
L'eredità incerta di Gadamer

JEAN GRONDIN
Università di Montréal

ABSTRACT: How can we come to terms with the legacy of Hans-Georg Gadamer? The essay analyzes the “history of effect” of *Truth and Method*, beginning with its relativistic and historicistic interpretations, showing how these can be considered biased receptions of Gadamer’s thought and how, also due to a partial ambiguity of *Truth and Method*, it may be legitimate to stress elements that suggest new interpretative trajectories. In particular, the essay proposes to understand the connection between being and language from the perspective of “truth”: from this standpoint, we can interpret prejudice not as an absolute determination of the possibilities of knowledge, but as a presupposition whose efficacy can be checked, also suggesting a return to the notion of truth as “*adaequatio intellectus et rei*”.

KEYWORDS: Hermeneutics, Hans-Georg Gadamer, Richard Rorty, Gianni Vattimo, truth

Il peso di una filosofia si misura anche in base alla sua eredità. Una filosofia è tale proprio perché spinge alla riflessione; non è simile a una formula matematica che si possa semplicemente imparare. Ogni filosofia è, come i maggiori filosofi sapevano, la risposta a una sfida che chiama a rispondere coloro che vengono dopo. Nella filosofia sono sempre state presenti delle eredità; tuttavia, un'eredità è tale solo se è accettata, se qualcuno se ne fa carico.

In questo senso desidero interrogarmi sull'eredità di Hans-Georg Gadamer, su come oggi possa essere ripresa. Un'eredità può essere certa o incerta. Forse entrambi questi aspetti hanno il loro ruolo in un'eredità significativa. Per certi versi l'eredità di Gadamer mi sembra abbastanza sicura. In una civiltà orientata sempre più in modo tecnico e scientifico egli ha messo in luce altre, forse più fondamentali fonti di verità: la verità dell'arte, della storia e delle scienze dello spirito, del dialogo, della filosofia, e perfino della religione, come sottolinea sempre più nelle sue ultime opere; modelli di verità che trovano in ultimo il loro fondamento nella nostra esperienza linguistica del mondo. In ciò risiede anche il senso del titolo *Verità e metodo*, che è stato deciso relativamente tardi (il titolo originario sarebbe dovuto essere

Comprensione ed evento): Gadamer desidera sottolineare il processo fondativo dell'esperienza linguistica del senso, di contro alla conoscenza metodica. L'«esperienza ermeneutica» (*hermeneutische Erfahrung*), come la definisce Gadamer, si differenzia per due aspetti dal modello metodico. Anzitutto, il suo oggetto non è mai del tutto separato da noi, in quanto implica sempre la conoscenza di sé, per definire la quale Gadamer presenta il paradigma della *phronesis* aristotelica; non è un «sapere a distanza», come lo definì Kierkegaard. Inoltre, l'esperienza ermeneutica non ha lo scopo di dominare e controllare, ma di prendere parte ed educare. L'eredità di Gadamer consiste nell'aver definito l'eredità in modo che essa possa operare in noi. Egli ha studiato in modo approfondito la storia degli effetti di questa eredità. La sua opera genera un significativo effetto anamnestic, dal quale le future generazioni avranno sempre qualcosa da imparare.

Tuttavia, se si pone ancora la domanda sull'eredità di Gadamer, vuol dire che questa eredità è abbastanza incerta e perciò necessita di un ulteriore chiarimento. Questa situazione di incertezza può essere paragonata, anche se limitatamente, alla situazione di incertezza in cui si trovarono gli allievi di Hegel dopo la morte del loro maestro nel 1831. I cosiddetti giovani hegeliani si chiedevano: come dobbiamo comportarci con l'eredità hegeliana? *Va da sé* che le due situazioni non si lasciano facilmente paragonare. È chiaro che la pretesa sistematica del pensiero gadameriano, anche quando tende all'universalità, non si può equiparare in nessun modo con quella hegeliana, essendo la situazione «politica» del tutto differente; e noi d'altronde non possiamo certo paragonarci agli allievi di Hegel.

Queste differenze non possono essere trascurate. In ogni caso, la situazione mi sembra simile, in quanto nel pensiero di Gadamer ci sono tensioni che assomigliano a quelle che gli eredi di Hegel scorsero all'interno del pensiero del loro maestro. Ci sono, infatti, nel cuore del sistema hegeliano alcune tendenze contraddittorie che ci portano a chiederci: in quale direzione in definitiva si muove il pensiero hegeliano? La questione essenziale è nota: Hegel intende costruire una nuova teologia (come sembra suggerire il discorso sull'incarnazione dello spirito e dello spirito assoluto) oppure concepisce il suo pensiero come un pensare radicalmente storico e antropologico, che mette da parte la teologia?

I giovani hegeliani hanno riconosciuto ed individuato l'ambiguità di questi due modi di leggere il pensiero hegeliano: si deve leggere Hegel come un teologo secondo la lettera del suo sistema o radicalizzare la sua posizione storicizzante e perciò liquidare la teologia e la metafisica, invece che compierle? Su questa domanda, come è noto, la scuola hegeliana si divise in destra e sinistra.

Chiaramente, ripeto, la situazione di Gadamer è del tutto differente. La pretesa del suo sistema è fundamentalmente diversa, se possiamo parlare di un sistema: ma sappiamo che non possiamo farlo. Qui non si tratta affatto di dividersi tra una destra e una sinistra gadameriana.

Sono convinto, tuttavia, che esistano tensioni nel pensiero di Gadamer, se non contraddizioni, che ci spingono a scegliere. Il pensiero gadameriano è, si sa, molto conciliante ed irenistico; in ciò non è differente dal sistema hegeliano (o ricoeuriano). Ci si domanda però se questo spirito di conciliazione sia sempre possibile. La domanda sulla sua eredità tocca proprio questo aspetto.

La questione presuppone che questa eredità sia già stata in un modo o nell'altro accolta. Se nomino per esempio Emilio Betti, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Jacques Derrida, Richard Rorty, John Caputo o Gianni Vattimo, si vede subito chiaramente che la ricezione di Gadamer è ampiamente relativistica e storicista. Questo tipo di ricezione può richiamarsi a buon diritto all'opera di Gadamer, che ha sempre sottolineato la storicità del principio ermeneutico. Gadamer pone, infatti, i pregiudizi di una comunità linguistica, ossia i pregiudizi del proprio tempo, come condizioni della comprensione. Egli si mostra come il portavoce di uno storicismo radicale e perfino orgoglioso, che decostruisce l'idea di una verità non-storica. Una simile posizione è stata però criticata da Betti e Habermas: essi domandano per prima cosa se l'ermeneutica non cada in un relativismo senza speranza (pur senza quasi percepirlo, ma tuttavia a costo della sua consistenza). Gli autori postmodernisti, invece, hanno all'occasione criticato dal loro punto di vista il pensiero di Gadamer perché non era abbastanza relativistico e storico: per esempio, il filosofo tedesco tralascerebbe di considerare le conseguenze nichilistiche del suo pensiero (Caputo, Vattimo). Per questa ragione i postmodernisti hanno intrapreso una rielaborazione più radicale dell'ermeneutica, in cui ogni relazione all'essere dipende dal linguaggio e dalla storia; in tal modo non si può più neppure parlare di una relazione all'essere.

Sono dibattiti epici che appartengono già all'eredità di Gadamer. Io sono dell'opinione che l'opera di Gadamer non abbia su queste questioni una chiarezza cristallina. Perciò ci troviamo di fronte alla stessa domanda che già avevano posto i giovani hegeliani: in quale direzione va realmente il pensiero di Gadamer? L'alternativa non è qui tra una destra ed una sinistra, per esempio tra una teologia ed una antropologia. La domanda è piuttosto: lo scopo del pensiero di Gadamer è lo storicismo radicale, come parecchi passaggi di *Verità e metodo* e una grande parte della sua ricezione lasciano intendere, oppure il superamento dello storicismo? E in quest'ultimo caso: come intende Gadamer attuare il superamento dello storicismo e in che misura ciò gli riesce?

È necessario mantenere qui l'ambiguità o si deve scioglierla? Per quanto riguarda Gadamer, penso che egli abbia tollerato a lungo questa duplicità, lasciando aperte tutte le porte. Ci si domanda, tuttavia, se si possa continuare a mantenere oltre questo funambolismo. Credo che si debba sciogliere una simile contraddizione, e questo prima di tutto, se si vuole rispondere alla sfida del postmodernismo (che non esisteva ancora quando Gadamer scrisse *Verità e metodo*). Nondimeno il postmodernismo (si pensi a Rorty e Vattimo) si è appropriato in modo congeniale dell'eredità di Gadamer, sebbene sia opportuno in ogni caso sottolineare che Gadamer nei suoi ultimi scritti ha preso decisamente le distanze dalle conseguenze del postmodernismo (in particolare da quello di Derrida), anche se non si capisce sinceramente come possa farlo a partire dalla sue premesse storiciste, che sono quanto di più congeniale ai postmoderni.

Di seguito desidero sottolineare alcune questioni che emergono dall'opera di Gadamer e porre la domanda se si possa mantenere la loro duplicità o si debba inevitabilmente superarla. Lo farò concentrandomi in modo telegrafico sulle tre parti principali di *Verità e metodo* ed i suoi temi più rappresentativi: l'educazione, il pregiudizio e il linguaggio.

I. Arte ed educazione: a che scopo l'educazione?

Come è noto, il punto di partenza di Gadamer è la riflessione sulle pretese veritative delle scienze dello spirito. La sua tesi fondamentale è che le scienze dello spirito si comprendono molto meglio a partire dalla tradizione dell'educazione umanistica che dall'ideale metodico delle scienze moderne. Una piccola particolarità deve però essere sottolineata: quando Gadamer parla di tradizione dell'educazione umanistica, non parla affatto dei fondatori dell'umanesimo rinascimentale. Non considera mai gli umanisti classici come Erasmo o Pico della Mirandola, anche se le loro opere hanno contribuito in modo decisivo alla formazione dell'ideale umanistico. Gli alleati di Gadamer sono altri: egli si relaziona più volentieri con gli autori del XVII secolo, come Baltasar Gracián (1601–1658) e l'umanista napoletano Vico (1669–1744), mentre i filosofi che maggiormente cita sono Herder e Hegel. Non è certo un dramma, anche perché Herder e Hegel si richiamano essi stessi alla tradizione umanistica. Tuttavia, come si vede, si tratta di un'ispirazione un po' ambigua.

Più convincente è il concetto gadameriano di educazione. In che cosa consiste il suo ideale di educazione? Scopo della formazione, come egli precisa, è di contribuire alla formazione del *sensus communis*, del gusto e del giudizio di gusto. Gadamer definisce l'educazione interamente nel senso di una

pretesa (*Erhebung*) di universalità che non è quella della legge scientifica. È piuttosto una universalità che ci permette di conservare una certa indipendenza nei confronti della nostra provenienza storica e sociale. La persuasiva analisi di Gadamer mostra come la persona colta abbia una tale universalità di giudizio da riuscire a prendere le distanze da se stesso e dall'insieme dei suoi pregiudizi¹.

Gadamer sottolinea del resto anche il significato *politico* di questa nuova comunità d'educazione che nacque nel XVII sec. e che distrusse il vecchio ideale della società delle corporazioni:

Essa si riconosce e si legittima non più in base alla nascita e alla classe, ma essenzialmente solo in base alla comunanza di giudizi, o meglio in base al fatto che, *di là dagli interessi limitati* e dalle preferenze individuali, *rivendica* una obiettività di giudizi².

È un pensiero decisivo: il giudizio di gusto che deriva dall'educazione ci permette di elevarci al di sopra dei nostri «interessi limitati e preferenze». Non è più determinante l'esaltazione della individualità particolare. Bisogna al contrario superare la propria limitatezza e ampliare i propri orizzonti. Qui risiede per Gadamer il significato dell'educazione, di ciò che può chiamarsi cultura e che di fatto si chiama cultura (anche in senso ciceroniano), ossia il dominio della propria particolarità che rende possibile l'innalzamento a un livello più universale. Questa universalità non è infatti quella della ragion pura o del *mundus intellegibilis*. Essa è interamente storica, anche se l'educazione in quanto tale supera ampiamente i limiti della propria determinatezza storica.

La stessa cosa si può dire dell'esperienza di verità che Gadamer elabora sul modello dell'arte. È indubbio che l'esperienza dell'arte sia sempre storica, ma secondo Gadamer essa *trascende* la limitatezza storica nel momento in cui

¹ Cfr. l'importante discussione sull'ideale di educazione di Balthasar Gracian in H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1986, vol. 1, p. 41 (tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1986, p. 60): «L'ideale di cultura così delineato da Gracian doveva fare epoca. [...] Nella storia degli ideali di cultura dell'Occidente, esso si caratterizza per il fatto di prescindere dalle distinzioni di classi esistenti. È l'ideale di una *Bildungsgesellschaft*, di una società di cultura. Questo ideale sociale della cultura si attua sostanzialmente nel segno dell'assolutismo e della sua lotta contro la nobiltà. La storia del concetto di gusto segue quindi la storia dell'assolutismo, passando con esso dalla Spagna in Francia e in Inghilterra, e coincide con la preistoria del terzo stato. Gusto non è solo l'ideale che una nuova società si propone, ma proprio sul concetto di "buon gusto" nasce per la prima volta quella che si chiama la "buona società". Essa si riconosce e si legittima non più in base alla nascita e alla classe, ma essenzialmente solo in base alla comunanza di giudizi, o meglio in base al fatto che, *di là dagli interessi limitati* e dalle preferenze individuali, *rivendica* una obiettività di giudizi. Nel concetto di gusto è dunque indubbiamente compreso il riferimento a un modo di conoscenza. Proprio nel segno del buon gusto si riesce a *prescindere da sé stessi* e dalle proprie private preferenze».

² *Ibid.*

ci permette di riconoscere l'essenza di qualcosa. L'arte porta con sé una conoscenza d'essenza, precisa Gadamer. Per esempio, il famoso quadro di Goya il «2 maggio 1808» ci fa comprendere l'essenza dell'occupazione napoleonica della Spagna. Conosciamo tutti questo quadro tanto espressivo: i soldati senza volto da vicino appaiono inermi, i contadini spagnoli alzano le armi. Ciò che il quadro ci fa comprendere è l'essenza della forza che è al centro della rivolta spagnola, ma anche l'essenza della rivolta umana contro ogni forma di occupazione in generale. L'ultimo Gadamer parla in questo caso di una «trascendenza dell'arte» (*Verità e metodo* parlava piuttosto della «verità» dell'arte) che dà il titolo anche a una raccolta di saggi sull'arte contenuta nel suo ultimo libro, *Progetti ermeneutici*³.

L'educazione, così come l'esperienza dell'arte, non hanno primariamente il compito, secondo Gadamer, di mostrare la limitatezza storica della comprensione. Egli desidera piuttosto superare questa limitatezza anche solo in parte, secondo le modalità che l'arte ci offre. Ne consegue l'accentuazione della universalità del giudizio che si affianca alla presa di distanza dal proprio provincialismo. Gadamer è perciò più un pensatore dell'universalità che del particolarissimo storico. Per questa ragione anche la presa di distanza da Herder in *Verità e metodo* mi sembra abbastanza ambivalente. Infatti, Herder si lascia leggere come un autore che sostiene la particolarità storica, sebbene alcuni pensatori come Charles Taylor e Alain Finkielkraut in Francia (*La défaite de la pensée*, 1987) abbiano mostrato quali siano le conseguenze più o meno fatali dell'esaltazione herderiana del particolarismo storico. Si ricordi, inoltre, che Gadamer aveva solidarizzato con Herder nel suo saggio «Popolo e storia in Herder», che è molto legato all'epoca in cui è stato composto.

Se ci fossero qui due Gadamer, un Gadamer "herderiano", che esalta la particolarità storica, e un altro Gadamer che sollecita l'ampliamento del nostro orizzonte storico, credo che si dovrebbe decidere di prendere le difese del secondo.

2. Pregiudizi e fusione di orizzonti

L'ambiguità riemerge nella seconda parte di *Verità e metodo*, in cui Gadamer si sofferma sulla storicità del principio ermeneutico. L'accento è posto più che altrove sui pregiudizi che ci determinano. Noi siamo così tanto caratterizzati dalla storia e dalla tradizione che i pregiudizi sono considerati provo-

³ Cfr. H.-G. Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000 (tr. it. di R. Dottori, *La responsabilità del pensare*, Milano, Vita e Pensiero, 2002). Cfr. anche il dialogo contenuto in *Gadamer-Lesebuch*, a cura di J. Grondin, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, p. 283 sgg.: «Un'opera d'arte è buona o cattiva, forte o debole. Ma ciò che vi si sperimenta, è una specifica contemporaneità. Io la chiamo trascendenza».



cattoriamente come «condizioni della comprensione». Tali idee sono note ed hanno esaltato i postmodernisti.

Se si guardano però con attenzione i testi di Gadamer, emerge in modo stupefacente un'altra possibile lettura di questa fondamentale concezione di Gadamer. Quando Gadamer parla di circolo ermeneutico, pone l'accento più che sulla insuperabile limitatezza dei nostri pregiudizi sulla loro *correzione*, qualora certo sia necessaria e auspicabile, se non si vuole rimanere prigionieri dei propri preconcetti (*Vormeinungen*). Gadamer scrive infatti:

Chi cerca di comprendere è esposto agli errori derivati da pre-supposizioni che non trovano conferma nell'oggetto. Compito permanente della comprensione è l'elaborazione e l'articolazione dei progetti corretti, adeguati, i quali come progetti sono anticipazioni che possono convalidarsi solo in rapporto all'oggetto. L'unica obbiettività qui è la conferma che una pre-supposizione può ricevere attraverso l'elaborazione⁴.

Gadamer fa valere la necessità che i pregiudizi siano mantenuti e dimostrati sulle cose stesse. Questi passaggi sono sempre stati una spina nel fianco per l'eredità «più nietzscheana» di Gadamer. I postmodernisti che sacrificano il legame con le cose stesse credono di comprendere Gadamer meglio di come egli stesso si sia compreso e si chiedono: come si può parlare di «cose stesse» in una filosofia panermeneutica che esalta il prospettivismo universale, per cui non ha senza senso parlare di un accordo con le cose stesse?

Qui c'è indubbiamente una tensione, se non una contraddizione nel pensiero di Gadamer, e precisamente nel nucleo del suo pensiero. L'*aut-aut* davanti a cui ci troviamo ricorda il dilemma dei neokantiani rispetto alla cosa in sé kantiana: o si conservano la cosa in sé e l'idea di un accordo della conoscenza con essa, o si rifiutano a favore di una concezione per la quale il sapere è un puro prodotto dello spirito.

Bisogna qui decidersi tra due modi di leggere Gadamer, che si richiamano entrambi ai suoi scritti ma sono incompatibili tra loro: o una lettura postmodernista che rinuncia all'idea di *adaequatio* e alla cosa stessa o una lettura che le conservi. Credo da parte mia che un abbandono totale dell'*adaequatio* sarebbe fatale. Per un verso, c'è sicuramente una contraddizione perché l'*adaequatio* potrebbe essere rifiutata certo, se la si ritenesse inadeguata e se

⁴ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, tr. it. cit., p. 314. Il passo subito prima dice: «Bisogna infatti tener conto che ogni revisione del progetto iniziale comporta la possibilità di abbozzare un nuovo progetto di senso; che progetti contrastanti possono intrecciarsi in una elaborazione che alla fine porta a una più chiara visione dell'unità del significato; che l'interpretazione comincia con dei pre-concetti i quali vengono via via sostituiti da concetti più adeguati. Proprio questo continuo rinnovarsi del progetto, che costituisce il movimento del comprendere e dell'interpretare, è il processo che Heidegger descrive».



si proponesse al suo posto una concezione più adeguata. Per l'altro, se si abbandona l'*adaequatio*, non si riesce più a spiegare la possibilità, che Gadamer sottolinea sempre, di una revisione dei nostri pregiudizi e di un superamento della limitatezza delle nostre prospettive.

Una simile tensione è contenuta nella nota idea gadameriana della fusione di orizzonti. Nell'evento della comprensione il progetto della comprensione si fonde con il suo oggetto, a tal punto che non è più possibile distinguerli chiaramente. Ciò è del resto la descrizione esatta di quello fa una buona traduzione: il senso di un passo nella lingua di un'epoca passata si fonde con la lingua del traduttore e del presente. Bisogna far notare però che c'è sempre la possibilità di sbagliare: una traduzione o una interpretazione riuscita ed elegante (o fusione di orizzonti) può dimostrarsi anche falsa; e — cosa ancora più importante — ci si rende conto che è falsa. Riguardo a ciò Gadamer parla in *Verità e metodo* di una «fusione di orizzonte controllata». È un'idea interessante che però dà all'idea di *controllo* un significato decisivo che in *Verità e metodo* non ha.

Nella «fusione di orizzonte controllata» si perde, infatti, per Gadamer una componente essenziale della comprensione, ossia il fatto che noi non siamo padroni del processo di comprensione. Gadamer lo definisce come il momento eventuale della comprensione. Come dicevo, il suo stesso capolavoro *Verità e metodo* si sarebbe dovuto chiamare originariamente *Comprensione ed evento*. È evidente che il momento eventuale supera in qualche modo i confini dell'idea di controllo, che caratterizza la concezione moderna della comprensione. Il pensiero di una «fusione di orizzonte controllata» ci pone davanti alla domanda: è possibile controllare un accadere? Dove deve essere posto l'accento? Sull'accadere o sul controllo?

Il concetto di orizzonte, evocativo ma complesso, ha in *Verità e metodo* un significato piuttosto mutevole. Che cosa è un orizzonte? Un orizzonte è qualcosa che rende possibile lo sguardo ma allo stesso tempo lo limita. C'è l'orizzonte che incapsula, limita e nel quale si rimane prigionieri, ma c'è pure l'orizzonte che ci aiuta a superare la sua limitatezza relativizzandola. Questo ultimo significato si realizza quando Gadamer dice che l'educazione ci conduce a «definirsi un orizzonte»:

Il concetto di orizzonte soccorre qui proprio perché esprime il senso della maggiore ampiezza di prospettiva che l'interprete deve possedere. Definirsi un orizzonte significa imparare a guardare oltre ciò che è vicino e vicinissimo; non dimenticare tutto questo, ma vederlo più chiaramente inserito in un insieme più vasto e in proporzioni più giuste⁵.

⁵ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, tr. it. cit., pp. 355-356.

«Definirsi un orizzonte» significa allora: «guardare oltre ciò che è vicino e vicinissimo» (in francese si dice: *prendre du recul*; e in inglese; *to put things in perspective*). L'orizzonte può allora avere un duplice significato: la prospettiva che limita oppure proprio la presa di distanza da una prospettiva particolare. Se ci si deve decidere tra le due modalità di lettura dell'ermeneutica, una che si relaziona alla particolarità dell'orizzonte e della differenza, e un'altra che promette una più ampia universalità, più orizzonte, allora io credo che si debba optare per la seconda.

3. Il linguaggio delle cose?

Ogni fusione di orizzonti si radica, secondo Gadamer, nel linguaggio. Nella fusione di orizzonti si fondono linguaggio e oggetto, ma anche il processo di pensiero e la sua articolazione linguistica. Questa fusione trova la sua espressione nella famosa formula: «L'essere che può essere compreso è linguaggio». Sarebbe un *understatement* dire che anche in questo caso si tratta di una formula ambigua. Si sa, infatti, come è stata recepita dai postmodernisti. Colpisce che tanto Rorty quanto Vattimo abbiano parlato di questo aspetto dell'eredità gadameriana nelle conferenze che hanno tenuto a Heidelberg il 12 febbraio 2000, in occasione del centenario di Gadamer⁶. Entrambi hanno compreso la formula di Gadamer nel senso di un relativismo linguistico: l'essere è ridotto al nostro linguaggio per Vattimo, mentre Rorty difende a spada tratta un nominalismo secondo il quale la nostra conoscenza ha sempre a che fare con concetti, *de dicto*, e mai con l'essere, *de re*. I loro argomenti sono certamente buoni e corrispondono allo spirito del nostro tempo. Gadamer stesso osserva che esiste principalmente un accesso linguistico all'essere, in quanto ogni interpretazione dell'essere ha a che fare con il linguaggio. Da ciò si può trarre la conclusione che ogni linguaggio, ogni parlante abbia un suo diverso accesso all'essere. L'essere non sarebbe niente altro che una costruzione o perfino una creazione del linguaggio. Da questo punto di vista, sembra che Gadamer difenda la tesi che il linguaggio determina tanto l'accesso ermeneutico (cioè la comprensione) quanto l'oggetto ermeneutico (cioè l'essere). Gadamer sarebbe allora più o meno un nominalista nascosto nel senso di Rorty.

Ciò nonostante, Gadamer non condivide pienamente questo punto di vista. La sua idea fondamentale dell'unificazione tra l'essere e il linguaggio si comprende in modo diverso se si pone l'accento rispettivamente sul

⁶ Cfr. R. Rorty, *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* e G. Vattimo, *Weltverstehen – Weltverändern*, in «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*». *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001, pp. 30–60.

linguaggio o sull'essere⁷. Se l'accento cade sul linguaggio che possiede il rapporto con l'essere, non c'è dubbio che il linguaggio divora e consuma l'essere. Non si può allora più parlare di essere, ma nel migliore dei casi di un "essere percepito" (*esse est percipi*), ossia di un essere creato o costruito dal linguaggio. In questo caso hanno ragione i postmodernisti: ci sono solo interpretazioni (linguistiche), nessun essere.

Che cosa accade però se l'accento della frase citata è posto sull'essere? L'essere diventa allora il soggetto ed il titolare della frase (ciò che grammaticalmente è!). Il linguaggio non è più il linguaggio delle nostre interpretazioni, ma il linguaggio dell'essere, in cui l'essere esprime la *sua* comprensibilità.

Ammetto che ciò possa suonare strano alle nostre orecchie nominaliste. Tuttavia, è ciò che Gadamer dice nelle ultime pagine di *Verità e metodo*, in breve ciò a cui vuole arrivare. La concezione di Gadamer appare qui decisamente speculativa e dà alla formula «L'essere che può essere compreso è linguaggio» un profilo molto diverso.

L'idea principale, che è stata poco compresa, è che il linguaggio non è solo quello della comprensione (e di conseguenza di una cultura o di una comunità) ma anche dell'essere, ossia il linguaggio delle cose stesse, nel senso soggettivo del genitivo. Il linguaggio è innanzitutto «il linguaggio delle cose»⁸. Certo, si potrebbe ribattere che è soltanto una metafora, un *modo di parlare*.

Sì e no. Sì, perché noi siamo quelli che parlano in un modo o nell'altro, ma possiamo parlare solo perché c'è un legame originario tra l'essere e il linguaggio. Per pensare questo originario, abissale rapporto, Gadamer ricorre nell'ultima parte di *Verità e metodo* alla metafisica medioevale e alla sua dottrina dei trascendentali. Si tratta di un riferimento sorprendente per un pensatore della modernità. Il suo significato è però chiaro: questa metafisica era riuscita a pensare l'originario legame tra l'essere ed il linguaggio, riconoscendo in essi non una contrapposizione (ossia lo spirito e il suo linguaggio da una parte, l'essere o il mondo dall'altra), ma una originale intimità e coappartenenza.

L'idea fondamentale è qui che la luce del linguaggio è già la luce dell'essere. Questa concezione è così poco frequente che forse è necessario spiegarla con alcuni esempi. È noto che la moderna genetica intende portare alla luce il genoma umano in cui si raccoglie il nostro codice genetico. Questa

⁷ Cfr. a questo proposito il mio studio, *La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adeaetio rei et intellectus?*, «Archives de philosophie», 68 (2005), pp. 401-418.

⁸ Cfr. H.-G. Gadamer, *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge* (1960), in *Wahrheit und Methode 2. Ergänzungen und Register*, in *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, vol. 2, pp. 66-75 (tr. it. di R. Dottori, *La natura della cosa e il linguaggio degli oggetti*, in *Verità e metodo 2*, Milano, Bompiani, 1995, pp. 65-76).

teoria è chiaramente una spiegazione scientifica e falsificabile e perciò una visione umana dei nostri geni. Presumibilmente si parlerà dei nostri geni in modo completamente diverso tra cent'anni. Essa non è però soltanto una nostra interpretazione pura, ossia una pura invenzione della nostra intelligenza. Infatti, è il genotipo stesso, ossia la cosa stessa, che la genetica vuole portare al linguaggio. L'esempio della genetica insegna che il linguaggio della nostra comprensione è indirizzato al linguaggio dell'essere. Il linguaggio delle cose è quell'istanza che ci permette di discutere e rivedere le nostre costruzioni linguistiche: questo o quello non corrisponde a ciò che dicono le cose o l'esperienza. Allo stesso modo ci si comporta quando si dice che l'espressione «Il sole gira intorno alla terra» è falsa. Essa è falsa solo in quanto si contrappone al linguaggio delle cose e alla loro evidenza. Le cose e l'esperienza ci parlano: il linguaggio delle cose ci mette in condizione di superare l'unilateralità del nostro linguaggio. Certo è ancora una forma di *adaequatio*, ma si tratta di una concordanza con il linguaggio delle cose.

Questo mi sembra il senso della tesi gadameriana per cui l'essere che può essere compreso è linguaggio. La si è presa troppo spesso nel senso di un relativismo linguistico⁹, mentre il suo senso metafisico è evidente¹⁰. Non a caso Gadamer ha insistito in *Verità e metodo* sul fatto che l'ermeneutica ci riconduce «alla dimensione problematica della metafisica classica»¹¹.

Gadamer non intendeva ridurre l'essere al linguaggio e tanto meno al linguaggio di un determinato periodo o cultura, ma piuttosto mettere in relazione il linguaggio di una determinata epoca con il linguaggio delle cose. Questo è qualcosa di molto diverso dal sostenere un relativismo linguistico. Egli desidera ricordare alla modernità che il linguaggio è una manifestazione dell'essere più che una costruzione dello spirito. In questo modo Gadamer critica il tanto celebrato nominalismo di Rorty che considerava il linguaggio una creazione tecnica dello spirito.

Questo Gadamer non ha finora trovato una grande ricezione. Se è possibile, si tratta ancora di un Gadamer anacronistico che è mille miglia lontano dalle evidenze del pensiero contemporaneo. Ma è consapevole di esserlo.

⁹ Cfr. R. Rorty, *Being than can be understood is Language*, «London Review of Books», 16 marzo 2000, pp. 2-23 e G. Vattimo, *Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être*, «Revue internationale de philosophie», 54 (2000), pp. 499-513.

¹⁰ Cfr. a questo proposito J. Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses Universitaires, 2004, pp. 351-353.

¹¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, tr. it. cit., p. 526. Cfr. anche i suoi *Hermeneutische Entwürfe*, tr. it. cit., p. 29, dove Gadamer caratterizza in questo modo la concezione greca della razionalità del mondo come *logos*: «A ciò corrisponde il fatto che la razionalità dell'essere, questa grande ipotesi della filosofia greca, non è primariamente un contrassegno della autocoscienza umana, ma dell'essere stesso, che in tal modo è il tutto, e che ci appare in tal modo come il tutto; ciò significa che la ragione umana è piuttosto da pensare come una parte di questa razionalità, e non come l'autocoscienza che si sa come contrapposta al tutto».

Jean Grondin

Questo pensiero costituisce anche una parte della sua eredità, forse della sua eredità nascosta, che però permette di difendere l'universalità dell'ermeneutica in modo completamente differente, ma coerente con i suoi presupposti.
jean.grondin@umontreal.ca

(Traduzione dal tedesco di Pierfrancesco Stagi)