costruire forme di partecipazione, nella convinzione che l’ipotesi e la possibilità di raveddere contano molto di più di ogni verità. Eppure, va controllata a vista. [rinvia U.Eco, *I limiti dell’ermeneutica*, Milano, Bompiani 1999 e G.Vattimo, *Oltre l’interpretazione. Il significato dell’ermeneutica per la filosofia*, Roma-Bari, Laterza 1994] Il pericolo di far deteriorare il fisiologico conflitto delle interpretazioni in un relativismo degenerare è sempre dietro l’angolo. Infatti, un conto è promuovere la legittimità di punti di vista individuali o negare verità assolute, un altro è fare dell’opinione del singolo la misura di tutte le cose. Il rischio vero è la degenerazione in un anarchismo culturale in cui ognuno vive delle proprie certezze, contro tutto e tutti, riproponendo una condizione simile allo stato di natura e sfociando- alla fine- in un bieco indifferentismo.” S.Ciurla, “«Restare sempre un po’ indietro, questa è l’ermeneutica»; Richard E.Palmer e la ricerca di una teoria critica dell’interpretazione”, pp. 9-78 in Richard Palmer, *Cosa significa ermeneutica?* pp.75-76 Richard Palmer, *Cosa significa ermeneutica?*

<sup>216</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes [L’essenza del fondamento]*, Halle 1929, trad. it. di F. Volpi, *Seignavia*, Adelphi, Milano, 1987,

<sup>217</sup> Oltre a quanto già accennato nella nota, cfr. E.D. Hirsch, *Teoria dell’interpretazione e critica letteraria*, trad. it. di G.Trampolini, Bologna, il Mulino 1973 ed E. Betti *L’ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, a cura di G. Mura, Città Nuova, Roma 1990.

<sup>218</sup> Per la complessa etimologia di “comunità” rinvio al volume di R.Esposito, *Communitas*, Einaudi 2006. Per altre letture sulla “comunità” connesse alla “comunicazione”, cfr. Fausto De Petra, *Comunità, comunicazione, comune. Da George Bataille a Jean-Luc Nancy*, Deriveapprodi 2010

La misura è, perciò, fin dalla sua origine linguistica, strettamente connessa all'idea della comunità. Ciò potrebbe spiegare la “vocazione” alla comunità dell'ermeneutica gadameriana, se è vero che questa può essere concepita sulla scorta della “misura” per com'è stata dimostrata finora.

Per questo credo sia il termine più adatto per riferirsi alle intenzioni dell'ermeneutica gadameriana e spingersi ancora più in là, forse un po' troppo, interpretandola come la “forma logica” dello stesso sapere ermeneutico.

Esso rimane attuale perché ci insegna come ci sia una profonda sapienza nascosta nelle parole che possono aiutare l'Europa a riconoscersi ed orientarsi in una direzione diversa da quella cui la destina un eccesso di tecnica, in quel bisogno poco umano d'inseguire l'oggettività ed il dominio delle cose e degli altri.

Se come sapeva già Hegel ogni incremento quantitativo ha un effetto qualitativo, il rischio è compromettere il senso di quell'eredità più vitale che rende l'essere umano qualcosa di irriducibile alle piante e agli animali, come avevano intuito Socrate, Platone ed Aristotele.

“Facendo del denaro il movente unico, o quasi, di tutti gli atti, la misura unica, o quasi, di tutte le cose, abbiamo diffuso ovunque il veleno dell'ineguaglianza”<sup>219</sup>, scriveva nel 1949 Simone Weil, presagendo che ci saremmo appiattiti, omologati e resi insensibili a tutto ciò che sfugge alla fredda, glaciale logica economica. Nessuno oggi potrebbe apprezzare la “follia della povertà” della Weil, ma l'Europa si è sicuramente fatta divorare dal denaro, il veleno che “distrugge le radici ovunque penetra, sostituendo ad ogni altro movente il desiderio di guadagnare. Vince facilmente tutti gli altri moventi perché richiede uno sforzo di attenzione

---

<sup>219</sup> *L'Enraciment. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humaine*, Gallimard, 1949 (trad.it.di Franco Fortini, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, SE, Milano 1990), con la sigla E; *écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Parigi 1957, pag.26.

molto meno grande. Nessun'altra cosa è chiara e semplice come una cifra"<sup>220</sup>.

Ed in effetti oggi sembra che, più delle parole, siano i numeri, le cifre ed un'oscura simbolica dietro cui si scambiano flussi di denaro invisibile a contraddistinguere l'Europa.

Se soltanto la bellezza, che se è tale è gratuita, sa spezzare questa nevrosi, non resta che inseguirla, scoprendo che si dice in molti modi e non si presta affatto a venire ingabbiata in una definizione che ne riveli una volta per tutte l'enigmatica essenza.

Non si tratta, perciò, di riproporre i paradisi perduti che, come dice Borges, sono i soli paradisi concessi all'uomo<sup>221</sup>, ma, piuttosto ma, piuttosto, di sforzarsi di "imparare a pensare ecumenicamente"<sup>222</sup>, come dice Gadamer, integrando quanto più possibile quella visione greca che ha modellato l'Occidente per lo più nel segno del vedere, così da impedire un accesso diverso alle cose, con altre molteplici configurazioni dell'essere-al-mondo che, pur non avendo indagato mai il nesso tra *lógos*, *eidos* ed *ethos* hanno ancora molto da insegnare a tutti noi.

Confidando che "là dove cresce il pericolo, cresce anche ciò che salva" (Hölderlin), possiamo soltanto augurarci che il dialogo sia la strada che attende l'umanità, la cui vera *elevazione* è nella capacità d'ascoltare e domandare, più che nella pretesa di rispondere.

---

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>221</sup> J. Borges, verso di *Buenos Aires*: "So che i soli paradisi non vietati all'uomo sono i paradisi perduti", in J. Borges, *La cifra*, cit., pp. 50-51.

<sup>222</sup> H.G. Gadamer, *L'Europa e l'oikouménè*, cit., p. 533. cfr. Giangiorgio Pasqualotto, *East & West: identità e dialogo interculturale*, Venezia Marsilio 2003; Dean Komel, *Identità e mediazione: per un'ermeneutica dell'interculturalità*, Trieste Edizioni Università 2004 ed anche il racconto Shafique Keshavjee, *Il re, il Saggio e il Buffone. Il Gran Torneo delle religioni*, Einaudi, Torino, 2000.

## APPENDICE.

### Dove si nasconde la bellezza?

*Un progetto incompiuto di “applicazione” ermeneutica.*

*“L’essenza del bello non consiste nel fatto di essere solo posta di fronte od opposta alla realtà; essa consiste piuttosto nel fatto che la bellezza, per quanto inaspettata possa essere, è come una garanzia che, in tutto il disordine del reale, in tutte le sue incompiutezze, cattiverie, storture, parzialità, in tutti i suoi fatali sconvolgimenti, il vero pur tuttavia non resti irraggiungibilmente lontano, ma ci si faccia incontro. La funzione ontologica del bello è appunto quella di colmare l’abisso che si apre tra l’ideale ed il reale”.*

H.G.Gadamer, *L’attualità del bello*

Sam e John sono amici di vecchia data. Dopo il liceo, Sam ha studiato in Germania, mentre John ha girato il mondo. Sam ha una laurea in filosofia, ma non ha fatto che scrivere. Ama la Grecia e la classicità, pur non conoscendole a fondo. John legge molto, è appassionato d’ermeneutica e non sa se amare di più l’arte, la musica o la filosofia. Un giorno, mentre Sam sta componendo uno dei suoi tanti saggi sull’amore, irrompe nel suo studio:

John: “Non si può essere scrittori”

Sam: “Ce ne sono stati tanti”

John: “Lo scrittore è un uomo presuntuoso che vuole che gli altri possano cibarsi della sua intelligenza. Crede fortemente nel potere delle sue parole anche quando ne irride la potenza”

Sam: “È un modo come un altro per esorcizzare la morte”

John: “No, è il modo più perfido. Guarda lo scultore”

Sam: “Che vuoi dire? Sembri Socrate”

John: “E sia. Seguimi. “



Sam: “Ho da lavorare, John”.

John: “Non chiamarmi John ti ho detto. Comunque, non devi affatto lavorare. Ho visto che sei a pagina 16 da ieri mattina”

Sam: “Appunto”

John: “Avanti, considera lo scultore”

Sam: “Sii breve”

John: “Taglierò il superfluo”

Sam: “Come un bravo macellaio?”

John: “Questa carne è compatta, basterà poco”

Sam: “Sbrigati..lo scultore, dicevi.. che devo osservare?..La sua *techne* , le cause finali, materiali e via dicendo, immagino..no?”

John: “Già. Lo scultore plasma un materiale seguendo ciò che ha in mente. Esteriorizza la sua idea in una forma che non è fatta realmente di un registro interiore. Non sono frasi, punteggiatura, verbi, aggettivi che limano la sua Idea. Il suo progetto si compie nel momento in cui decide che può andar bene l'espressione del soggetto che ha stabilito di rappresentare e rivolge ad un pubblico immaginario il consenso della sua creatura”

Sam: “Niente di diverso da quello che fa un romanziere con le sue pagine”

John: “No, è diverso”

Sam: “Non riuscirai a convincermene “

John: “Una parola non nasce come la pietra rara che sarà trasformata ad arte. La parola è a disposizione di tutti. Non è prevista nessuna abilità. Poi è la stessa scultura che diventa un modello per classificare come gemma o plastica o movimentata la scrittura, che quindi è la più bastarda delle figlie di mamma *techne*, per dirla con i Greci”

Sam: “ Dirai penso lo stesso della pittura... immagini icastiche, paesaggismo, descrizioni fiamminghe”

John: “Esatto! L'uomo prima scolpì, incise, dipinse... e poi pensò di

scrivere”

Sam: “Questo te lo concedo”

John: “E non scrisse immediatamente testi letterari, ma solo cifre e parole commerciali”

Sam: “Già. E con questo?”

John: “È tutto all’interno della scrittura stessa che si matura il suo potere creativo, che è perciò estremamente fragile e rivolto solo alla casta degli intellettuali, mentre una bella statua puoi metterla al centro di una piazza e lasciare che si incantino della sua forma dal carpentiere al dotto professore di filosofia”

Sam: “Più democratica, già”

John: “Ti ho convinto?”

Sam: “No. Per niente”

John: “Perché?”

Sam: “Intanto perché anche la pietra fu usata per fare prima i coltelli e solo in seguito se ne intese la possibilità di lavorarla per qualcosa di gratuito, non immediatamente utile, scisso dal bisogno di sopravvivenza animalesco, insomma”

John: “Mmmh”

Sam: “E poi perché non hai spiegato per quale ragione dovrebbe essere proprio la scrittura ad essere la più infingarda delle attività umane, quella che più delle altre allontana per finta la paura della morte”

John: “Perché non c’è un oggetto su cui lavorare, ma solo i propri pensieri da coordinare e mettere per iscritto come più si desidera, per incantare o per educare, per persuadere o per fare davvero innamorare... ma sono solamente pensieri e dita”

Sam: “Come pensieri e dita sono le cause della Venere di Milo”

John: “Ma lavorano su un terzo elemento, che nella scrittura scompare... e siccome si scalza questa fatica, ecco che oggi diventano scrittori tutti”

Sam: “ Non mi convince affatto questo sillogismo, è del tutto illogico”

John: “Perché tu sei pedante e non cogli le mie sfumature irrazionali eppure verissime”

Sam: “Perché non c'è bellezza più celestiale della poesia, caro Socrate. Ma tu pensi che i poeti mentano molto, no?”

John: “Penso che siano odiosi nel concepire un linguaggio differente, seducente, tornito per chi non potrà mai intenderlo con la stessa intensità”

Sam: “Dì un po', pensi che le statue di Rodin abbiano un unico significato nelle teste di tutti?”

John: “Penso che la loro immagine rimanga nella memoria di tutti coloro che le hanno contemplate”

Sam “... che hanno avuto la *fortuna* di contemplarle, vorrai dire..è elitaria anche la scultura”

John: “ Forse, ma almeno non ti costringe ad andare a cercare il pezzettino di testo o imparare a memoria parole altrui, come se non bastassero già le proprie intonazioni poetiche quotidiane...non c'è bisogno di poeti, tutti possono esserlo. Mentre per essere scultori..”

Sam: “Ma perché non fai un bel corso di lavorazione della creta e la smetti con queste sterili e stupidissime classifiche censorie?”

John: “Ho il salone pieno di miei manufatti”

Sam: “Ma non li ha mai visti nessuno e cerchi adesso in me un testimone della loro nefandezza?”

John: “Spiritoso. Non sono come te”

Sam: “Cosa vuoi dire?”

John: “Non mi ostino a far leggere a chiunque i miei scritti, sbuffando allorché scopro come certe pagine non siano state comprese nel loro valore o siano state lette con un'approssimazione davvero offensiva”

Sam: “L'arte non è di tutti”

John: “Ecco. Quindi la scrittura è una palla”

Sam: “Caro John, se cerchi un 'universalità, la devi immaginare nella

tensione ad andare oltre sé stessi, che riguarda lo scrivere, il dipingere ed il modellare allo stesso identico modo. Peccato che solamente scrivendo puoi condurre il lettore per sentieri inesplorati di una fantasia che, mentre ti segue, si fa comune... “

John: “Ah, eccoti... Siamo arrivati al paradosso che il pittore è più violento dello scrittore!”

Sam: “Certamente! Lo scrittore ti invita a seguirlo, il pittore ti getta in faccia la sua opera, la lascia alla tua interpretazione libera, ma senza nessuna, come dire? Senza nessuna coccola. Lo fa per sé, vomita i suoi colori e le sue luci ed ombre, ma senza nessuna capacità di farti andare alla radice della loro scelta. Non gli interessa, quelli sono segreti che forse confiderà al suo apprendista”

John: “Va bene, appurato il grado elevato di esoterismo dell’arte della pittura, che immagino sosterrai essere identico nella scultura, visto che a questa pecca sfugge solamente la tua scrittura, ti saluto”

Sam: “Bene”

John: “Continua pure, Dio”

Sam: “Mi riposerò il settimo giorno, perciò se vuoi verrò a prendere un the nel tuo salone ben adornato da tante inquietanti figure. E ti dimostrerò che ho ragione.”

John: “Abbiamo sempre torto”

Sam: “Già Socrate. Allora a me prepara il the, a te fai una bella Cicuta. Porterò Fedone con me”

John: “L’ironia non ti salverà”

Sam: “Solo l’amore potrebbe, ma come sai non posso amare più. Ed è per questo che scrivo, non per fuggire la morte”

John: “Allora mentivi all’inizio..”

Sam: “Già...la premessa non era corretta, Socrate. Il dialogo è iniziato male”

John: “Ci vediamo domenica ”

Sam: “Ciao, buona serata” -

*Domenica*

John: “Caro Sam, ripensando ai discorsi dell’altro giorno, ho capito che dovremmo chiederci dove si nasconda la bellezza”

Sam: “Beh, se provi a cercarla su internet, digitando il termine sul motore di ricerca appariranno immediatamente decine di siti sul benessere, l’alimentazione, il fitness e l’estetica, per lo più femminile..”

John: “Un nuovo accesso alle cose...Ci vuole un nuovo accesso alle cose. Occorre ricominciare a parlare della bellezza se vogliamo riportare il *kosmos* nel *caos*. Allora, analizziamo la situazione. La differenza tra il tempo degli antichi ed il nostro è, se ci pensi bene, che allora si pagava perché parlassero dei maestri, oggi si dialoga sulle chat senza poter dire ciò che veramente importa, oppure si paga per venire ascoltati dagli psicologi.”

Sam: ”Dunque si stava meglio perché c’era chi parlava e spiegava quello che conta, senza che a nessuno venisse in mente di pensare per i fatti propri cos’è il bello, il vero, il giusto eccetera?”

John: “Direi di sì.”

Sam: “Sì, va bene, ma le domande personali non sempre coincidono con quelle dei maestri, anzi, quasi mai. “

John: “Certamente l’autocoscienza non è che un parto della modernità. Ma prima tutte le coscienze, ne fossero consapevoli o meno, venivano guidate da un sentire comune che le amalgamava nel segno di un possibile punto di tangenza e di interesse per ciò che è sacro. Oggi invece sono tutti perduti non solo e non tanto nella specializzazione infinita, ma”

Sam: “Già, Max Weber diceva «Un esperto è una persona che sa sempre di più su sempre di meno, fino a sapere tutto di nulla»

John: “Esatto. Ma ti dicevo, non è solo questo. La comunità è raminga perché ognuno si perde nella ricerca individuale di una propria traiettoria. Insomma, oggi gli occidentali fanno una grandissima fatica ad incontrarsi su un piano che possa dirsi davvero comune. E così naufragano i tentativi di riportare sulla centralità delle questioni politiche l’urgenza del domandarsi insieme e, alla luce di quanto imparato, cambiare atteggiamento per avere cura del mondo in cui si vive e salvarlo dalla sua dissoluzione.”

Sam: “Ma tu sei proprio convinto che il mondo stia finendo? Come puoi essere certo che l’equilibrio climatico sia veramente così danneggiato come ci dicono i media?”

John: “Mi sorprendi, Sam! Che si stia andando incontro davvero a questo non è più un fatto allarmistico contenuto nelle dichiarazioni di candidati politici, né una indicazione asettica che pulsa nelle ricerche aggiornate degli scienziati. “

Sam: “Lo so, John. Basta poco per osservare i danni prodotti dall’abnorme tecnicizzazione della società capitalista e le ferite profonde che ha causato nella natura.”

John: “Allora non provocarmi cambiando discorso. Stiamo cercando di ripensare un terreno comune perché è necessario prendere atto dell’impossibile rinuncia ad esso. Perciò diciamoci sinteticamente quanto accade. Molti danni sono e restano irreversibili, ma per qualcuno, il mio maestro Gadamer ad esempio, fino a dieci anni fa c’era ancora una speranza di risoluzione per il problema ecologico. Un mondo *colto* avrebbe finalmente imparato, secondo lui, a fare a meno delle bugie e si sarebbe preoccupato di abitare la terra in modo rispettoso dei limiti che l’essere uomo impone nella coesistenza non soltanto con gli Altri, ma anche con la Natura, l’Alterità per eccellenza, priva di linguaggio e perciò degna di un sacro, imperituro rispetto.”

Sam: “Se il mare, le montagne, i prati, gli insetti, le rondini, gli orsi polari e le cicale potessero parlare, infatti, ci chiederebbero soltanto «basta».”

John: “Già..lo vedi che lo sai anche tu?”

Sam: “E quindi? Saperlo non è sufficiente.”

John: “Ma se non lo si sa, non si cambierà mai atteggiamento. O vuoi fare come l’Asino di Buridano?”

Sam: “Sarà, ma ti chiedo: se Gadamer tornasse a guardare il mondo oggi, pensi che crederebbe che i suoi progetti su un’*oikoumène* europea in grado di portare avanti difficili compiti per la sopravvivenza stessa del pianeta, siano stati realizzati?”

John: “Ah, lo conosci anche tu Gadamer?”

Sam: “Mi è capitato di leggere qualche breve saggio del saggio, ma non lo conosco.”

John: “Apprezzo la tua umiltà e se Gadamer tornasse sarebbe soddisfatto certamente di vederti così «socratico». Quanto al resto, probabilmente esorterebbe a continuare a dialogare e rianimare dal basso la coscienza della nostra finitezza.”

Sam: “Un po’ troppo pacato, non trovi? E come, poi, bussando casa per casa per ricordare la situazione anche a chi non può permettersi di pensare ad altro che alla sopravvivenza? Qui siamo messi troppo male per concederci visioni così tranquillizzanti che inneggiano al dialogo come unica strada di salvezza.”

John: “Eppure non c’è niente di più difficile e meno «tranquillo» che dialogare, Sam. E, tornando alla premessa, te lo rivela il fatto che sia che fossero in pochi a decidere di parlare sotto compenso, sia che siano in tanti a volere parlare e si trovino costretti a pagare qualcuno che li ascolti, il diritto alla parola sembra tanto facile da pronunciare, ma sottoposto a non indifferenti pericoli di strumentalizzazione nella sua effettiva attuazione. Per questa ragione solo coltivare la tradizione umanistica può offrire uno spiraglio di resistenza duraturo. Ci si abitua ad essere in

dialogo e a non considerare assoluti i propri problemi, mirando, al contrario, ad un'universalità che né gli esperti né gli psicologi possono pretendere di avere sotto mano con i loro discorsi e le loro diagnosi.

Sam: "Ma c'è sempre bisogno di parole illuminate che guidino, John. «Profeti del tempo. Come le nuvole ci rivelano in che direzione soffiano i venti in alto sopra di noi, così gli spiriti più leggeri e più liberi preannunciano con le loro tendenze il tempo che farà. (F. Nietzsche)»

John: "Ti piace ricorrere a citazioni, vedo. E di rimando, ti dico «Ricordati che il miglior medico è la natura: guarisce i due terzi delle malattie e non parla male dei colleghi. (Galeno)». Ma stiamo perdendo di vista l'obiettivo del nostro dialogo. Per creare la comunità abbiamo capito che la bellezza può essere un buon punto di partenza."

Sam: "Sì. Occorre perciò chiedersi dove si nasconda."

John: "Infatti dicevamo che oggi pare assumere una sola connotazione, legata alla fisicità."

Sam: "Stai per ripropormi la classica distinzione tra una bellezza morale, di carattere etico che non si piega all'omologazione del cercare la bella forma e..?"

John: "No, assolutamente. Ancora una volta torno a guardare ai Greci e a ricordare l'ideale unitario di *kalokagathia*."

Sam: "Che parola orrenda"

John: "Magnifica, invece. Bellezza del visibile e dell'invisibile che l'uomo può, a prescindere dalla corrispondenza ad un «divino», attuare su questa terra."

Sam: "Ognuno nasce e muore solo, John. E nell'intervallo la virtù non vince mai."

John: "Motiva questo ragionamento se hai coraggio, mio caro Sam. Non dici anche tu che questo mondo ha bisogno di ordine, Sam?"

Sam: "Mah, direi di sì"

John: "Dici che è giunto il momento di comporre i frammenti, far



riscendere Dio qua giù, spernacchiare Nietzsche e fare della bellezza la nostra nuova Verità?”

Sam: “È un’operazione certamente rischiosa..ed elitaria, lo sai bene”

John: “Le rivoluzioni sono sempre state slavine nate da una piccola, piccolissima scossa data alla prima pietra”

Sam: “E saremo noi a spostarla?”

John: “Perché no? Non si diventa eroi per caso. Lo si sceglie.”

Sam: “Non so, John, non so, davvero.”

John: “Su. L’altro giorno siamo arrivati alla consapevolezza che tutte le arti sbagliano a crederci importanti perché non hanno la benché minima idea di cosa sia la bellezza che le sostiene. Sia pur indefinibile, essa io sostengo sia un fondamento metafisico indispensabile nella vita di qualunque uomo che voglia considerarsi degno della sua umanità.”

Sam: “La verità, mio caro John, è che ognuno ha diritto di portare avanti il suo percorso senza sentirsi giudicato inferiore a nessun altro. E tutto ciò che sperimenterà, qualunque traccia lascerà, se sarà fatta con impegno e fatica, oltre ogni possibile discriminazione dettata da ragioni naturali, sociali o politiche, non dovrà venire considerata in alcun modo più infima di un’altra.”

John: “Questo rende piatto l’umanità..siamo tutti uguali, non emerge nessuno, dunque?”

Sam: “Lottiamo per difendere i diritti di tutti, perché dovremmo avallare il merito?”

John: “Alla fine è solo nel segno giuridico del “potere” che l’identico ha un qualche valore”

Sam: “Che vuoi dire?”

John: “Io non accetterò mai, Sam, di essere considerato uguale a qualcuno che non ha mai sofferto per l’inattingibilità, non ha mai ascoltato stordito Schubert e non ha mai provato emozioni inimmaginabili davanti ad Orfeo e Euridice di Poussin”

Sam: “Il tuo è l’ultimo sospiro del borghese che pensa che si possa trovare una differenza sostanziale nell’estetica.”

John: “No, ti sbagli. Ti sto dicendo che è solo nell’essere che va riconosciuta la differenza. Il mio essere non somiglierà mai a quello di un rozzo individuo, che cresce in chat e brulica nelle bettole per cercare di raccattare consensi, con ridicole discussioni intorno agli argomenti del giorno”

Sam: “Ma chi mai dovrebbe avere il compito oneroso di confrontare le vostre nature così dissimili? Perché sfidare la sua indifferenza a venire accostato alla tua cultura e a tutta la tua supponenza incrollabile di essere migliore solo perché hai coltivato piaceri civili, il che, oltre a farti sorseggiare bellezza, ti ha spero reso sensibile a scorgere il tormento della nostra mortalità? Se è qualcosa di tanto intrinseco in te, se sai di dovere morire, cosa conta essere duri nel sollevare delle barriere che impediscano la *comunanza*? Non è la morte una livella?”

John: “Quella morte che pensi tu è la fine delle differenze, è il crimine più totale della vita, che ha bisogno di scontri, conflitti, lotte per riconoscere il proprio che è in sé, pur nello sfondo di una certa, malvagia «universalità». È un noto dilemma. Come può il singolo non sopperire alla massa che invoca a gran voce che siamo tutti esseri umani. Vedi, Sam, la morte azzera le distanze tra il povero ed il ricco..Ma tra il buono e il cattivo no. Altrimenti la storia umana non ha alcun senso. Non ha ragione d’essere la libertà, non c’è bisogno di prendere in considerazione alcun problema e ritenere che, qualunque cosa accada, saremo comunque salvi e beati e felici ugualmente tutti. Perché il giudizio è sempre crudele e chi lo dà non ha mai sufficienti strumenti per elaborarlo in modo adeguato. Vero è, si rinnova sempre, ma va tentato, rischiato, guai ad arrestare la criticità!

La differenza permane. Ciò che facciamo e siamo in questa vita, mai ciò che abbiamo, è quello che ci sopravvive e ci auguriamo non venga

livellato.”

Sam: “Questo argomento ammetto che è molto convincente, John.”

John: “Basta pensare un po’ di più, Sam. Il problema è che oggi, qui, non vuole pensare più nessuno. E la conoscenza della storia pare essersi atrofizzata tra le componenti più fragili dell’uomo, abbarbicato nel presente e carico di speranze (di profitto economico) per un futuro, tornito di grattacieli e tanta abbondanza, sempre solo per una fettina molto piccola della popolazione mondiale. A me non importa essere ricco e già per questo motivo vengo osservato con sospetto. La ricchezza dell’anima sembra una frase fatta e sciocca. Ma io sto male nei periodi in cui essa mi par seccarsi, non voler riprendere la ricerca, accontentandosi del già visto, sentito ed immaginato o, peggio ancora, rimpiangendo fasi lontane in cui era fervida e brillante, stimolata dalla luce che vedeva anche intorno, in altri occhi, che oggi mi paiono tutti consumati dalla legge di questo tempo, imbambolati, storpiati da un visibile che ha reso l’apparenza volgare il solo mito cui portare eguale rispetto.”

Sam: “Tu soffri molto, John?”

John: “Come potrei non soffrire? Ma piuttosto che sostare in critiche affannate del mio tempo, cerco di abitare in un margine che non mi faccia arretrare dal primo dovere unico che è quello di essere implacabile con me stesso e non sapermi perdonare per le troppe ferite che ho lasciato aperte nella mia continua formazione.”

Sam: “Hai quindi un punto fisso, tutto sommato...”

John: “Un punto fisso, magari! Niente muta più voracemente della mia esistenza, ma riuscirci a riconoscere, tra un passato che si fa sempre più confuso ed un futuro oltremodo incerto, è ciò che mi auguro di poter aver voglia sempre di realizzare nella mia vita. E la scrittura, la pittura, l’estetica dell’esistenza, non sono che modi di comprendermi sempre un po’ meglio o sempre un po’ peggio..modi comunque per non arrendermi, per non darla vinta a chi pensa che non studiare, non coltivarsi sia una

sceita superiore, che scansa una fatica inutile. Sarò sempre minoranza. Lo sarei stato anche nel Settecento. Oggi ho solo più indulgenza nel non disprezzare la *plebe*, sono capace di accettare la sua profonda diversità dalla mia senza acredine, ma quello che non permetterò è che la vita e la morte facciano di noi un unicum indistinguibile... perché le nostre ricerche, le nostre strade, i nostri sentieri non sono stati uguali. Devo difendermi dall'omologazione, fino all'ultimo dei miei giorni. Questo fa l'uomo colto, sempre."

Sam: "Ma..l'amore, in tutto questo, che fine fa?"

John: "Ho sete. Andiamo a bere qualcosa e forse l'alcool mi renderà capace di risponderti."

*Più tardi, davanti ad un bicchiere di vino, i due amici riprendono la discussione.*

Sam: "...Il punto è che nella ricerca di "bellezza" potrebbe annidarsi questo istinto all'ordine, visto che già cosmesi reca in sé *cosmos*, l'antitesi per eccellenza del caos. La bellezza non è solo armonia, non è solamente compostezza. Se parti da questa visione non potrai mai lasciarti invadere dalla bellezza dell'età contemporanea, la riconoscerai irrimediabilmente brutta, perversa e resterai sempre ai margini di essa a contemplarla come una cosa mostruosa con cui non desideri affatto avere a che fare.

Se credi nella libertà, nella possibilità solo umana di potere fare e disfare opinioni per potere meglio sopravvivere al mondo incerto ed incomprensibile che è davvero un mistero possa talvolta essere inteso in qualche maniera, beh, se è la liberazione la chiave di volta per sentire ogni volta che nulla ci è così duro da sopportare come potevamo credere prima di incontrarlo e trasformarlo con un'operazione faticosa intellettuale e di cuore, se è così che dovrebbe essere la vita di chi non si arrende e lotta contro l'oscurità del male inteso come forma inossidabile di pregiudizio, ecco che allora ciò che ti occorrerebbe sarebbe soltanto

lasciar morire la tua concezione classica della bellezza ed accogliere un punto di vista diametralmente opposto.

Finché non ti arrenderai a comprendere che la vita è piena di limiti, divieti, ordini e sanzioni solo perché sei tu e quelli che sono come te e desiderano a tutti i costi l'ordine a desiderarli, ma non sono per alcun motivo *naturali*, perché anzi spengono ciò che di più naturale c'è nell'uomo; se non ti persuaderai che il controllo è impossibile ed antivitale, se non smetterai di intonare canti repressivi con l'aria nostalgica e trasognata di chi lo fa perché mira ad un'Arcadia che potrebbe, dici, riportarci in una condizione meravigliosa e sanare le ferite... se saprai insomma un giorno convincerti di non avere più potere degli altri nell'organizzare rettamente la vita, sognandoti di farlo persino con quella altrui, e farai crollare tutta quest'ansia senza fondo che ti fa vivere ogni minuto con la sensazione appiccicosa di volere essere altrove, allora, forse, avrai speranza. Altrimenti, non saprai mai scorgere pienamente il presente, non saprai mai entrare in dialogo vivo con il contemporaneo che, per sua natura, non fa che cercare di comprendere se stesso e non ha per nessuna ragione al mondo la pretesa di sottomettersi ad un unico principio che ne decreti la salvezza.

Ricordi Piersing? Bellezza romantica e bellezza classica.. ecco, dovresti avvicinarti a qualcosa del genere”

John: “Si nasce dal caos e si ritorna in esso, dunque? “

Sam: “No. Quando dici “in principio era bellezza” non è ancora stabilito se essa fosse una bellezza governata e sicura della sua solidità, o una bellezza nascosta, che esplose in maniera propulsiva al di là ogni possibilità di intesa immediata da parte di chi si affanna a scrutarla ed abitarla un po'.”

John: “È molto complesso ciò che dici Sam. Non pensavo saresti mai riuscito a mettermi in difficoltà.”

Sam: “Non pensavi perché continui a crederti Socrate, accecato dal prodigio che la razionalità rappresentò per quegli uomini ai quali dobbiamo il nostro essere qui oggi, i nostri amati Greci. Ma c’era così tanto altro, così tante strade sarebbero potute essere nostre ed impedire che si disperdesse un senso vitalistico e gioioso dell’esistenza, se nella nostra formazione non avessimo dato troppo peso a certi dialoghi platonici. Platone scorre in tutta la filosofia occidentale senza lasciare scampo a nessuno di non dover fare i conti prima o poi con lui.”

John: “Suggerisci di liberarcene, dunque?”

Sam: “No, pensa a Nietzsche. Non è la strada quella, ma un’integrazione, credo.”

John: “La questione mi è chiara.”

Sam: “Allora capisci come il solo lavoro da fare sia dentro di te. Non incolpare il mondo di non essere bello. La bellezza è morta perché ci sono occhi come i tuoi che non sanno più vederla.”

John: “Non c’è più posto per la malinconia, per lo scoramento, per la guerra contro chi non ci piace? Devo accettare ciò che è, sforzarmi di cogliere la meraviglia dove unicamente per colpa mia non riesco a capire che c’è? Così mi stai invitando a fare?”

Sam: “Non è una rigida dicotomia: tu sei quello sbagliato/ il mondo è bello e continua ad essere giusto ed ingiusto oggi come ieri. Devi cercare la *relazione*.”

John: “Vedi, Sam..è il tuo tono che non mi piace. Io di ordini non ne darò, ma non ne accetto da nessuno.”

Sam: “Bene.”

John: “No, male..sono confusissimo, mi viene da piangere”

Sam: “È la catarsi, John. Non ti farà male, vedrai.”

John: “Io invece preferirei raccontarti una storia che ho udito da una ragazza qualche giorno fa. Si chiama: “in principio era bellezza”

Sam: “Ma è proprio necessario?”

John: “No, ma ci può aiutare a chiarire un po’ meglio la situazione attuale”

Sam: “Va bene, purché sia breve”

John: “Non è brevissima, ma tu ascolta”

Sam: “Dai, comincia”

John: “«C’era una volta una mescolanza tra le fragili parole umane ed un principio astratto, che più astratto non si può concepire, che si chiamava “misura”.

Se l’erano inventata i Greci, proprio i progenitori di quella terra che ha innescato la crisi economica più imponente dal secondo dopoguerra, la crisi che sta facendo tremare la nostra folle Europa, unita da diverso tempo solo da una moneta, giacché cos’altro aspettarsi da una storia millenaria di battaglie ed imperialismo sfrenato, inscenato per tragici manciate di decenni dai potenti di turno? Cosa attendersi da un passato di discriminazioni continue, spropositato potere ecclesiastico, un olocausto che non fa piangere più nessuno e solo qualche raro momento speso a cercare, contro tutte le autorità ed in favore del *fuoco che brucia dentro ogni uomo*, quale dovesse essere il posto dell’uomo nel cosmo?

Questa ricerca che nel Cinquecento aveva attecchito in Italia con il Rinascimento e si era poi *evoluta* trovando nell’Illuminismo e nel Romanticismo altre vette importanti, per affrontare sempre diversamente, ma con sublime, rinnovata passione, il rapporto tra gli uomini, con la Natura e con Dio, mettendo ora al centro la ragione, ora il cuore, ma sempre condizionando in modo persistente intere epoche e tutte le possibilità espressive dei viventi, non soltanto europei, lentamente perse ogni aura, travolta dai prodigi accecanti della scienza. Beh, non ci si poteva certamente aspettare di sentirsi fratelli perché legati da tradizioni condivise, culture differenti e spinte solo di rado al rispetto autentico, senza riserve, della bellezza e sacralità della vita in ogni sua parte, certo.

La Torre di Babele sembrava allora essersi finalmente ricomposta grazie al linguaggio ed ai nuovi usi derivanti dalla tecnica.

Pur accorgendosi di stare aspettando l'Apocalisse, il vecchio Continente viveva in un inquietante stato di calma apparente..di sangue non se ne spargeva più da decenni perchè la corsa alla civilizzazione aveva ormai rivoluzionato il volto dell'Europa, che preferiva sfogare altrove la sua sete di potere. Dopo due guerre devastanti per tutto il pianeta, si era scelto di fare gli adulti, reprimere istinti bellici e trovare nuovi Dei. E siccome la democrazia aveva invaso l'Europa e la plebe era in continua crescita, si pensò al Dio Denaro. Meglio se invisibile. Si capì come per tenere buona la massa andava bene solo il capitale, capace di rendere inconsistenti le differenze estetiche ed etiche ed uniformare nella rassegnata lotta all'accaparramento di qualsiasi oggetto tutte le classi sociali, entusiaste all'idea di poter produrre sempre di più e fare crescere le finanze del loro paese d'appartenenza. Mentre nella campagna la tecnica uccideva rapidamente antichi mondi agresti, con buona pace di Pasolini, in ogni luogo dell'Europa, la frontiera urbana che separava questo scellerato continente era solo economica: da una parte c'era chi guadagnava tantissimo e dall'altra chi riusciva a stento a sopravvivere. La legge del mercato, condizionante ogni epoca passata, si era fatta totalitaria. Non sottomettersi ad essa, significava rinnegare di essere europei.

Ma poi, un bel giorno, il capitalismo fallì.

E fu allora che, accorgendosi come quello che appariva ancora un miracolo economico era una solenne bugia, e non solo i cittadini, ma gli stessi capi dei Paesi europei non erano che pedine di un gioco molto più grande i cui padroni erano le aziende petrolifere, le banche e le case farmaceutiche, tornò voglia di quella *misura*, dimenticata da tanti, pressochè tutti gli abitanti del continente europeo. Si sentiva l'urgenza di un nuovo ordine, si cercava una nuova visione del mondo rispettosa della



natura, cresceva il bisogno di confrontarsi senza sbranarsi e senza parlare di interessi economici.

Insomma, era giunto il momento. Quella strana miscela greca avrebbe potuto salvare finalmente l'Europa, ma...non si trovavano più le parole! Quel principio astratto di cui si parlava all'inizio aveva attecchito, a dire il vero, molto spesso nel sangue europeo. Anche nelle epoche di decadenza, un'attrazione indicibile per tutto ciò che risponde a delle proporzioni, si presenta misurato e privo di ogni eccesso, aveva reso il senso della classicità ancora una traccia ben visibile nel Vecchio continente.

Il rock'n roll aveva fatto, certo, traballare vecchi schemi precostituiti, ma non riuscì mai a dare colpi di grazia definitivi all'idea di una segreta armonia tra le cose e tra le persone. Woodstock unì la gioventù degli anni Settanta, molto più che intere generazioni di turisti durante una passeggiata ai Musei Vaticani... C'erano stati Picasso, gli *happening* e la dodecafonia, naturalmente. Ma ancora la sete di misteriosa armonia non si dileguava. Poiché si discuteva dei criteri estetici, infatti, l'armonia veniva presa come termine di paragone continuamente, per dissacrarla il più delle volte, ma nessuno riteneva di non dover più fare i conti con quella nozioncina ideata da Euclide, Platone, Fidia e compagnia bella, che legava insieme la comunità greca, dispiegando il suo potere tanto nelle arti, quanto nella conoscenza, quanto, soprattutto forse, nella politica.

Nel parlare, ancora qualche decennio prima dell'epoca cui ci stiamo riferendo, in Europa si cercava ancora di discutere in modo comprensibile, il che vuol dire in modo *armonico*. Si dialogava in modo animato, non si doveva affatto essere d'accordo ed orchestrare un discorso ben composto, quasi come se non si fosse tenuti a dire la propria per non correre il rischio di offendere qualcuno degli interlocutori, ma non era mai venuto in mente a nessuno di rinunciare alla parola e trincerarsi in un codice linguistico frammentario ed incapace,

premeditadamente, di raggiungere l'altro. L'incomunicabilità esisteva già, ed era stata esplorata di recente, in fondo..pensate ai drammi di Ibsen, ai film di Antonioni... Tuttavia, la responsabile dello sfacelo non era ancora mai stata la *tecnica*, l'arte che, per avvicinarsi alla verità o solo per sopravvivere in qualche maniera agevolando il suo lavoro, l'uomo aveva coltivato dai tempi del fuoco, avvalendosi nel corso dei secoli anche per travalicare le distanze fisiche e restare in contatto con il prossimo. Il diritto di parlare concesso a tutti aveva ucciso le parole? Chissà, è possibile.

L'eccesso di tecnica di cui l'ingorda Europa si trovò a pagare il fio, per decenni allontanò volutamente gli esseri umani che ne facevano uno smodato uso in modo quasi incontrollabile. Telefoni, fax, pc, ipad e decine di altri strumenti avvolgevano in una rete gli europei, convinti di essere finalmente al sicuro da una nuova guerra mondiale.

Sempre "connessi", non trovavano più spazio per ricerche personali di linguaggi più incandescenti e, soprattutto, non avevano più idea di cosa volesse dire stare a colloquio con qualcuno.

Il *delirio dei molti*, senza nessun'intenzione di cercare *affinità* che non fossero virtuali ed estremamente aleatorie, non concedeva spiragli di salvezza a nessuno.

Per questa ragione, le parole si erano perdute.

Il cuore dell'Europa si era annerito del tutto. Il gelo invadeva lo sguardo degli svedesi così come quello dei portoghesi. Ci si amava sempre di meno e, quasi sempre, in modo per lo più meccanico. I viaggiatori sinceri, i poeti ed i cantanti erano stati messi ai margini perché improduttivi.

Eppure, soltanto le loro parole avrebbero potuto sbrinare il cuore europeo e rendere finalmente chiaro quanto tutti i mezzi del mondo valgono poco se il fine non rimane quello dell'armonia e l'armonia risulta una chimera se non ci sono parole capaci di raggiungere l'altro, senza perdersi nella massa amorfa di segni elettronici e pixel di varia foggia.

Preferire la ricchezza materiale a quella del discorso aveva ucciso per sempre il mondo occidentale.

Un declino inesorabile, un tramonto annunciato da più parti e da tanti, tantissimi decenni. Prepariamoci alla fine o ad un prodigioso cambiamento.

Ogni fine, in fondo, è un inizio.»

Sam: “E terminava così?”

John: “Sì”

Sam: “Bene. Ora è tutto molto più chiaro...”

John: “Ho capito, non ti è piaciuta. Andiamo a fare una passeggiata, che è meglio.”

*Più tardi, nel parco:*

John: “Guarda il fiore, fissato nella terra ed incapace di muoversi..è così deprimente.”

Sam: “Pensi di non essere un vegetale tu, ma in realtà vegeti più di lui quando stai fermo in poltrona a leggere il giornale!”

John: “Ma non mi hai visto quando nuoto per ore come un pesciolino!”

Sam: “Purtroppo non avete in comune il mutismo.”

John: “Facciamo finta che tu sia una pianta e dimmi cos'è un uomo per te”

Sam: “Ah, quante cose avrei da dire. Comincerei così:

«Mio caro uomo, tu non sai volare ma resti attaccato al nido, dai fastidio come una zanzara, ma nessuno ti schiaccia con facilità. Sbavi come una lumaca, ma non hai la dignità di trascinarti appresso la tua casa, disseminando tanto dolore intorno.»

John: “Ma come sei allegro, Sam.. “

Sam: “Cosa c'entro io? È la pianta, poverina ... lasciala parlare una volta tanto.”

John: “Va bene, sentiamo il suo lamento.”

Sam: “Ecco, prosegue così:

«Tante volte vorresti sbranare i tuoi nemici come un lupo, ma c'è sempre qualcuno pronto a farti sentire agnellino. Altre volte, scodinzoli affettuoso all'amico fedele che presto pugnalerai. Ti comporti spesso da porco, ma da te non si cava alcuno spazzolino ... Sei bravo solo a dormire come un orso in letargo, aspettando che un leone ti dica cosa fare. Non sarai mai gazzella e neppure tigre. Più spesso struzzo, per non vedere l'orrore da te compiuto.

E la furbizia della volpe, che raramente ostenti, va dissolvendosi nel tuo farti coniglio, non appena ti rendi consapevole della tua mortalità e ti lasci vincere dalla paura. Allora inizi ad imitare come una scimmia il bello e a cercare la grazia di una giraffa nel tenerti più vicino il cielo che ignori. Ma dura pochi istanti. Quando invecchi o ti ammali, ti trovi a strisciare come un animale ferito che cerca intorno compassione e ripensi a tutte le specie che sei stato senza mai capire quale fosse veramente quella umana. Così torni a vegetare nella meditazione, chiudendo il ciclo che ti ha ricondotto ad essere meno di un tubero, finché il seme avrà smesso di generare e tornerai la polvere di niente che sempre, anche quanto ti sentivi un possente felino, in realtà tu sei stato.

Abbi il coraggio di non riprodurti, uomo! Sei un errore del ciclo vitale e presto ti estinguerai, finalmente. E neanche le parole di pietra che lascerai nei tuoi scritti, mineralizzeranno più alcuna cultura. Perché nessuno ti leggerà mai. Arrenditi al nulla, come dall'eternità faccio io!

La sciocca speranza che ti rende succube dell'ambizione nel lasciare qualcosa di te a questo mondo è ciò che ti rende diverso dagli animali che sanno benissimo vivere per vivere, senza ansia di immortalità alcuna, espletando la loro funzione non disturbando gli altri esseri *oltre misura*, come solo tu sei capace di fare.

Questa è la differenza tra te e gli animali, che non possono fare, come me ed i miei cugini alberi, mai del male, se non per inseguire l'istinto naturale legato alla sopravvivenza.

Il più inquietante degli esseri viventi, ecco cosa sei.

Perché il cosmo dovrebbe essere stato fatto per te?»»

John: “Mamma mia. Una pianta heideggeriana, probabilmente carnivora..

Beh, non riuscirai a convincermi che sono un animale crudele e basta,

Sam”

Sam: “Fai come vuoi”

John: “Ognuno ha i suoi guai, ciascuno le sue malattie e le sue volontà di potenza destinate ad essere deluse. L'uomo subisce il travaglio del bilico tra resa e resistenza e quando immagina gli altri perfetti, saldi, capaci di vivere felici e realizzati, beati come bestie che però sanno di essere beate, lo fa sempre perché chi soffre vuole trovare unico il suo dolore per permanere in esso, senza più riprendere la lotta. Questo è ciò che distingue l'essere umano, caro John, essere lotta!”

Sam: “Ed anche poesia e musica, mi dirai”

John: “Talvolta. Certamente Gadamer mi ha insegnato a lottare trovando continuamente il monito per proseguire l'arricchimento dell'essere nella vita stessa, nel dialogo autentico. In fondo è questo che cercava Gadamer, molto più dell'esistenza autentica che, in fondo, non è che il riflesso di quello. Solo chi sa porsi in autentica disposizione d'ascolto, infatti, lasciandosi trasformare dal punto di vista dell'altro, può perseverare nel suo stesso essere e la malinconia di trovarsi da solo a sopportare il peso dell'esistere, il pericolo delle bugie, l'inesorabile indebolimento dell'organismo e la progressiva, inevitabile perdita dei ricordi di gioventù, pare svanire quando ci si incontra.

Chi si chiude a recitare drammi intonati soltanto per inseguire una verità personale o si crede già un Dio o è del tutto pazzo, fuori di senno. Perché

il senno è unicamente dentro il discorso che è il dialogo per gli uomini, dal momento che il *Logos* spetta agli Dei soltanto.

Quella umana è una razionalità pratica, tesa volta per volta ad affrontare problematiche legate alla sopravvivenza, per modulare i desideri, salvare ciò che il divenire rischia di annientare e progettarsi in avanti..inseguire la vita permettendole di mantenere il suo flusso con dolcezza, senza che venga violentata la miracolosa condizione d'equilibrio di cui l'essere umano è costretto a riconoscere la necessità, se vuole vivere sano e salvo dalla pazzia. “

Sam: “Non esiste genialità e non c'è spazio nemmeno per la violenza nella tua bella *Gadamer-land*”

John: “Tutto ciò che è violento è illimitato. E lo si può sempre limitare. Il nulla non è mai possibile e si rivela come l'altra faccia del male, in una vita che, per mantenersi aperta all'altro, deve invece perseguire il Bene, riconoscendolo concreto nelle opere, nei gesti, nelle parole pronunciate in buona *eumeneia*, nel momento più opportuno.

Questo non è un ideale di vita, Sam. È la descrizione fenomenologica del lottatore che ha imparato faticosamente, a furia di cadute e fallimenti, come poter calibrare ogni colpo d'attacco e di difesa, consapevole dei suoi limiti e delle sue capacità, desideroso però di *vincere* qualcosa giorno per giorno, senza lasciarsi fiaccare dall'immobilità che alla fine è la vittoria tanto della morte, quanto dell'autocoscienza infelice, che si illude di guadagnare vette altissime monologando con sé stessa e restando oltre ogni possibile, vera libertà.”

Sam: “Cosa c'entra la libertà?”

John: “La libertà si dà solo nel movimento di liberazione, sì o no?”

Sam: “Sì”

John: “E l'ermeneutica libera, suggerisce come non arrendersi alla schiavitù, perché ogni ermeneuta autentico crede fortemente che possa liberare solo il linguaggio vero, cioè quello che si rivolge ad un Tu che

partecipa con me nella prefigurazione di nuovi precari sensi che la parola occulta o svela, a seconda della diligenza riposta dai parlanti nel mostrarne l'impressionante affinità, tanto con la vita, quanto con l'essere. La parola è la *misura*, ciò che si situa *nel mezzo* tra ciò che la vita non può dire e ciò che non ha nemmeno bisogno di parole, com'è l'essere. La parola ausculta l'essere della vita, intrecciando la vita dell'essere, solo finché si parla insieme”

Sam: “Ma tu credi davvero che qualcuno riesca ad inserirsi nella prospettiva dell'altro? Pensi sul serio che la storia sia una sinfonia maestosa, capace di sopraffare i rumori e i canti stonati dei singoli?”

John: “Ci devo credere e devo sperarlo, proprio perché non sono né una pianta né un ippopotamo. E nemmeno un angelo”.

Sam: “Però dovrai ammettere che è nel silenzio che ci avvolgiamo, molto più che nei buoni dialoghi.”

John: “Già, nel silenzio accade ogni scommessa, tutto si consuma, si fraintende, ma a volte si chiarisce.”

Sam: “Sa stare in silenzio solo poca gente. Ci si dovrebbe educare al silenzio per essere migliori”

John: “Lo si fa comunque leggendo, viaggiando, essendo curiosi del mondo, perché è questo il solo modo che abbiamo per comprendere le ragioni profonde del silenzio. Come acquisire il *tatto* indispensabile per tacere al momento opportuno, altrimenti?”

Sam: “Direi che è questo”

John: “Anch'io”

Sam: “Forse qualcuno riprenderà i nostri discorsi”

John: “Forse no, ma ciò non dovrebbe spaventarti, mio caro nichilista”

Sam: “Già. È stato comunque un utile momento di confronto, John. Grazie”

John: “Grazie a Gadamer, che ha aperto un prezioso varco nel nulla, per sentirci gettati nella finitezza, ma sempre capaci di alzarci per tentare un nuovo equilibrio, in cerca di una misura di cui non esiste misura”.

Sam: “Ci è andata bene, tutto sommato”

John: “Allora ti ho convinto ad essere gadameriano?”

Sam: “Giammai, è l'essenza della noia. Non pensi che solo quando siamo fuori *misura* siamo simili a Dio?”

John alza lo sguardo al cielo, invocando silenziosamente gli dèi perché proteggano i dialoghi improbabili con il suo amico, dentro e fuori la *misura*, cercando quella parola che, emissaria di brividi o risacca d'angosce, solo se pronunciata diventa *comune*.

**Dedicato a Marco, Patrick e Norman,  
che forse  
per un secondo pazzo  
non vollero più cercare bellezza**



## BIBLIOGRAFIA

- Per il continuo aggiornamento della bibliografia di Gadamer si veda:  
[http://www.ms.kuki.tus.ac.jp/KMSLab/makita/gdmhp/gdmhp\\_d.html](http://www.ms.kuki.tus.ac.jp/KMSLab/makita/gdmhp/gdmhp_d.html).
- Aa.Vv., *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge, New York and London 1991
- Aa.Vv., *Gadamer: 50 anni di Verità e metodo*, Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica, Anno II, numero 2, ed.Aracne 2009
- Giorgio Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi 2006
- Chiara Agnello, *Heidegger e Aristotele*, 2006
- Hans Albert, *L'ermeneutica è scienza?*, Soveria Mannelli Rubbettino, 2006
- Günter Anders, *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, 2007
- Adriano Ardovino, *Heidegger esistenza ed effettività: dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale*, Milano Guerini e Associati, 1998
- Adriano Ardovino, *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica: etica, estetica, politica, religione*, Milano Guerini 2003
- Adriano Ardovino, *Sentieri della differenza: Per una introduzione ad Heidegger*, Roma NEU 2008

- H.Arendt, M.Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse*, ed. It. a cura di M.Bonola, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, Torino, 2001
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. di Claudio Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000;
- Aristotele, *Politica*, tr. it. di R.Laurenti, Laterza, Bari-Roma 2004
- George Bataille, *L'erotismo*, Milano ES 1991
- Francesco Bellino, *La praticità della ragione ermeneutica: ragione e morale in Gadamer*, Bari Levante 1985
- Stefano Benassi, *Gli antichi e le origini del moderno*, 1995
- Thomas Bernhard, *Antichi maestri*, Adelphi, 1992
- E. Berti, *Le vie della ragione*, Bologna, Il Mulino, 1987;
- E. Berti *Gadamer interprete di Aristotele* in “Colloquium Philosophicum”, *Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi Roma Tre*, VII 2002;
- Stefano Besoli, *Neokantismo e fenomenologia*, 2002
- Stefano Besoli, Massimo Ferrari e Luca Guidetti, (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, atti del convegno internazionale L'Aquila, 29-31 marzo 2001, Quodlibet, Macerata 2002
- Josef Bleicher, *L'ermeneutica contemporanea*, il Mulino, 1986
- Emilio Betti, *l'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Roma Città nuova 1987
- Maurizio Bettini, *Voci: antropologia sonora del mondo antico*, Torino Einaudi 2008
- Ludwig Binswanger, *Sulla fuga delle idee*, Torino Einaudi 2003
- Jorge Luis Borges, *La cifra*, Mondadori, Milano 1981
- Franco Bianco, *Introduzione a Gadamer*, Laterza, Roma-Bari 2004

- Milena Bontempi, *L'icona e la città. Il lessico della misura nei dialoghi di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006
- E.Borne-E.Weil-P.Ricoeur, *Violenza e linguaggio*, a cura di L Schirollo, «Hermeneutica», 4 (1985);
- Franco Camera, *Ragione ermeneutica e ragione pratica. A proposito di alcuni recenti libri di H.G.Gadamer*, in “Ragion pratica”, anno VII; n.12, 1999
- Franco Camera, *Sotto il segno di Hermes. Pensare in prospettiva ermeneutica, il melangolo*, Genova 2011
- B.Cassin, *L'effetto sofistico: per un'altra storia della filosofia*, Jaca Book, Milano 2002
- Enrico Castelli, *Il tempo inqualificabile: contributi all'ermeneutica della secolarizzazione*, Padova CEDAM 1975
- Adriana Cavarero, *Dialettica e politica in Platone*, Padova Cedam, 1976
- Gaetano Chiurazzi, *Modalità ed esistenza: dalla critica della ragion pura alla critica della ragione Ermeneutica*, Torino Trauben 2001
- C. Ciancio – Fabrizio Desideri – Carlo Gentili – Raffaele Milani – Giampiero Moretti – Federico Vercellone (a cura di), *Ermeneutica e pensiero tragico. Studi in onore di Sergio Givone*, Il Melangolo, Genova 2004
- Giorgio Colli, *la nascita della filosofia*, Adelphi, 1988
- Paolo Colombo, *Ermeneutica e teologia: verità e storia in H.G.Gadamer*, Milano Glossa 1995
- Alfred Crosby, *La misura della realtà: Nascita di un nuovo modello di pensiero in Occidente*, Edizioni Dedalo, Bari 1998
- Guido Cusinato, *Max Scheler: esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano Francoangeli 2007

- Carla Danani, *L'amicizia degli antichi. Gadamer in dialogo con Platone ed Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2003
- Da Re, *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia pratica*, Maggioli, Rimini, 1982
- Mike Davis, *Geografia dell'espressione : città e paesaggi del terzo millennio* , Milano Mimesis 1997
- Mike Davis, *Città morte: Storie di un inferno metropolitano*, Milano Feltrinelli 2004
- Mike Davis, *Geografia dell'espressione: città e paesaggi nel terzo millennio*, Milano Mimesis 1997
- Donald Davidson, *Linguaggio e interpretazione: una disputa filosofica*, Milano unico poli 1993
- Federico Dal Bo, *La lingua malata: linguaggio e violenza nella filosofia contemporanea*, Bologna Clueb 2007
- Mario Delli Ponti, *Il terzo orecchio: dalle forme dell'ascolto alla musicoterapia*, Soleverde, Torino 1991
- Daniel Dennett, *Rompere l'incantesimo*, Raffaello Cortina
- Fausto De Petra, *Comunità, comunicazione, comune. Da George Bataille a Jean-Luc Nancy*, Deriveapprodi 2010
- Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, Milano Jaca Book 2006
- Helene Cixous, Jacques Derrida, *La lingua che verrà: seminario di Barcellona*, tr. Marta Segarra, Meltemi, Roma 2008
- Jacques Derrida, *Sull'ospitalità*, 1997
- Pietro De Vitiis, *Ermeneutica e sapere assoluto*, 1984
- Donatella Di Cesare, “Alle origini dell'ermeneutica. La formazione filosofica di Hans-Georg Gadamer”, in H.G.Gadamer, *Caro professor Heidegger. Lettere da Marburgo 1922-1929*, il melangolo, Genova 2000

- D. Di Cesare (a cura di), *L'essere, che può essere compreso, è linguaggio. Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, Il melangolo, Genova 2001
- Donatella Di Cesare, *L'utopia del comprendere*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2003
- Donatella Di Cesare, *Ermeneutica della finitezza*, Guerini Studio, Milano 2004
- Donatella Di Cesare, *Gadamer*, Il Mulino, Bologna 2007
- Piero Di Giovanni, *Heidegger e la filosofia pratica*, Palermo Flaccovio 1994
- Wilhelm Dilthey, *Critica della ragione storica* 1982
- R. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer* del 2002 (contributi di Warnke, Zuckert); *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans Georg Gadamer*, Cambridge University Press, 2002
- Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998 e 2006
- Mariannina Failla, *Microscopia Gadamer: la musica nel commento al Filebo*, Quodlibet, Macerata 2008
- Maurizio Ferraris, *L'ermeneutica*, Laterza Roma-Bari 2004
- G.Figal, J.Gronidin e D.J.Schmidt (a cura di), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*, Mohr, Tübingen 2000
- G.Figal (a cura di), *Incontri con Hans-Georg Gadamer*, trad. it. di G.Girgenti, Milano, Bompiani 2000.
- Günter Figal, *Il senso del comprendere. Contributi alla filosofia ermeneutica*, Il Nuovo melangolo, Genova 2007;
- Federico Ferrari, *La comunità errante: George Bataille e l'esperienza comunitaria*, Milano Lanfranchi 1997

- Giuseppe Ferraro, *La verità dell'Europa e l'idea di comunità: la lezione di E.Husserl*, Napoli Filema 1998
- Francesca Filippi, *Socrate nell'età dell'ermeneutica. Rilettura del pensiero socratico alla luce dell'ontologia ermeneutica di H. G. Gadamer*, Guerini e Associati, 2003
- Paul Friedländer, *Platone*, tr. it. di Andrea Le Moli, Bompiani 2004
- Francesco Fronterotta *Il Platone neokantiano* in “Il riconoscimento in Hegel. Un'esperienza di coscienza tra logica ed etica”, *Alvearium*, anno II, n1-dicembre 2009, pp-35-46
- Marc Fumaroli, *L'età dell'eloquenza: retorica e res literaria dal Rinascimento alle soglie dell'epoca classica*, Milano Adelphi 2002
- H.G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, Marietti, Torino 1973
- H.G. Gadamer, *Ermeneutica e metodica universale*, 1973
- H.G. Gadamer, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero: uno sguardo retrospettivo*, Queriniana, Brescia 1980
- H.G. Gadamer, *Studi platonici*, trad. it. di G. Moretto, Marietti, Casale Monferrato 1983 -1984, vll. 2
- Hans Georg Gadamer, *Griechische Philosophie I*, 1985
- H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1986
- H.G. Gadamer, *E tuttavia: potenza della volontà “buona”*, in aut-aut 1987, n. 217-218, pp.61-63.
- H.G. Gadamer, *Persuasività della letteratura*, Ancona, Bologna Transeuropa 1988
- H.G. Gadamer, *L'anima alle soglie del pensiero greco*, Bibliopolis, Napoli 1988
- H.G. Gadamer, *Elogio della teoria. Discorsi e saggi*, Guerini e Associati, Milano 1989

- H.G. Gadamer, *Uno scritto "teologico" giovanile di Heidegger in Martin Heidegger, Natorp Bericht, Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, a cura di Vincenzo Vitiello e di Gianpaolo Cammarota, estratto da "Filosofia e teologia" Rivista quadrimestrale, Anno IV, n.3, Settembre-dicembre 1990
- H.G. Gadamer, *L'eredità dell'Europa*, Einaudi, Torino 1991
- H.G. Gadamer, *Il dramma di Zarathustra*, il Nuovo Melangolo, Genova, 1991
- H.G. Gadamer, *L'inizio della filosofia occidentale*, Guerini e Associati, Milano 1993
- H.G. Gadamer, *Il movimento fenomenologico*, Laterza, Roma-Bari 1994
- H.G. Gadamer *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano 1996
- H.G. Gadamer, *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, a cura di V. De Cesare, Guerini e Associati, Milano 2000
- H.G. Gadamer, *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, Vita e Pensiero, Milano 2002
- H.G. Gadamer, *L'ultimo Dio. Un dialogo filosofico con Riccardo Dottori*, Meltemi, Roma 2002
- H.G. Gadamer, (introduzione e commento), *Aristotele, Ethica nicomachea Libro VI*, il nuovo Melangolo 2002 Genova,
- H.G. Gadamer, *Eraclito. Ermeneutica e mondo antico*, Donzelli 2004.
- H.G. Gadamer, *Il dolore. Valutazioni da un punto di vista medico, filosofico e terapeutico*, apeiron 2004
- H.G. Gadamer *Linguaggio*, a cura di D.Di Cesare, ed. Laterza, Bari 2005
- H.G. Gadamer *Ermeneutica, uno sguardo retrospettivo*, a cura di G.B.Demarta, Bompiani, Milano 2006

- H.G. Gadamer – Silvio Vietta, *Im Gespräch*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2002, trad. italiana di Roberto Rizzo, *A colloquio. Frammenti di memoria di un grande saggio*, Marietti 2007
- H.G. Gadamer, *Bildung e umanesimo*, il melangolo, Genova 2012
- H.G. Gadamer, *Che cos'è la verità. I compiti di un'ermeneutica filosofica*, Rubbettino, 2012, tr.it. di *Gadamer Lesebuch. Hrsg., von Jean Grondin (1997) Hans-Georg Gadamer. GW 2*, Mohr Siebeck Tübingen
- Michele Gardini-Giovanni Matteucci (a cura di), *Gadamer: Bilanci e prospettive*, Atti del convegno svolto in collaborazione con l'Istituto italiano per gli Studi Filosofici (Bologna, 13-15 marzo 2003), Quodlibet, Macerata 2004
- Stefan George, *Poesie*, tr.it. Leone Traverso, casa editrice Le Lettere, Firenze 2003
- Salvatore Giammusso, *La comprensione dell'umano: l'idea di un'ermeneutica antropologica dopo Dilthey*, Soveria Mannelli Rubbettino 2000
- Christopher Gill- François Renaud (Eds.) *Hermeneutic Philosophy and Plato. Gadamer's response to the Philebus*, Academia, Studies in Ancient Philosophy 2010
- Renè Girard, *Verità o fede debole? : Dialogo su Cristianesimo e relativismo*, Transeuropa, Massa 2006
- G.Girgenti (a cura di), *Platone tra oralità e scrittura. Un dialogo di Hans Georg Gadamer con la Scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi*, Tascabili Bompiani, Milano 2001
- Giuseppe Girgenti, *Paul Friedländer e Paul Natorp maestri di Gadamer*, in *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, n. 3-2008
- Antonio Gnoli, *I prossimi titani: conversazioni con Erns Jünger*, Milano Adelphi 1997



- Ernesto Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, Napoli Guida 1985
- Ernesto Grassi, *Umanesimo e retorica: il problema della follia*, Modena Mucchi 1986
- R.Grassl (a cura di), *Breslauer Studienjahre. Hans – Georg Gadamer im Gespräch*, «Pädagogische Rundschau», 51, 1997, pp.115-139.
- Giuliana Gregorio, *Hans Georg Gadamer e la declinazione ermeneutica della fenomenologia*, Rubbettino 2008
- Sabrina Grimaudo, *Misurare e pesare nella Grecia antica. Teoria storia ideologie*, L'epos, Palermo 1998
- Jean Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001
- Jean Grondin, *Gadamer. Una biografia.*, Bompiani, Milano 2004 ;
- Carola Groppe, *Die Macht der Bildung. Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890-1933* (1997)
- R.Guardini, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien*, Kösel, München (tr.it.Rainer Maria Rilke. *Le Elegie Duinesi come interpretazione dell'esistenza*, a cura di G.Sommavilla, Morcellania, Brescia, 1974, 2003
- Luca Guidetti, *La realtà e la coscienza: studio sulla "Metafisica della conoscenza" di Nicolai Hartmann*, Macerata Quodlibet 1999
- Luca Guidetti, *L'ontologia del pensiero. il "nuovo neokantismo" di Richard Hönigswald e Wolfgang Cramer*, Quodlibet, Macerata 2004
- Jürgen Habermas, *Hans-Georg Gadamer. L'urbanizzazione della provincia heideggeriana*, in Id. , *Profili politico-filosofici*, trad. It. di L. Ceppa, Guerini & Associato, Milano 2000 ;
- Jürgen Habermas, *La logica delle scienze sociali*, trad. It. Di G. Bonazzi e E. Melandri, Bologna, Il Mulino 1970 ;

- L.E.Hahn, *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-Le Salle (Ill.), 1997
- N.Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Töpelmann, Giessen, 1909; 2° ed., W. De Gruyter, Berlin, 1965
- G.F.W.Hegel, *Leçons sur Platon. Texte inédit 1825-1826*, Aubier, Paris 1976, tr.it., *Lezioni su Platone (1825-1826)*, Introduzione di Jean-Louis Vieillard-Baron, Guerini e Associati, Milano 1995
- M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1973,
- Martin Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, 2000
- Edwin Lewis Hahn, *The Philosophy of Hans Georg Gadamer*, Open Court, U.S.A., 1997
- Martin Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*
- Martin Heidegger, *Etica e destino*, Genova, Il melangolo 1997
- Martin Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Milano Adelphi 2000
- Martin Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, Milano Mursia 2002
- Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main V.Klostermann 2002
- Martin Heidegger, *L'essenza della verità: Sul mito della caverna*, Milano Adelphi 2007
- Friedrich Wilhelm von Hermann, *Sentiero e metodo: sulla fenomenologia ermeneutica del pensiero della storia dell'essere*, Genova il melangolo 2003
- E.D. Hirsch, *Teoria dell'interpretazione e critica letteraria*, trad. it. di G.Trampolini, Bologna, il Mulino 1973

- Edmund Husserl, *Esperienza e giudizio: ricerche sulla genealogia della logica redatte e edite da Ludwig Landgrebe*, Milano Bompiani 2007
- Luce Irigaray, *La via dell'amore*, Bollati boringhieri 2008
- Werner Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, trad. it. di L. Emery e A. Setti, introd. Di G. Reale, indici di A. Bellanti, Bompiani (Collana "Il Pensiero Occidentale"), Milano 2003
- Christoph Jamme, "Il duplice messaggio dell'effettivo poter-amare e del dover-morire". *Gadamer e Rilke, Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, n.3-2008, pp.67-80-
- Karl Jaspers, *Il linguaggio. in appendice sul tragico*, Guida, Napoli 1993
- Karl Jaspers, *La questione della colpa: sulla responsabilità politica della Germania*, Milano Raffaello Cortina 1996
- Karl Jaspers, *Genio e follia: Strindberg e Van Gogh*, Milano R.Cortina 2001
- Karl Jaspers, *La filosofia dell'esistenza*, Roma Bari Laterza 2002
- Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz: Una voce ebraica*, Genova Il Melangolo 1991
- Hans Jonas, *Scienza come esperienza personale: autobiografia intellettuale*, Brescia Morcelliana 1992
- Hans Jonas, *Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino Einaudi 1993
- Hans Jonas, *La filosofia alle soglie del Duemila: una diagnosi e una prognosi*, Genova, Il melangolo 1994
- Hans Jonas, *La domanda senza risposta: alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio*, Genova il Melangolo 2001
- François Jullien, *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, Laterza 2008.

- Daniel Kehlmann, *La misura del mondo*, Milano Feltrinelli 1006
- Shafique Keshavjee, *Il re, il Saggio e il Buffone. Il Gran Torneo delle religioni*, Einaudi, Torino, 2000
- Theodore J.Kisiel, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"* (1993)
- Dean Komel, *Identità e mediazione: per un'ermeneutica dell'interculturalità*, Trieste Edizioni Università 2003
- H.Krämer, *Platone e I fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982
- Julia Kristeva, *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Spirali Edizioni, 1981
- Antonio Lambertino, *Max Scheler : fondazione fenomenologica dell'etica dei valori* Firenze, La Nuova Italia 1996.
- Riccardo Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Francoangeli, Milano 2002
- Karl-Heinz Lembeck, *Gadamer e il neokantismo*, in *Paradigmi. Rivista critica di filosofia*, n.3-2008, pp.29-41
- Salvatore Lavecchia, *Oltre l'uno ed i molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone*, Mimesis/Askesis, Milano 2010
- A.Le Moli, *Heidegger e Platone: essere, relazione, differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2002
- Andrea Le Moli, *Novecento platonico. Ontologia della relazione e dialettica dell'intersoggettività nelle interpretazioni contemporanee del platonismo*, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, Studi e ricerche 44, Palermo 2005
- A.Le Moli *Platone e la logica dell'essere. Logica e metafisica nelle interpretazioni neokantiane dei Dialoghi* in *Logica e Metafisica*, a cura di G.Roccaro, Palermo 2010

- E.Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr.it.di A.Dell'Asta, Milano, Jaca Book, 2004
- Gaetano Licata, *L'ordine nascosto. Natura e armonia all'origine del pensiero filosofico e scientifico*, Franco Angeli, Milano 2007
- Leonardo Lotito, *Il mito e la filosofia: la mitologia come racconto dell'essere*, Milano Bruno Mondadori, 2003
- Karl Löwith *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1949 K.Löwith, *L'individuo nel ruolo di co-uomo*, tr.it.di A.Cera, Napoli, 2007
- Giusi Furnari Luvarà, *Il regolo di Lesbo: una "logica del preferibile" a misura del bio-diritto*, Rubbettino, 2001
- Jean-Fran Lyotard, *L'inumano. Divagazioni sul tempo*, Lanfranchi Editore, Milano 2001
- Francesco Malisardi, *Carattere intenzionale e statuto della Seinsfrage: Martin Heidegger, dai Prolegomena a Sein und Zeit*, Roma Carocci 2007
- Maria Luisa Martini, *Verità e metodo di Gadamer e il dibattito ermeneutico contemporaneo*, 1992
- Eugenio Mazzarella, *Heidegger a Marburgo*, 2006
- Eugenio Mazzarella, *Ermeneutica dell'effettività: prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Napoli Guida 1993
- Leonardo Messinese, *Heidegger e la filosofia dell'epoca moderna*
- D.P. Michelfelder - R. Palmer (a cura di), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, SUNY Press, 1989;
- Pascal Michon, *Poétique d'une anti-anthropologie*, 2000
- Maddalena Mis Mazzocut, *Il senso del limite: il dolore, l'eccesso, l'osceno*, Milano Le Monnier Università 2009

- Maurizio Migliori, *L'uomo tra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1993 e 1998
- Desmond Morris, *L'uomo e i suoi gesti: la comunicazione non-verbale nella specie umana*, Milano Mondadori 1978
- Luisa Muraro, *Dio è violent*, Gransasso Nottetempo, 2012
- Jean-Luc Nancy, *Il senso del mondo*, Milano, Lanfranchi editore, 1997, pag. 165.
- Jean Luc Nancy, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, 2000;
- Jean Luc Nancy, *Corpus*, Cronopio 2007
- Paul Natorp, *Logos-Psyche-Eros: Metacritica alla "Dottrina platonica delle idee"*, Vita e pensiero, Milano 1999
- Paul Natorp, *Dottrina platonica delle idee*, Milano Vita e pensiero 1999
- Giuseppe Nicolaci, (a cura di), *La controversia ermeneutica*, Milano Jaca Book 1989
- G. Nicolaci - L. Samonà ( a cura di), *L'universale ermeneutico*, Tilgher, Genova 2003
- Martha C.Nussbaum, *Diventare persone: Donne e universalità dei diritti*, Bologna Il Mulino 2001
- M.Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*. Il mulino, Bologna, 2004
- Martha C.Nussbaum, *Coltivare l'umanità: i classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Roma Carocci 2006
- Richard Palmer, *Cosa significa ermeneutica? La teoria dell'interpretazione in Schleiermacher, Dilthey , Heidegger e Gadamer*, Besa, Nardò (LE), 2008
- Felice Ciro Papparo, *Incanto e misura: per una lettura di Georges Bataille*, Napoli Edizioni scientifiche 1997

- Karl Popper, *La società aperta e i suoi nemici: Platone totalitario*, Roma Armando Editore 1973
- Stefano Poggi, *La logica, la mistica e il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni Normale, Pisa 2006
- Pietro Palumbo, *Su Bataille: prospettive ermeneutiche*, Palermo Stass, 1985
- Giangiorgio Pasqualotto, *East & West: identità e dialogo interculturale*, Venezia Marsilio 2003
- Pietro Palumbo(a.c.di), *Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, Annali del Dipartimento Fieri, Palermo 2006
- Giorgio Penzo (a cura di), *La "Metafisica" di Jaspers e l'ermeneutica scientifico-filosofica in rapporto al problema della libertà*, Torino Paravia 1992
- J.Piaget, *Il giudizio morale del fanciullo*, Giunti, 1993
- Platone, *Tutte le Opere*, (cofanetto di 5 volumi), a cura di Francesco Adorno, Grandi tascabili economici Newton, Roma 1997
- Helmuth Plessner, *Studi di estesiologia: l'uomo i sensi il suono*, Bologna Clueb 2007
- Helmuth Plessner, *Antropologia filosofica*, Brescia Morcelliana 2010
- Stefano Poggi, *La logica, la mistica e il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni Normale, Pisa 2006
- Otto Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, 1983 [8]
- Otto Pöggeler, *Europa come destino e come compito: correzioni nella filosofia ermeneutica*, Milano Guerini e associati 2008

- M.Rascente, *Metaphora absurda. Linguaggio e realtà in Paul Celan*, Franco Angeli, Milano 2011.
- G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1997
- F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza Roma, 1996
- F. Renaud, *Gadamer, Lecteur de Platon*, in “*études Phénoménologique*”, n. 26, 1997, pp. 33-57
- F. Renaud, *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans Georg Gadamer*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1999;
- F.Renaud, *L'appropriation de la philosophie grecque chez Hans Georg Gadamer*, in *l'avenir de la philosophie est-il grec?*, a cura di Catherine Collobert, “noesis”, Fides, Montreal 2001
- Graziano Ripanti, *Gadamer*, ed.Milella, 1999
- Riedel M. (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 Bde, Rombach, Freiburg i. Br. 1972-74.
- R.M.Rilke, *Storie del buon Dio*,ed.Paoline, Milano 1998
- Claude Romano, *Il possibile e l'evento: introduzione all'ermeneutica evenemenziale*, Milano Udine Mimesis 2010
- Richard Rorty, *La filosofia dopo la filosofia: contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma 1989Saskia Sassen, *Le città nell'economia globale*, Bologna, Il Mulino 2008
- Leonardo Samonà, *La verità tra ermeneutica e dialettica*, *Giornale di Metafisica*, Nuova serie- XXXI (2009) pp.25-42
- L.Samonà, *Pluralismo e universalità ermeneutica a partire da Gadamer*, in *Giornale di Metafisica- Nuova Serie- XXXIII (2011)*, pp.45-66.



- Max Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori: nuovo tentativo di fondazione per un personalismo etico*, Cinisello Balsamo, San Paolo 1996
- Max Scheler, *Metodo trascendentale e metodo psicologico: una discussione di principio sulla metodica filosofica*, Macerata Quodlibet 2009
- Francesco Sirchia, *Nicolai Hartmann: dal neokantismo all'ontologia*, Milano Vita e Pensiero 1969
- Georg Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Roma Armando Editore, 1995
- Carlo Sini, *il gioco del silenzio*, Mondadori 2006
- Carlo Sini, *Eracle al Bivio. Semiotica e filosofia*, universale bollati boringhieri, Torino 2007
- Peter Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, 2004
- Eugenio Spedicato, *La strana creatura del caos: Idee e figure del male nel pensiero della modernità*, Roma Donzelli 1997
- Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi 2008
- Baruch Spinoza, *Ethica*, Editori Riuniti, IV edizione, Roma 2004
- Eduard Spranger, *La responsabilità del comprendere*, Torino Rosenberg & Sellier 1990
- Julius Stenzel, *Platone Educatore*, Bari Laterza 1936
- Julius Stenzel, *Studien zur Entwicklund der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristotele*, Suttgart Teubner, 1961
- Giusi Strummiello, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Dedalo 2001
- Szlezàk, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin 1985, tr. It., *Platone e la scrittura della filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1989, 1993

- Richard Sennett, *L'uomo artigiano*, Feltrinelli 2008
- Raymond Tallis, *The Hand: A Philosophical Inquiry in Human Being*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2003
- Xavier Tilliette, *Pensiero metafisico e pensiero ermeneutico*, Roma Città nuova 2003
- F. Trabattoni, *Attualità di Platone. Studi sui rapporti tra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*, Vita e Pensiero, Milano 2009
- Valentina Valenti, *Hedoné, logos e misura nel Filebo di Platone*, ed. Vito Fazio-Allmayer, Palermo 2011
- G. Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, ed. Feltrinelli, Milano, 1984 ;
- G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg&Sellier, Torino 1989
- G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994,
- Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza 2010
- B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, tr.it. di F. Menga, Milano, Cortina, 2008
- Eric Weil, *Logica della filosofia*, a cura di L. Schirollo, il Mulino, Bologna 1997
- E. Weil, *L'avvenire della filosofia*, in "Eric Weil". Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 21 novembre 1987, a cura di L. Schirollo, Quattroventi, Urbino 1989
- N.P. White, *Observations and Questions about Hans-Georg Gadamer's Interpretation of Plato*, in *Platonic Writing-Platonic Readings*, ed. By Ch. L. Griswold, Jr. London, Routledge 1988, pp. 247-257

- Wiehl, Reiner (Hrsg), *Die antike Philosophie in der Bedeutung für die Gegenwart*, Kolloquium zu Ehren des 80.Geburtstages von Hans-Georg Gadamer, C.Winter, Heidelberg 1981.
- Mirko Wiscke-Michael Hofer (Hrsg) *Gadamer verstehen, Unverständnis Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003
- Richard Wilkinson, *La misura dell'anima: perché le diseguaglianze rendono le società più infelici*, Milano Feltrinelli 2009
- F.Wolff, *L'ami paradoxal*, in *L'amitié. Dans son harmonie, dans ses dissonances*, Editions Autrement, Paris 1995
- Georgia Zeami, *La conversione del pensiero : l'etica cristiana originaria nelle frühe Freiburger Vorlesungen di Martin Heidegger*, Genova Il melangolo 2010
- Paolo Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Adelphi Milano 1980