

---

# Verità e metodo – cinquant’anni dopo

## La filosofia contemporanea fra il comprendere e l’altro

DONATELLA DI CESARE

---

**ABSTRACT:** One of the key contributions of Hans–Georg Gadamer to contemporary philosophy is the centrality that the notion of understanding has acquired, thanks to his thought, within the tradition of philosophical hermeneutics. At the same time, in the history of the reception of Gadamer’s work, this centrality has become the nucleus of major misunderstandings about the relations between understanding and interpretation, scientific knowledge, and otherness. Otherness is the main issue that separates Gadamer’s thought from phenomenology, contemporary French philosophy, and the Frankfurt School. The role played by the “other” in Gadamer’s philosophy endures the many critiques that it has received: as the point of balance between understanding and misunderstanding, the other is never the object of misappropriation, of an acritical (and violent) inclusion within the self; on the contrary, the other stands at the centre of a complex work of listening and dialoguing, which represents the very nature of hermeneutics.

**KEYWORDS:** hermeneutics, Gadamer, understanding, dialogue, otherness.

**I.** Se si guarda alla condizione in cui versano la filosofia, la storia, la letteratura, la linguistica, in breve tutte le cosiddette *humanities*, dissociate e scisse tra l’adattamento acquiescente e opportunistico al paradigma dominante delle scienze forti e la ricerca di una identità perduta, sembra che le riflessioni di Hans–Georg Gadamer contenute in *Verità e metodo* siano tutt’altro che fuori moda. E si capisce perché quest’opera venga considerata a tutti gli *effetti* un “classico” della filosofia. A tutti gli effetti vuol dire sia nel *pro* che nel *contra* che segnano la sua complessa *Wirkungsgeschichte*: sia dove l’ermeneutica si è diffusa al punto che alcune idee che la contraddistinguono — come ha sottolineato Vattimo — sono entrate quasi tacitamente nel patrimonio della

comune *koiné* culturale; sia dove viene invece criticata o veementemente contestata<sup>1</sup>.

Certo è che, se se ne considerano gli sviluppi più recenti negli Stati Uniti, si deve ammettere che l'ermeneutica, insieme alla filosofia dell'alterità di Levinas, alla decostruzione di Derrida e alla genealogia critica di Foucault, è tra le correnti più produttive e rilevanti della filosofia contemporanea. E si deve anche aggiungere che questa filosofia, che non ha mai rivendicato per sé tale etichetta, ha contribuito in modo decisivo a rimettere in discussione il nostro modo di pensare, di parlare e la nostra troppo facile reverenza all'ontologia.

Ma proprio per ciò, piuttosto che tornare sui concetti più comuni, e più comunemente condivisi, occorre invece, a cinquant'anni di distanza dalla pubblicazione di *Verità e metodo*, soffermarsi su quelli che, per la "storia degli effetti", sono i limiti. Perché dunque non cominciare dando ragione all'altro? Solo nella storia degli effetti, che si estende anche ai limiti, un'opera può continuare a dispiegarsi. In tal senso si deve concedere che l'ermeneutica non ha mai inteso offrire un contributo filosofico né alla verifica o falsificazione metodica delle asserzioni né alla acquisizione empirica delle conoscenze. Il che non vuol dire che l'ermeneutica ritenga illegittimi questi itinerari filosofi — che sono poi quello della filosofia analitica e della teoria della scienza. Semplicemente l'ermeneutica considera il linguaggio specialistico delle scienze secondario e derivato rispetto al linguaggio quotidiano<sup>2</sup>. Perciò fa un passo indietro rispetto al conoscere, di cui infatti non si occupa, e guarda piuttosto al *comprendere*, a quella articolazione linguistica del mondo storico che precede ogni ulteriore indagine scientifica. È in questo comprendere che le *humanities* — e anche la filosofia — hanno luogo. Ma in che modo è stato ed è discusso il "comprendere" dell'ermeneutica nel dibattito filosofico? E come è sorta la questione connessa, quella dell'*altro*?

**2.** *Verità e metodo* è un'opera tarda. Quando il libro uscì, presso la casa editrice Mohr Siebeck di Tübingen, Gadamer aveva già sessant'anni. Per quanto fino ad allora non avesse pubblicato poco, gli restava da scrivere un vero e proprio libro. La dissertazione *Das Wesen der Lust in den platonischen Dialogen* del 1922 è ancora inedita, mentre la sua tesi di abilitazione, *Platos dialektische*

<sup>1</sup> Cfr. G. Vattimo, *Secolarizzazione della filosofia*, «Il Mulino», 300 (1985), rist. in Id., *Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1989, pp. 27–37. Vattimo riprende l'ipotesi interpretativa anche in *Ermeneutica come nuova koiné*, ora in: Id., *Etica dell'interpretazione*, cit., pp. 3–19. Cfr. anche G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Roma–Bari, Laterza, 1994, pp. 3–19.

<sup>2</sup> E qui si incontra con la riflessione di Wittgenstein. Per un confronto tra Gadamer e Wittgenstein rinvio a D. Di Cesare, *Gadamer*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 220 sgg.

*Ethik* del 1931, è il suo unico libro prima di *Verità e metodo*<sup>3</sup>. Ma è dubbio che si possa davvero parlare di libro dato che, oltre ad essere incompiuto, è in realtà un commento eccellente al *Filebo*, scritto sotto l'influsso di Heidegger. È vero che Gadamer ha giudicato i suoi scritti sul pensiero greco, che peraltro continuano ad essere un punto di riferimento imprescindibile, «la parte migliore e più originale» della sua attività filosofica<sup>4</sup>. Ma è altrettanto vero che, se si fosse limitato a questi scritti, sarebbe noto come studioso del pensiero greco, con una certa propensione al breve saggio filosofico d'occasione. Se Gadamer oggi è considerato uno dei filosofi più significativi del Novecento, è per via di *Verità e metodo*.

Com'è noto, i numerosi saggi che seguirono, ora raccolti nei *Gesammelte Werke*, sono a ben guardare modifiche, integrazioni, aggiunte dei suoi *Lineamenti di una ermeneutica filosofica* — il sottotitolo significativo che avrebbe dovuto essere il titolo — e nella maggior parte dei casi rinviano alla prima edizione del 1960. Costituiscono una sorta di *Selbstkritik*, di “autocritica”, spesso articolata attraverso un dialogo con le critiche altrui, dell'unico grande libro: *Verità e metodo*<sup>5</sup>. In tal senso quest'opera, più che rappresentare un culmine, scandisce un prima e un poi intorno a cui ruota tutta la produzione di Gadamer. Alla luce di *Verità e metodo* anche i suoi primi scritti si rivelano per così stadi preliminari. È il caso dell'importante lavoro *Praktisches Wissen* (*Sapere pratico*), risalente al 1930 e ripreso, prima nelle conferenze su *Il problema della coscienza storica*, poi nell'*excursus* di *Verità e metodo* sulla «Attualità ermeneutica di Aristotele»<sup>6</sup>. Lo stesso può dirsi di testi come *Hegel und der geschichtliche Geist* e *Über die Festlichkeit des Theaters*, entrambi del 1939.

3. Non è difficile immaginare il motivo del ritardo che segnò dall'inizio *Verità e metodo*, scritta frettolosamente durante il 1959. Gadamer era rimasto per decenni all'ombra di Heidegger. Fra alterne vicende aveva avuto il ruolo dell'allievo, dell'amico, infine del successore. Quel rapporto, tutt'altro che semplice e piano, era stato fonte di tanti stimoli, ma anche di tanti motivi di frustrazione. «Non abbiamo mai avuto colloqui efficaci», confessò dopo la morte di Heidegger<sup>7</sup>. Così non stupisce che *Verità e metodo* si presenti non

<sup>3</sup> Cfr. H.-G. Gadamer, *L'etica dialettica di Platone*, in: Id., *Studi platonici*, 2 voll., tr. it. di G. Moretto, Casale Monferrato, Marietti, 1983–1984, pp. 3–184.

<sup>4</sup> H.-G. Gadamer, *Prefazione all'edizione italiana*, in: Id., *Studi platonici*, cit., vol. I, pp. XI–XX.

<sup>5</sup> I libri che Gadamer pubblicò dopo sono in realtà raccolte di saggi. L'unica eccezione è il libro su Celan che a sua volta può essere considerato un lungo saggio, peraltro rivisto e integrato in seguito. Cfr. H.-G. Gadamer, *Chi sono e chi sei tu? Su Paul Celan*, tr. it. di F. Camera, Genova, Marietti, 1989.

<sup>6</sup> Cfr. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke 5: Griechische Philosophie I*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1995, pp. 230–248; Id., *Il problema della coscienza storica, coscienza storica*, tr. it. di G. Bartolomei, Napoli, Guida, 1969, pp. 61–74; Id., *Verità e metodo*, cit., pp. 363–376.

<sup>7</sup> H.-G. Gadamer, *Europa und die Oikoumene*, in: Id., *GW 10: Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen,

solo come un progetto filosofico autonomo, ma annunci sin dalle pagine della «Introduzione» un modo diverso di intendere il rapporto con la tradizione filosofica, e alla fine un modo diverso di intendere la filosofia, ma anche il comprendere. Nell'*Idea del bene tra Platone e Aristotele*, un saggio del 1978, Gadamer scriverà che l'ermeneutica si avvicina ai greci «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'essere umano in quanto tale e in cui, invece di un progresso, è possibile soltanto la partecipazione»<sup>8</sup>. E di filosofia intesa ermeneuticamente come *partecipazione* si parla appunto nelle prime pagine di *Verità e metodo* dove non c'è traccia della *Destruction*, la parola d'ordine che ha guidato Heidegger nella sua interpretazione fenomenologica, non solo della filosofia greca, ma di tutta la metafisica occidentale. L'intento di Heidegger è quello di demolire gli strati sovrapposti con cui la tradizione ha addomesticato la filosofia coprendo le esperienze originarie del pensiero; solo rimuovendo il linguaggio pietrificato da secoli di metafisica occidentale sarà possibile di nuovo filosofare riaprendo la *Seinsfrage*, la "questione dell'essere". Per Heidegger la questione dell'essere si approfondisce e si esaspera nella questione del *linguaggio della metafisica*. Ma per Gadamer il «linguaggio è sempre solo uno, quello che parliamo agli altri e con gli altri»<sup>9</sup>. Il che non esclude che ci sia una tradizione "metafisica" che si è andata consolidando attraverso una rigidità linguistica e concettuale. Metafisica è allora questa rigidità. E i concetti reinseriti nel flusso del dialogo tracciano già le linee del loro superamento. *Gespräch*, "dialogo", è la parola che qui si oppone a *Dekonstruktion*. Gadamer ridimensiona non solo la questione del linguaggio della metafisica, ma anche la questione della metafisica. Non condivide la visione catastrofica di una storia della filosofia condannata al declino e interpreta la *Verwindung*, il rimettersi dalla metafisica come un «consapevole sopportare» un passato a cui si resta "avvinti" anche quando lo si è superato<sup>10</sup>. Tanto meno condivide il progetto heideggeriano di risalire la storia della metafisica per preparare un nuovo "inizio" del pensiero. Nulla per l'ermeneutica è più "metafisico" che un altro inizio, un nuovo

Mohr Siebeck, pp. 267–284, in partic. p. 274.

<sup>8</sup> H.-G. Gadamer, *L'idea del bene tra Platone und Aristotele*, in: Id., *Studi platonici*, cit., vol. II, pp. 151–264, p. 154.

<sup>9</sup> H.-G. Gadamer, *Dekonstruktion und Hermeneutik*, in: Id., *GW10: Hermeneutik im Rückblick*, cit., pp. 138–147, p. 144.

<sup>10</sup> H.-G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, tr. it. di R. Dottori, Genova, Marietti, 1996, p. 137. Cfr. anche il commento di Heidegger al proposito in una lettera del 2 dicembre 1971: «Bello è come lei chiarisce la parola "*Verwindung*", il superamento della perdita». Cfr. H.-G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, cit., p. 186.

cominciamento. Perché si è già sempre nel mezzo di un dialogo — anche, e soprattutto, nella filosofia.

A ispirare *Verità e metodo* è la convinzione che nel «mondo dei concetti in cui il filosofare si dispiega» siamo già sempre “coinvolti” allo stesso modo in cui il linguaggio «in cui viviamo già sempre ci determina»<sup>11</sup>. Che senso avrebbe allora una distruzione? Il filosofare può infatti mantenersi e salvaguardarsi solo nelle possibilità già dischiuse. Così — concede Gadamer — si può ritenere «una *debolezza della filosofia odierna*» che si volge «alla interpretazione e alla elaborazione della propria tradizione classica con questa preliminare ammissione della propria debolezza»<sup>12</sup>. E tuttavia «una debolezza ancora più grande è quella di chi si sottrae a questa prova e preferisce *fare il pagliaccio di testa propria* [*den Narren auf eigene Faust zu spielen*]»<sup>13</sup>. È questa — come Gadamer osserva — la «ingenua arroganza [*Selbstgefühl*] del presente»<sup>14</sup>.

4. Ma l'interpretazione e l'elaborazione della tradizione classica avviene in *Verità e metodo* attraverso un ascolto critico che non manca certo di autonomia e originalità. Platone e Aristotele, Plotino e Agostino, Tommaso e Cusano, Vico, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger animano il forum dei filosofi in cui si affacciano figure inattese: da Chladenius a Morus, da Humboldt a Schleiermacher. Sono a prima vista figure marginali, che attraversano il forum dei “filosofi” quasi per portare scompiglio e confusione, insomma per interrompere e disturbare. Ma che cosa sarebbe *Verità e metodo* senza queste produttive interruzioni ermeneutiche? Non sono forse queste figure marginali a giocare un ruolo decisivo nell'andamento del discorso, nei suoi sviluppi e soprattutto nei suoi esiti? Non sono forse loro, i rappresentanti della tradizione ermeneutica, che non per caso risale alla esegesi dei testi sacri (e qui c'è già un punto di contatto tra l'ermeneutica filosofica e la filosofia che scaturirà dalle fonti ebraiche), a lanciare una sorta di sfida ai filosofi? Una sfida e un invito: di provare a riflettere su una modalità di esperire il mondo che non si riduca al *conoscere*, quell'attività primaria ed esclusiva che i filosofi per secoli hanno voluto attribuire all'uomo inserendolo in un superbo quanto solipsistico modello, quello di un soggetto che conosce l'oggetto che gli sta di fronte.

5. *Verità e metodo* è la prima opera di filosofia che ospita il tema del comprendere. Non si sottolineerà mai abbastanza la singolarità del fatto che il

<sup>11</sup> H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 22.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 19

<sup>13</sup> *Ibid.* [traduzione modificata].

<sup>14</sup> *Ibid.* *Selbstgefühl* vuol dire in tedesco “autostima”; ma Vattimo ha reso giustamente la parola con “arroganza”.

comprendere sia sempre rimasto fuori dalla storia della filosofia. E per questo basta ricostruire brevemente la “storia del concetto”<sup>15</sup>. C’è da interrogarsi ovviamente sul perché. Il “comprendere” si presenta inizialmente al punto di intersezione fra la tradizione filologico–ermeneutica e la tradizione teologico–filosofica; strettamente affine a “*intelligere*”, sembra assumere una rilevanza filosofica nel linguaggio della mistica a partire da Agostino che lo intende come quel conoscere intuitivo che scorge anche ciò che non si dà a vedere<sup>16</sup>. A parte rari casi, come quello di Spinoza, che non solo si sofferma sul comprendere, ma ne coglie anche un aspetto passivo, il comprendere resta fino a Kant ai limiti della filosofia o, meglio, confinato a una filosofia che dovrebbe riflettere sui propri limiti, almeno quelli gnoseologici<sup>17</sup>. Così nella *Critica della ragion pura* il rapporto tra vedere e comprendere si capovolge: si può vedere molto, ma non comprendere nulla di quel che appare<sup>18</sup>. Ma nella tradizione umanistica, da Cusano a Vico, si fa strada l’idea che l’uomo possa comprendere solo quello che fa (è il principio vichiano del *verum–factum*); il che vuol dire che mentre gli resta preclusa la natura, opera di Dio, gli si dischiude il “mondo civile”, quello cioè della storia e della cultura. La cosiddetta “riabilitazione” della tradizione umanistica, che Gadamer compie in *Verità e metodo*, non è certo dettata da un interesse antiquario, ma dall’esigenza di far emergere un indirizzo secondario del pensiero europeo dove ha avuto spazio una riflessione critica sulla conoscenza, a partire dalla rivalutazione dell’arte e del linguaggio. Non stupisce perciò che Gadamer si fermi alla confluenza di correnti diverse, fra tradizione umanistica, esegesi teologica e “movimento tedesco”, da cui prende avvio l’ermeneutica romantica.

Il comprendere non viene più dato per scontato. Non si comprende sempre e ovunque, e il fraintendimento non si verifica solo nell’esegesi dei testi sacri, scritti in lingue straniere e antiche, e dunque difficilmente interpretabili. Il fraintendere e il non–comprendere, che si sperimenta in questi casi–limite, è il sintomo di ciò che avviene nel dialogo della vita quotidiana dove «il fraintendimento si produce spontaneamente»<sup>19</sup>. Il comprendere appare sin dall’inizio contaminato dal non–comprendere e dal fraintendere. L’idea di una ermeneutica universale delineata da Schleiermacher nasce dalla constatazione che universale è l’esperienza dell’estraneità e la possibilità del fraintendimento. Il compito ermeneutico sta nel passaggio dal non–com-

<sup>15</sup> Mi permetto di rinviare a D. Di Cesare, *Comprendere in: Enciclopedia filosofica*, Milano, Bompiani, 2006, vol. III, pp. 2063–2067.

<sup>16</sup> Agostino, *De videndo Deo*, ep. 147, c. 9.

<sup>17</sup> Per Spinoza il comprendere umano, in rapporto a quello divino, si rivela un “puro patire”. Cfr. B. Spinoza, *Trattato breve*, II, 15.

<sup>18</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, Roma–Bari, Laterza, 2005, B 106.

<sup>19</sup> F.D.E. Schleiermacher, *Ermeneutica*, tr. it. di M. Marassi, Milano, Rusconi, 1996, p. 327.

prendere o dal fraintendere al comprendere che non è mai compiuto: «il non-comprendere non si risolverà mai interamente»<sup>20</sup>. Come per Schleiermacher, anche per Humboldt il comprendere è un atto linguistico: non solo si compie nel linguaggio, ma dal linguaggio deriva condizione e limite. Si profila perciò come l'incontro di due prospettive diverse, quelle dei parlanti, tra i quali non può mai esservi assoluta estraneità per la consonanza iniziale che la lingua comune assicura. Questa condizione del comprendere non ne garantisce in nessun modo la riuscita. L'incomprensibilità della lingua straniera e la comprensibilità della propria non sono assolute, ma relative. «Ogni comprendere è perciò sempre, al contempo, un non-comprendere, ogni consentire in pensieri e sentimenti è, al contempo, un dissentire»<sup>21</sup>. Il limite del comprendere, l'estraneità mai definitivamente rimossa, va visto come un carattere positivo, come quell'apertura per cui il comprendere è un processo infinito.

All'ottimismo razionalistico torna Hegel che, inserendo il comprendere nel sistema dell'idealismo assoluto, considera possibile l'identificazione dell'io con l'oggetto non come identificazione psicologica, bensì come quell'autocomprendersi del concetto che è il ritorno a sé dello spirito dopo tutte le necessarie estraniamenti<sup>22</sup>. Ma già con Dilthey la comprensione di sé non è data immediatamente nella “esperienza vissuta” (*Erlebnis*) e passa sempre per la via traversa della comprensione dell'altro<sup>23</sup>.

**6.** Imprime una svolta alla riflessione sul comprendere Heidegger che coniuga la nuova impostazione fenomenologica di Husserl con il contributo ermeneutico di Dilthey e la meditazione di Kierkegaard sulla autocomprensione del singolo. Il comprendere assume un inedito valore *esistenziale*. Altrimenti detto: il comprendere è l'originario modo di attuarsi dell'esserci, è quel movimento circolare attraverso cui l'esserci c'è, esiste, solo perché comprende, perché fa sì che ogni ente — anche l'ente che l'esserci è — venga a essere in quanto è compreso. La circolarità si disegna nel modo in cui l'esserci si comprende e comprendendosi esiste. Gettato nel mondo, l'esserci si pro-getta ogni volta sulla base delle proprie precomprensioni anticipanti. Così si prende cura del futuro aprendosi alle proprie possibilità<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Ivi, p. 447.

<sup>21</sup> W. von Humboldt, *La diversità delle lingue*, a cura di D. Di Cesare, Roma-Bari, Laterza, 2004<sup>4</sup>, p. 142.

<sup>22</sup> G.W.F. Hegel, *Estetica*, tr. it. di N. Merker, Torino, Einaudi, 1997, p. 448.

<sup>23</sup> W. Dilthey, *Vivere e conoscere. Progetto di logica gnoseologica nel XIX secolo*, in: Id., *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, tr. it. di A. Marini, Milano, Angeli, 1985, pp. 293-350, p. 305.

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1976, § 31, p. 185.

Ma già in *Essere e tempo* è introdotta una distinzione che non deve sfuggire — a meno di non incorrere in gravi fraintendimenti. Heidegger scrive: «A questo sviluppo della comprensione diamo il nome di interpretazione [*Auslegung*]<sup>25</sup>. Interpretare vuol dire articolare e dispiegare ciò che è compreso. Il circolo ermeneutico si svolge fra comprendere ed interpretare: non c'è interpretazione dove non c'è una pre-comprensione che l'anticipi. Anche rispetto all'ermeneutica romantica, la rottura è costituita qui dalla scoperta della precomprensione. Se Schleiermacher muove dal *prius* del non-comprendere e del fraintendere, e concepisce il comprendere in negativo come un superamento destinato ogni volta a fallire, Heidegger capovolge le premesse. Muove cioè dal comprendere che, lungi dall'essere uno stato privativo, è il fenomeno originario di cui il non-comprendere e il fraintendere sono fenomeni derivati<sup>26</sup>. Il comprendere è già sempre dato; per converso il non-comprendere e il fraintendere hanno luogo nell'ambito del comprendere, non al di fuori. Solo in quanto comprendo, posso anche non comprendere o fraintendere. In tal senso Heidegger rivendica la originarietà e circolarità del comprendere di cui la linearità epistemologica del conoscere esplicativo è un fenomeno secondario.

7. Nell'ermeneutica filosofica è allora in gioco il comprendere, mentre il conoscere è piuttosto una modalità derivata del comprendere. Quest'ultimo è una capacità più che una attività, ed è non tanto un agire quanto un patire. Il comprendere non è un concepire, dominare, controllare. Comprendere è come respirare. E non si può decidere di non respirare più. Si tratta allora non di un sapere, ma di un essere. È il comprendere che sorregge e fonda l'esserci. Così a sua volta Gadamer sottolinea il nesso stretto tra comprendere e linguaggio. Perché il linguaggio è «il *mezzo universale in cui si attua la comprensione stessa*»<sup>27</sup>.

Nell'ereditare l'assunto di Heidegger per cui il comprendere è l'originario modo di attuarsi dell'esserci, Gadamer sostiene che «l'*accordo è più originario del disaccordo*»<sup>28</sup>. Non si tratta né di ottimismo alla buona né dell'affidamento di un compito etico; piuttosto viene descritta fenomenologicamente la prassi del parlare e del comprendere. Perché il *comprendere originario* non è che l'*accordo della lingua* comune che accomuna. Chi parla in una lingua storica — e parla per l'altro e con l'altro — prima ancora di ogni consenso dà il proprio assenso (*Zustimmung*) disponendosi a intonare la propria voce

<sup>25</sup> Ivi, § 31, p. 189.

<sup>26</sup> Ivi, § 32, p. 190.

<sup>27</sup> H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 447.

<sup>28</sup> Ivi, p. 446; H.-G. Gadamer, *Linguaggio*, tr. it. di D. Di Cesare, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 69.

(*Stimme*) a quella degli altri, articolando il proprio sé nei suoni significativi della lingua comune. In breve: chi parla già condivide ciò che è comune e comunicabile con i parlanti di quella lingua, si è già accordato con l'altro prima ancora che con se stesso. Il suo parlare è perciò un "convenire"<sup>29</sup>. L'assenso è il *preludio della lingua* che dà il via ad ogni successivo gioco. E al preludio è impossibile sottrarsi: ogni parlante deve stare al gioco della lingua, accettare la comunanza previa che la lingua assicura. Parlare è allora riarticolare la comunanza del mondo articolato nella lingua. È questa la realtà della comunicazione umana, cioè del dialogo.

Ma il flusso del dialogo può essere interrotto e l'accordo volgersi in disaccordo quando interviene l'"urto" (*Anstoss*) dell'estraneo, cioè dell'incomprensibile, che intacca l'apparente familiarità della lingua e spinge il movimento del comprendere a cercare di nuovo l'accordo — all'infinito. In questo movimento infinito il comprendere è comprendere sé e l'*altro* allo stesso tempo, dato che la comprensione di sé non può articolarsi se non attraverso la comprensione dell'altro. La distinzione in gioco non è tra il sé e l'altro, ma tra il già compreso e il non ancora compreso. Perciò Gadamer, seguendo la lezione di Heidegger, muove dal comprendere, e aggira il passaggio invalicabile dal non-comprendere al comprendere, ma seguendo la lezione di Schleiermacher accoglie in sé sin dall'inizio l'estraneo.

8. Se si guarda alla sua complessa *Wirkungsgeschichte*, è sorprendente constatare che l'ermeneutica è stata fraintesa proprio nel suo tentativo di dare voce, nella filosofia, alla questione del comprendere. A ben guardare è il comprendere il filo rosso che attraversa tutto il dibattito sull'ermeneutica nella filosofia contemporanea. Molto probabilmente perché è il contributo più importante (ma ancora non riconosciuto) dell'ermeneutica filosofica. Non per caso i fraintendimenti con il tempo sono andati aumentando e si sono per così dire aggravati.

Sin dall'inizio è serpeggiata l'accusa secondo cui la comprensione sarebbe nell'ermeneutica appropriazione dell'altro. Animata da una sorta di *furor* conciliativo, l'ermeneutica pretenderebbe insomma di poter e dover comprendere tutto in modo compiuto. E il comprendere sarebbe ovvio e scontato. Ma se fosse così, l'ermeneutica non avrebbe motivo di esistere — e se esiste è perché pone la questione del comprendere.

Un primo fraintendimento è stato quello emerso dalla discussione che ha avuto luogo negli anni sessanta con la critica dell'ideologia. Habermas ha sostenuto — giustamente — la tesi secondo cui «la lingua è *anche* un

<sup>29</sup> Ivi, p. 63.

mezzo di dominio e di potere sociale»<sup>30</sup>. Per smascherare i rapporti di potere, e mostrare che il consenso è imposto, occorre mobilitare oltre alla critica marxista, anche la psicoanalisi freudiana che indica la possibilità di un comprendere capace di risalire «alle spalle del linguaggio» fino alla falsa coscienza, individuale o sociale, per sottoporla alla riflessione critica in nome di rapporti comunicativi non distorti<sup>31</sup>. Ma il fraintendimento, che peraltro ricorre ancora di tanto in tanto, sta in questo: che l'assenso della lingua non vuol dire per Gadamer consenso, e *comprendere non vuol dire approvare*. Si può comprendere una frase, ma non essere d'accordo con quel che la frase dice. La lingua è una articolazione del mondo, non una prigionia ideologica. Perciò parlare significa “convenire” (*Übereinkommen*), cioè condividere la lingua comune, intonare la propria voce a quella degli altri, alla modalità della loro articolazione, in breve accordarsi, ma non concordare.

Filosoficamente più rilevante è forse un secondo fraintendimento che si è prodotto non in un dibattito critico, ma nel modo in cui Vattimo ha interpretato l'ermeneutica come filosofia dell'interpretazione<sup>32</sup>. Si è diffusa così l'idea che, per Gadamer, *comprendere e interpretare* siano la stessa cosa<sup>33</sup>.

Se è vero che l'ermeneutica filosofica, mostrando sulle orme di Schleiermacher che il non-comprendere e il fraintendere intaccano già sempre la comprensione di ogni discorso, ricollega comprendere e interpretare, è altrettanto vero che non li identifica. *Non ogni comprendere è un interpretare*. Dove si comprende, non si interpreta e non si traduce, «ma si parla»<sup>34</sup>. Perciò comprendere una lingua «non implica un processo di interpretazione, ma è un atto vitale immediato»<sup>35</sup>. Si può dare dunque un comprendere *senza interpretare* — il che infatti avviene in ogni dialogo. Ma dal momento che il non-comprendere e il fraintendere sono sempre in agguato, è possibile che il comprendere si interrompa e richieda una interpretazione, che non è qualcosa di separato, ma è lo sviluppo della comprensione, il «*suo modo di attuarsi*»<sup>36</sup>. L'interpretazione si dispiega a sua volta nel *medium* del linguaggio e va intesa come una ulteriore articolazione linguistica della comprensione.

In modo analogo si esprime Wittgenstein per il quale nello scambio linguistico normale ci si comprende *immediatamente*: «Se qualcuno mi doman-

<sup>30</sup> J. Habermas, *Logica delle scienze sociali*, tr. it. di G. Bonazzi e E. Melandri, Bologna, il Mulino, 1970, p. 261.

<sup>31</sup> Ivi, p. 263.

<sup>32</sup> Per gli sviluppi produttivi che l'ermeneutica ha trovato nel “pensiero debole” di Vattimo mi permetto di rinviare a D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., pp. 279–283.

<sup>33</sup> Questa identificazione ha provocato una gran quantità di critiche che, del tutto immotivate, si sono rivelate sterili e non hanno varcato i confini italiani.

<sup>34</sup> H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 442.

<sup>35</sup> Ivi, p. 443.

<sup>36</sup> Ivi, p. 447.

da “che ora è?” in me non si compie nessun lavoro di interpretazione. Al contrario reagisco immediatamente a ciò che vedo e sento»<sup>37</sup>. Solo quando il non-comprendere o il fraintendere vengono a turbare il comprendere, diventa necessaria una interpretazione. Che il comprendere sia immediato non vuol dire che sia intuitivo. La filosofia del Novecento mette definitivamente in dubbio l'idea della *comprehensio* come intuizione. Il comprendere non è un atto intuitivo e istantaneo<sup>38</sup>. Al contrario: il comprendere è *discorsivo*. Comprendere è saper proseguire il discorso di un altro. Ma «saper proseguire è appunto anche *discorsivo* (non intuitivo)», per quanto la discorsività non debba necessariamente avere a che fare con il calcolo<sup>39</sup>.

9. Sulla discorsività del comprendere, e la sua iterabilità, concordano ermeneutica e decostruzione. È interessante però osservare che, di nuovo, proprio il *comprendere* costituisce insieme un punto di convergenza, ma anche di disaccordo.

Com'è noto, il dibattito tra le due principali correnti della “filosofia continentale” ha lasciato dapprima ripercussioni più profonde sulla riflessione di Gadamer che, accogliendo la sfida di Derrida, ha modificato e precisato la propria posizione in diversi saggi<sup>40</sup>. Ha mostrato così di tenere in seria considerazione quel dibattito e ha indicato non per caso in Derrida uno dei nomi più significativi conosciuti dopo la pubblicazione di *Verità e metodo*<sup>41</sup>. Da parte sua Derrida si è confrontato con l'ermeneutica di Gadamer solo occasionalmente e per rimarcare la differenza<sup>42</sup>. Ma a quasi un anno dalla scomparsa di Gadamer, il 15 febbraio del 2003, ha tenuto a Heidelberg il discorso commemorativo intitolato *Arieti. Il dialogo ininterrotto: tra due infiniti, il poema*<sup>43</sup>.

Nel riprendere il dialogo (in)interrotto a Parigi, luogo del loro primo incontro nel 1981, Derrida rilancia il tema della “interruzione”, già emerso allora, ma rimasto poi in ombra. Anche se indirettamente indica così nella *questione del comprendere*, più che nella proverbiale opposizione tra oralità e scrittura, il motivo che ha guidato il dibattito e che può far luce sulla distan-

<sup>37</sup> L. Wittgenstein, *Big Typescript*, tr. it. di A. De Palma, Torino, Einaudi, 2002, p. 24.

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, p. 164.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 165.

<sup>40</sup> H.-G. Gadamer, *Distruzione e decostruzione*, in: Id., *Verità e metodo 2*, tr. it. di R. Dottori, Milano, Bompiani, 1996, pp. 323–334; *Frühromantik, ermeneutica, decostruzionismo* (1987), «Rivista di estetica», tr. it. di F. Vercellone, 34/35 (1990), pp. 3–16; *Decostruzione e ermeneutica* (1988), in: Id., *GW 10*, cit., pp. 138–147; *Ermeneutica sulle tracce* (1994), in: Id., *Verità e metodo 2*, cit., pp. 345–370.

<sup>41</sup> H.-G. Gadamer, *Ermeneutica sulle tracce*, cit., p. 346.

<sup>42</sup> Sono moltissimi i luoghi in cui Derrida rinvia a questa differenza e non è possibile indicarli tutti. Cfr. J. Derrida, *Ermeneutica come atto di scrittura. Colloquio con Paola Maratti–Guéron*, «Teoria», XV (1995), n. 1, pp. 95–104.

<sup>43</sup> J. Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003.

za e la prossimità tra le due filosofie. Perché nel comprendere si delineano con chiarezza l'*unità* da cui muove l'ermeneutica e la *differenza* da cui muove la decostruzione.

Nel discorso pronunciato a Parigi nel 1981 Gadamer si allontana, con la sua concezione del "testo", dalla filosofia francese in generale, e dalla decostruzione in particolare<sup>44</sup>. E sostiene la necessità di dare voce di nuovo al testo per stabilirne la "identità di senso" riconducendolo al dialogo da cui scaturisce; le non rare cadute nel "linguaggio della metafisica" — che d'altronde segnano anche *Verità e metodo* — contribuiscono a far sì che il tutto suoni alle orecchie di Derrida come una sgradevole provocazione. Il culmine è raggiunto dalle parole: «buona volontà di comprendersi» che danno il via alla discussione<sup>45</sup>. Derrida replica con tre brevi domande che mirano a mettere in questione l'ermeneutica nel suo complesso.

Dietro lo sforzo per comprendere l'altro, dietro l'«appello alla buona volontà», si nasconde per Derrida la "volontà di potenza" di Nietzsche. Già nella prima domanda l'ermeneutica viene accusata di ricadere nella metafisica. La volontà di comprendere, che precede ogni concreta interazione tra i parlanti, presenta per Derrida i tratti di un assioma etico che permette di identificare la "buona volontà" di Gadamer con la "volontà buona" di Kant. Ma allora la «buona volontà di comprendere», assiomatica e incondizionata come il "valore assoluto" della volontà kantiana, non sarà una riedizione della "soggettività" metafisica pronta, secondo la denuncia di Heidegger, a dominare l'essere? Nella seconda domanda viene chiamata in causa la psicoanalisi che è un caso-limite, e tuttavia paradigmatico, del venir meno della "buona volontà" e dunque del fallimento del «dialogo vivente». Derrida afferma che il discorso psicoanalitico fa esplodere il più ampio contesto interpretativo proposto da Gadamer richiedendo una interpretazione produttiva che si dà semmai con una "rottura".

È intorno al concetto di rottura o, meglio, di "interruzione" che ruota la terza domanda, quella filosoficamente decisiva. In questione è quel che Gadamer chiama *Verstehen*, "comprendere". Ci si deve cioè chiedere se la condizione del comprendere, lungi dall'essere la disponibilità illimitata al dialogo, la continuità del rapporto con l'altro, non sia piuttosto «l'interruzione, la rottura del rapporto, un certo rapporto di interruzione»<sup>46</sup>. Sul dialogo dell'ermeneutica si abbatte il sospetto della decostruzione che sembra delineare qui una alternativa, perché privilegia l'interruzione, custodisce il

<sup>44</sup> Cfr. H.-G. Gadamer, *Testo e interpretazione*, in: Id., *Verità e metodo 2*, cit., pp. 291–322.

<sup>45</sup> Vale la pena sottolineare che questa espressione ricorre una sola volta in questo saggio, come pure in tutto il *corpus* degli scritti di Gadamer. Cfr. H.-G. Gadamer, *Testo e interpretazione*, cit., p. 304.

<sup>46</sup> J. Derrida, *Buona volontà di potenza*, (*Una risposta a Hans-Georg Gadamer*), «aut aut», n. 217–218 (1987), pp. 29–58, 59–60.

disaccordo, preserva la differenza e l'alterità inappropriabile dell'altro, si fa carico dell'impossibilità di comprendere.

Gadamer risponde con un intervento altrettanto breve intitolato *E tuttavia: potenza della buona volontà*<sup>47</sup>. Mediante il classico argomento contro gli scettici fa emergere anzitutto la contraddittorietà nella posizione del suo interlocutore: «Faccio fatica a comprendere le domande che mi sono state rivolte. Ma *mi sforzerò* come fa chiunque voglia comprendere un altro o voglia essere compreso da un altro». Questo “sforzo”, però, non ha nulla a che fare né con la metafisica né con la “volontà buona” di Kant. Piuttosto Gadamer intende richiamarsi al Socrate platonico quando nel *Gorgia* (458 a) sostiene che è meglio essere confutati piuttosto che confutare. Questo principio, in cui l'ermeneutica si riconosce, non è però un'istanza etica. Anche gli «esseri immorali si sforzano di comprendersi». Si tratta perciò di una constatazione fenomenologica che guarda alla prassi quotidiana del parlare e del comprendere. Chi apre la bocca per parlare, desidera essere compreso — a meno che non voglia dissimulare qualcosa. E Derrida con le sue domande non fa eccezione. Parlare è sempre infatti con-venire. Questo non vuol dire d'altronde che possano essere eliminati il non-comprendere e il fraintendere. Gadamer “concorda” con Derrida nel sostenere che non c'è un comprendere privo di rotture e interruzioni. E il dialogo psicoanalitico, che mira a comprendere non quel che il parlante vuol dire, bensì quello che non vuol dire, è una testimonianza estrema di questa *rupture*.

Se la distanza tra i due filosofi non sta nella necessità dell'interruzione, dove va allora cercata? L'interruzione non è per l'ermeneutica qualcosa di fondamentale e originario, perché è sempre preceduta dal preludio della lingua. Così l'interruzione si iscrive nella costellazione della lingua, è la differenza che fende quella unità. Qui l'ermeneutica mostra la sua vicinanza alla critica dell'ideologia<sup>48</sup>. Ma la distanza ulteriore dalla decostruzione affiora nel modo di assumere la frattura. Anche dove, come nell'opera d'arte, e soprattutto nel testo poetico, la frattura è più marcata, l'urto più forte, l'ermeneutica accetta l'urto, ma non lo rafforza, così come non approfondisce la frattura. Piuttosto per l'ermeneutica l'interruzione apre il dialogo, non lo conclude. Pur sapendo che la frattura non sarà mai sanata, il non-comprendere mai eliminato, si destina a un dialogo infinito. È questa la posizione che Gadamer prende anche nel confronto con Derrida. Un anno dopo l'incon-

<sup>47</sup> Cfr. H.-G. Gadamer, *E tuttavia: potenza della volontà “buona”, «aut aut»*, n. 217–218 (1987), pp. 61–63.

<sup>48</sup> Cfr. J. Habermas, *L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci*, in: Id., *Il pensiero postmetafisico*, tr. it. di M. Calloni, Roma–Bari, Laterza, 1991, pp. 151–183.

tro di Parigi scrive: «Chi vuole che io prenda a cuore la decostruzione, e insiste sulla differenza, si trova non alla fine, ma all'inizio di un dialogo»<sup>49</sup>.

La distanza tra ermeneutica e decostruzione non sta dunque nella buona volontà di comprendere, ma nel comprendere stesso, nel modo di comprenderlo a partire dall'unità del *dialogo ininterrotto* o a partire dalla *differenza dell'interruzione*. Per Gadamer una prospettiva rinvia all'altra. Dopo i tentativi di Heidegger per demolire il linguaggio della metafisica, ci sono ancora solo due vie, forse un solo cammino, che possono condurre all'aperto dell'esperienza filosofica: la via dell'ermeneutica, che dalla dialettica risale al dialogo, e la via della decostruzione che nell'*écriture* provoca la lacerazione della metafisica<sup>50</sup>.

Derrida nel suo discorso commemorativo *Béliers* riprende il tema dell'interruzione che questa volta è l'interruzione ultima, la separazione tra la vita e la morte. Che ne sarà del dialogo dopo il sigillo impresso dalla morte? Ci sarà un dialogo dopo la morte? Il dialogo — dice Derrida — prosegue, segue la traccia in chi sopravvive. La promessa e l'impegno trovano espressione nel verso di un poeta che ha accomunato i due filosofi: Paul Celan. *Die Welt ist fort, ich muss Dich tragen* (*Il mondo non c'è più, io devo portarti*)<sup>51</sup>. Il tema della morte si intreccia così con il tema del dialogo ma anche con quello della poesia. Fanno da sfondo due opere di Gadamer: *Gedicht und Gespräch* (*Poesia e dialogo*) e *Chi sono io e chi sei tu? Su Paul Celan*. La morte dell'altro è «il mondo dopo la fine del mondo»<sup>52</sup>. Chi sopravvive resta solo, privato del mondo dell'altro, resta il solo responsabile destinato a portare l'altro e il suo mondo. Se Heidegger aveva suggerito la prossimità tra pensare e ringraziare, *Denken* e *Danken*, Derrida avvicina pensare e pesare, *penser* e *peser*. Per pensare e pesare occorre allora portare, portare in sé e su di sé. Ma «portare non vuol dire “comportare”, includere, comprendere in sé, ma *portarsi verso* l'inappropriabilità infinita dell'altro»<sup>53</sup>. Vuol dire allora trasportare, tradurre — tanto più l'intraducibile, facendo in modo che resti tale, custodendo il resto di “illeggibilità” che ha reso possibile l'ermeneutica e che l'ermeneutica ha reso possibile. L'impegno della decostruzione è quello di *portare* l'ermeneutica guardando a ciò che è comune e mantenendo il resto della differenza. Unità e differenza, differenza e unità ripropongono il segreto del loro elusivo rinvio.

<sup>49</sup> H.-G. Gadamer, *Distruzione e decostruzione*, in: Id., *Verità e metodo 2*, cit., pp. 232–334, p. 334.

<sup>50</sup> Cf. H.-G. Gadamer, *Distruzione e decostruzione*, cit., p. 330.

<sup>51</sup> P. Celan, *Grande, infuocata volta, Svolta del respiro*, in: Id., *Poesie*, tr. it. di G. Bevilacqua, Milano, Mondadori, 1998, p. 671.

<sup>52</sup> J. Derrida, *Béliers*, cit., p. 23.

<sup>53</sup> J. Derrida, *Béliers*, cit., p. 76.

10. Nell'ambito della filosofia continentale l'ultima questione — in ordine cronologico — sollevata nel dibattito intorno a *Verità e metodo* è la *questione dell'altro*. In un articolo dedicato alla filosofia di Gadamer e pubblicato nel 2002, Charles Taylor scrive che «la grande sfida di questo secolo» sta nel «comprendere l'altro», e aggiunge che proprio qui va scorto «l'enorme contributo di Gadamer al pensiero del ventesimo secolo»<sup>54</sup>. Tanto più sorprendente è la critica veemente (talvolta perfino violenta) rivolta negli ultimi anni contro l'ermeneutica e il suo modo di intendere non solo il comprendere, ma anche l'altro.

L'attenzione rivolta all'alterità dell'altro è indubbiamente una novità nella tradizione occidentale. I filosofi del passato hanno in genere considerato la *differenza* tra l'uno e l'altro una accidentalità non degna né di nota né di riflessione. In tal senso la possibilità di una alterità radicale dell'altro ha segnato e segna la filosofia del Novecento. Fin qui regnerebbe probabilmente un consenso<sup>55</sup>. Ma i pareri sono discordanti quando si tratta di stabilire dove e come la questione dell'altro è stata posta per la prima volta (ammesso che si possa definire una prima volta). Per i portavoce della filosofia della differenza, e per quanti in generale si richiamano alla più recente filosofia francese, l'invenzione dell'altro ha una origine indubbia: la fenomenologia. Il riconoscimento dell'altro nella sua radicale alterità sarebbe emerso per la prima volta nelle ricerche fenomenologiche di Husserl, tra i primi ad affrontare il tema della intersoggettività. In questa certezza di trovare nella fenomenologia — del tutto astratta dal contesto della filosofia tedesca — l'origine (pura) dell'altro, viene dimenticato il pensiero ebraico, che non per caso culmina nel Novecento con Rosenzweig e Levinas, e viene del tutto rimossa l'ermeneutica — non solo quella di Gadamer, ma anche quella di Schleiermacher e di Humboldt.

Ma proprio perché problematizza per la prima volta il comprendere, l'ermeneutica fa valere anche il diritto dell'altro nella filosofia. A ben guardare le due questioni sono strettamente connesse. E l'ermeneutica si dispiega lungo il filo conduttore del comprendere che, in una continuità, seppure sempre discontinua, è lo sfondo in cui la questione dell'alterità dell'altro diviene inaggirabile.

<sup>54</sup> C. Taylor, *Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes*, in: J. Malpas, U. Arnsward e J. Kertscher (a cura di), *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge–Massachusetts–London, MIT Press, 2002, pp. 279–297, in partic. p. 279.

<sup>55</sup> Cfr. N. Ruchlak, *Alterität als hermeneutische Perspektive*, in: *Hermeneutik als Ethik*, a cura di H-M. Schönherr–Mann, München, Fink, 2004, pp. 151–167; sulla questione dell'alterità cfr. anche R. Bernasconi, *You don't Know What I'm Talking About: Alterity and the Hermeneutical Ideal*, in: *The Specter of Relativism. Truth, Dialogue and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, a cura di L.K. Schmidt, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1995, pp. 178–194.

Eppure a Gadamer viene mosso il rimprovero di ridurre — o voler ridurre — la differenza dell'altro a una identità nel processo del comprendere che per alcuni sarebbe addirittura un «annientamento dell'individuale attraverso l'universale»<sup>56</sup>. Che la fenomenologia del comprendere (e del parlare) delineata dall'ermeneutica venga liquidata come ultima versione della metafisica della volontà non può non lasciare perplessi. E se si rileggono attentamente le pagine di *Verità e metodo* — per non parlare dei saggi successivi di Gadamer — non si capisce davvero come il “progetto ermeneutico” possa essere giudicato un tentativo continuo di ricerca del consenso, una riduzione ostinata dell'altro allo stesso. Questo presunto smascheramento fa nascere un sospetto ben più motivato. Com'è possibile che il “comprendere” dell'ermeneutica venga frainteso al punto da essere ridotto — violentemente — a un atto di violenza?

La opposizione sorprendente, e filosoficamente immotivata, tra ermeneutica e “pensiero dell'alterità” obbedisce evidentemente a una strategia ben precisa che consiste nel gettare discredito sull'ermeneutica di Gadamer, pericolosamente vicina a Platone, a Hegel, ma soprattutto a Heidegger, e nel farla passare per un esito del vecchio modo di pensare. Lo scopo è quello di guadagnare un profilo, altrimenti poco pronunciato. La via per conseguirlo è quella di operare una rottura artificiosa non solo con l'ermeneutica, ma con tutta la filosofia tedesca, salvandone solo la — astratta — fenomenologia<sup>57</sup>.

*Jenseits von Sinn und Verstehen (Al di là del senso e del comprendere)* è il titolo di un capitolo contenuto nell'ultimo dei quattro volumi dell'opera di Waldenfels *Studien zur Phänomenologie des Fremden* pubblicati nel 1999. La domanda rivolta — più o meno indirettamente — a Gadamer è questa: «Si può venire a capo [*bewältigen*] dell'estraneo sul terreno dell'ermeneutica o non sarà piuttosto questo estraneo a mettere in questione la stessa ermeneutica?»<sup>58</sup>. La parola tedesca *bewältigen* è ambigua e significa rendere giustizia, ma anche tenere in pugno, risolvere, padroneggiare. Come a dire che se l'ermeneutica riesce a porsi la domanda sull'estraneo, è solo per superarlo. D'altronde Gadamer, sulle orme di Schleiermacher, vedrebbe l'“autentico compito” dell'ermeneutica nel “superamento dell'estraneità” (*Überwindung der Fremdheit*). Per la sua incontenibile “volontà di senso” (*Willen*

<sup>56</sup> R. Schurz, *Negative Hermeneutik. Zur sozialen Anthropologie des Nicht-Verstehens*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1995, p. 207.

<sup>57</sup> Questo atteggiamento negativo verso tutta la filosofia, da Hegel a Habermas, passando attraverso Heidegger, molto diffuso oramai in Germania, risponde all'esigenza di rompere definitivamente con una tradizione avvertita solo come un peso. Il problema, che richiederebbe un discorso a parte, investe tutta la filosofia tedesca che, da anni in una condizione improduttiva, non riesce a trovare un rapporto critico, ma sereno, profondo, ma dialogico con il proprio passato.

<sup>58</sup> B. Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, vol. IV, Frankfurt a./M., Suhrkamp, 1999, p. 67.

zum Sinn), per il furore di comprendere che la anima, l'ermeneutica sarebbe spinta ad appropriarsi dell'estraneo, a includerlo, integrarlo, fagocitarlo<sup>59</sup>.

Waldenfels mira a rendere operante una «forza contraria all'ermeneutica» che scaturirebbe dalle «irruzioni dell'incomprensibile». Senza questa «forza contraria» (*Gegenkraft*), l'ermeneutica girerebbe a vuoto su se stessa e, alla ricerca della «forma originaria» (*Urform*) del dialogo, alla ricerca del «vero dialogo», non farebbe che autoconfermarsi<sup>60</sup>. Contro il «comprendere universalmente prescritto e ordinato» dall'ermeneutica, che già come pre-comprensione vuole arginare o estirpare ogni pretesa e richiesta avanzata dall'estraneo, Waldenfels si ricollega alla asimmetria di Levinas che mantiene la tensione dialettica tra domanda e risposta. Perché per Waldenfels il dialogo non prende avvio dal “comune” della comunità e della comunanza della lingua. Piuttosto: «Il tanto citato “dialogo che siamo” proviene dalla lontananza di un estraneo la cui richiesta precede ogni condivisione»<sup>61</sup>.

A ben guardare si fa torto non solo a Gadamer, ma anche a Humboldt e a Schleiermacher, sostenendo che l'estraneo nell'ermeneutica viene superato, cioè tolto (*aufgehoben*). Se comprendere significasse ridurre l'altro a sé senza residui, allora non si vede perché sarebbe un problema. E l'ermeneutica nasce problematizzando per la prima volta il comprendere<sup>62</sup>. Quel che Waldenfels dice dell'incomprensibile, e cioè che è un «confine irremovibile, che si può spostare, ma non eliminare», è stato già detto in modo ben più incisivo sia da Schleiermacher che da Humboldt che non per caso hanno assunto una posizione critica verso il sistema hegeliano. Ignorare e sconfessare questa grande tradizione è un errore; al contrario, considerarla attentamente aiuterebbe a impostare la questione dell'estraneo e dell'estraneità che Humboldt, per esempio, ha posto in modo magistrale non solo nell'ambito della filosofia, ma anche dell'antropologia e della linguistica. E proprio il linguaggio, così trascurato da Waldenfels, rappresenta uno spartiacque tra l'ermeneutica filosofica e la fenomenologia dell'estraneo.

Gadamer infatti, all'interno della *Lebenswelt*, del “mondo della vita”, descritto da Husserl, segue il cammino verso il linguaggio aperto dall'ermeneutica classica e percorso da Heidegger. È dunque il *linguaggio* e non l'*esperienza* a dischiudere la possibilità di accesso all'estraneo — che diviene accessibile pur nella sua inaccessibilità. Qui non si può non concordare con

<sup>59</sup> Cfr. B. Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede*, cit., pp. 71–72; cfr. anche Id., *Antwortregister*, Frankfurt a./M., Suhrkamp, 1994, p. 122–137.

<sup>60</sup> B. Waldenfels, *Antwort auf das Fremde*, in: *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, a cura di B. Waldenfels e I. Därmann, München, Fink, 1998, pp. 35–49, in partic. p. 43.

<sup>61</sup> B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, tr. it. di F. Menga, Milano, Cortina, 2008, p. 69.

<sup>62</sup> Per una discussione più ampia su questo tema mi permetto di rinviare a D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., in partic. pp. 216–220.



le parole di Lévinas: «L'altro resta infinitamente trascendente, infinitamente estraneo»<sup>63</sup>.

Ma la questione è appunto che cosa si debba intendere quando si parla di *estraneo*. Se fosse l'estraneo *assoluto*, resterebbe, inarticolato e inarticolabile, al di là del linguaggio e dell'ermeneutica, minacciato dal silenzio. L'ermeneutica non interdice la comprensione dell'estraneo; piuttosto muove verso l'estraneo a partire dalla lingua comune, dalla comune linguisticità del comprendere. L'estraneo si staglia dal fondo di questa comunanza; altrimenti non potrebbe neppure emergere come tale. Il che vuol dire che l'estraneo si dà sempre *in relazione* a ciò che è comune; se non si vuol dire "relativo", che d'altronde rinvia a un assoluto, si potrà dire relazionale o, meglio, correlato. Questo estraneo correlato, che può darsi là dove già sussiste un accesso, preservando nondimeno la sua inaccessibilità, è l'incomprensibile che interviene in quel che era dato per ovvio e scontato, che intacca l'apparente familiarità della lingua, e che dalla differenza dell'interruzione rimette ogni volta in moto il comprendere. Come tale l'estraneo è per l'ermeneutica *l'incomprensibile dell'altro*.

Assumere l'estraneo assoluto come un estraneo correlato non significa però né relativizzarlo, né neutralizzarlo, né tanto meno ricondurlo o ridurlo al proprio. Perché l'estraneità radicale resta, in-superata e in-superabile, a fare del comprendere sempre al contempo un non-comprendere. Come è stato sottolineato, anche all'interno del dibattito tedesco, il «rimprovero» di subordinare l'estraneo al proprio è «ingiustificato»<sup>64</sup>. E lanciare l'estraneo a mo' di sfida rischia di volgere questa fenomenologia in una esaltazione dell'estraneo, compiaciuta della sua occulta inaccessibilità, inebriata della sua esoterica inafferrabilità — insomma una nuova versione dell'indelebile esotismo, non per nulla coltivato in Germania<sup>65</sup>.

L'opposizione tra proprio ed estraneo nel modo in cui la intende Waldenfels è asfittica e paralizzante. Manca il "comune" della comunità che, se compare, è solo per essere frainteso. Comune non vuol dire componibile; non si tratta necessariamente di una istanza terza e superiore, ma di una comunanza, come quella della parola, che sta non sopra, bensì *tra* i parlanti. Di qui anche la difficoltà, per Waldenfels, di chiarire il suo concetto di *Zwischen* che, onde evitare che sia un "Mittleres", un medio rigidamente assunto, è interpretato come «terra di nessuno»<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di A. Dell'Asta, Milano, Jaca Book, 2004, p. 199.

<sup>64</sup> G.W. Bertram, *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*, München, Fink, 2002, p. 77.

<sup>65</sup> Perché *in fondo* non è che l'altra faccia dell'etnocentrismo più pericoloso.

<sup>66</sup> B. Waldenfels, *Fremdheit, Gastfreundschaft und Feindschaft*, «Information Philosophie», 5 (2006), pp.



Eppure basterebbe guardare allo *Zwischen* della lingua che, restando sempre *tra* i parlanti, non produce una sintesi dialettica, ma quella comunanza aperta che dischiude il dialogo infinito che noi siamo dove — come dice Gadamer — «nessuna parola è l'ultima, come non c'è una prima parola»<sup>67</sup>. È qui il framezzo, non il consenso e la conciliazione, ma l'*Ein-klang*, l'"uni-sono" dei suoni in cui si articola la lingua comune, lo spazio di gioco sempre aperto, in cui può irrompere ogni volta l'altro, evento inatteso e straordinario, per tras-formare l'ordine temporaneo e provvisorio<sup>68</sup>. Già qui dunque è riconosciuto l'altro: perché ogni parlante si è già accordato con l'altro prima ancora che con se stesso. Parlare vuol dire dunque continuare ad articolare differentemente la comunanza della lingua. Il che non esclude che la lingua, nel suo movimento sempre aperto tra familiarità ed estraneità, tra comprendere e non-comprendere, non possa offrire il paradigma di un'etica, una politica, un diritto, che possano essere pensati in modo nuovo a partire da quel suo frammezzo ospitale, da quel suo *Zwischen* comune eppure differente. Questo frammezzo è lo spazio di gioco per l'altro e con l'altro, è l'incondizionato della verità ermeneutica, il punto d'incontro finito della parola comune che dischiude ogni volta la partecipazione all'infinito del dialogo.

L'ermeneutica, che si è sempre mossa attraverso l'altro e con l'altro, nel mondo in cui non ha mai creduto di essere a casa, non potrà nel futuro aggirare la questione del *ritorno*. Se resterà legata *solo* all'eredità di Heidegger, non riuscirà a sottrarsi alla tentazione dell'origine. Per contro la mera rinuncia al ritorno la lascerebbe nella vertigine nichilistica. L'urbanizzazione della provincia consente all'ermeneutica filosofica una apertura al mondo globalizzato in cui può non solo dare asilo allo straniero, cioè appunto all'altro, ma progettare il ritorno in modo nuovo.

*donadice@aol.com*

7–17, in partic. pp. 8–9; Id., *Fenomenologia dell'estraneo*, cit., p. 131. Diviene chiara così anche la mancanza di una dimensione politica nel pensiero di Waldenfels.

<sup>67</sup> H.-G. Gadamer, *Dekonstruktion und Hermeneutik*, in: Id., *GW10*, cit., pp. 138–147, p. 140.

<sup>68</sup> Cfr. W. Kogge, *Verstehen und Fremdheit in der philosophischen Hermeneutik. Heidegger und Gadamer*, Hildesheim, Olms, 2001, pp. 156 sgg. Cfr. J. Risser, *Philosophical Hermeneutics and the Question of Community*, in: *Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy*, a cura di C. Scott, Albany, SUNY, 2000, pp. 19–35.

