
Introduzione

GIANNI VATTIMO

Che ne è dell'ermeneutica a cinquant'anni dalla pubblicazione di *Wahrheit und Methode*? Qualcuno dei colleghi che avevano con noi condiviso l'avventura della introduzione dell'ermeneutica gadameriana in Italia, e del suo divenire *koiné*, dialetto comune della filosofia non solo da noi ma in altre importanti zone della cultura occidentale (un momento significativo di questo processo fu la pubblicazione, nel 1979, di *Philosophy and the Mirror of Nature* di Rorty, tradotto in italiano nel 1986) — al punto che per alcuni anni “ermeneutica” è stato sinonimo di “filosofia continentale” —, ha giustificato il proprio passaggio ad altre prospettive filosofiche con la ragione che “nell'ermeneutica non c'è ormai più nulla da dire”. Almeno per qualche aspetto la giustificazione ha una sua verità. Più o meno — *si licet parva* — la stessa che muoveva Marx a scrivere la sua undicesima tesi su Feuerbach: l'idealismo hegeliano era in tutti i sensi “completo”, occorreva però rimmetterlo con i piedi sulla terra.

Purtroppo, alcuni dei transfughi dell'ermeneutica hanno creduto che questa necessaria operazione di rovesciamento si potesse compiere semplicemente ritornando a “prima” — prima di Heidegger allo Husserl pre-*Krisis*, prima di Kant addirittura alla metafisica wolfiana. In molti sensi, è vero che l'ermeneutica dopo Gadamer poteva solo svilupparsi con una robusta iniezione di “realismo”. Ma non certo nel senso di un ritorno al realismo metafisico–descrittivo che fa delle filosofia una sorta di inventario del mondo com'è, risultando oltre che pura contemplazione (nemmeno interpretazione) del mondo, anche una potente apologia del suo essere così e così. La nozione di condizioni di possibilità che aveva ispirato la critica kantiana è completamente scomparsa dall'orizzonte di queste filosofie neo–realistiche, e così pure la stessa nozione di critica; si tratta solo, anche qui rovesciando i propositi ermeneutici di Rorty, di rendere il più possibile lucido lo “specchio della natura”. Si tratta di “osservare” il mondo, sia nel senso del guardarlo con attenzione, sia nel senso di rispettarlo scrupolosamente nei suoi meccanismi, per spiacevoli e “ingiusti” che siano. John Searle, uno dei massimi ispiratori di questo orientamento, è stato giustamente insignito da

Bush (2004) di un importante premio che ne fa il filosofo ufficiale del neo-imperialismo nord-americano.

Ricordare questo, che può sembrare un episodio marginale della esistenza “mondana” della filosofia è, almeno per me, il modo di cercare quel realismo che mancava all’ermeneutica gadameriana. In una direzione peraltro ben chiaramente delineata già nel grande libro del 1960. La decisiva novità intorno a cui quell’opera era costruita consisteva nella rivendicazione del valore di verità di quelle esperienze che non rientravano nel campo del “metodo”. Gadamer non arrivava a dire esplicitamente, come fece poi Ricoeur, che l’endiadi era in realtà una secca opposizione: c’è verità là dove si sfugge al metodo; o almeno (pensiamo qui ai paradigmi di Kuhn) prima che il metodo si imponga: non anzitutto la verità nell’apertura, ma apertura della verità. *Wahrheit und Methode* sembra in conclusione rispettare la distinzione tradizionale tra scienze della natura e scienze dello spirito; la virgola, nella frase “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” significa ancora, in quel libro, solo un rispetto per la punteggiatura tedesca: è linguaggio quell’essere che può essere compreso. Per questo, in italiano non dovrebbe starci. Mettercela in italiano significa esplicitare una possibilità più radicale, diremmo più heideggeriana, dell’ermeneutica: l’essere, che ha anche tra le sue caratteristiche di essere compreso, è linguaggio. Gadamer non sembrava più tanto contrario a questa lettura radicale del testo il giorno del suo centesimo compleanno, quando nei nostri discorsi a Heidelberg, sia io stesso sia Rorty, riproponevamo, in termini diversi, questa tesi.

Perché, poi, la virgola che noi ci mettiamo in italiano dovrebbe spingerci a ricordare il premio di Bush (*National Humanities Medals*) a Searle? Molto semplicemente, perché l’ermeneutica presa sul serio disturba: non anzitutto il neoimperialismo capitalistico, ma l’ordinata divisione del lavoro ispirata al nuovo realismo che accetta le condizioni “date”, e anzi le difende come l’unico criterio a cui riferirsi per non parlare nel vuoto. Ma basta questo per sentirsi come i procuratori del Marx delle *Tesi su Feuerbach*? Forse non è così immediatamente chiaro, ma è proprio il chiarimento di questi collegamenti ciò che sta di fronte all’ermeneutica quando sembra che in essa non ci sia più nulla da dire. Non certo un repentino passaggio dalle “armi della critica” alla “critica delle armi”. Ma solo un itinerario più complesso, che muove dalla necessità di capire come e in che senso l’esperienza extrametodica — nel caso di Gadamer, era quella dell’arte e della storiografia — sia una esperienza di verità. La radicalizzazione della tesi non può ovviamente lasciare intatta l’idea metafisica di verità come corrispondenza. Qui sta forse la ragione di una certa vacuità delle letture “ermeneutiche” dei poeti, che spesso appaiono come una traduzione in prosa di contenuti “esistenziali” relativamente ba-

nali: la morte, la solitudine, la pienezza sempre sfuggente della vita... Certo Heidegger, quando legge Hölderlin o Rilke, non si riduce a queste misure; ma perché li legge come formulazioni inaugurali di mondi storici, nel senso che già Hegel conferiva all'arte come forma dello spirito assoluto. E tuttavia l'insoddisfazione per questo tipo di ermeneutica deve riconoscersi nella sua più profonda radice: l'accadere di verità nell'interpretazione non è accesso a un contenuto "dato", è accadimento nel senso più pieno del termine. Lo Heidegger che scriveva il saggio su *L'origine dell'opera d'arte e Hölderlin e l'essenza della poesia* era anche quello che si stava riprendendo dalla propria disavventura nazista; ma che tuttavia elencava anche, nel saggio sull'opera d'arte, vari modi di accadere della verità, accanto alla poesia. Tra di essi c'era pure l'"azione che fonda uno stato". Che questo non sia più che un accenno può molto verosimilmente essere un segno della prudenza e del distacco che da allora Heidegger mantenne nei confronti di una lettura "politica" dei suoi testi. Ma molto al di là della riflessione su questi eventi biografici, a noi resta probabilmente il compito di capire — meglio degli autori stessi, secondo il vecchio adagio dell'ermeneutica settecentesca — che cosa significa esperienza extrametodica della verità per una prospettiva che abbia preso le distanze dal concetto di verità come conformità al dato. Non ritroveremo qui lo Heidegger, e anche il Gadamer, lettori del Nuovo Testamento: "*veritatem facientes — aletheuontes — in caritate*"?