

Lezione del 07/12

Gadamer intraprende una polemica contro l'assolutizzazione che il momento dell'auto-trasparenza della coscienza assume nell'Idealismo. L'ermeneutica filosofica, a differenza della filosofia hegeliana, mantiene centrale la costitutiva finitudine dell'uomo. Riflettere su di me significa inevitabilmente riflettere sui miei limiti.

Il *telos* dell'esperienza per l'idealismo è l'auto-trasparenza, mentre per l'ermeneutica è la comprensione dei propri limiti.

A questo proposito Gadamer si spinge a parlare di sofisma della filosofia idealistica, facendo riferimento al movimento triadico hegeliano che pretenderebbe di rimuovere il limite per il semplice fatto di averlo compreso. Nell'Idealismo, in particolare in Fichte, è l'Io stesso a porre il proprio limite e di conseguenza a trascenderlo nel momento dell'autocoscienza.

Questo movimento, per Gadamer, è paragonabile a quelle fallacie del pensiero che i Sofisti propongono continuamente nelle pagine del *Menone* e del *Teeteto*. Alle spalle di questi sofismi, non vi è altro che la logica parmenidea che riduce le possibilità al "so o non so" "è o non è", negando categoricamente il divenire.

Una polemica analoga a quella di Gadamer contro Hegel è già riscontrabile nella critica marxiana all'idea di Feuerbach per cui sarebbe sufficiente un movimento della coscienza per superare il limite costituito dall'alienazione. È in questo contesto che Marx richiama l'attenzione sulla prassi e sull'elemento politico-sociale.

Il tratto distintivo dell'ermeneutica è costituito proprio da quella coscienza di una *approssimatività* irriducibile, da una tensione alla riflessività, consapevole, però, di non poter divenire assoluta. È quanto Gadamer stesso sottolinea dicendo che essere storico è non potersi mai risolvere in una auto-trasparenza assoluta.

Questa storicità del comprendere è lo sfondo ineludibile del passaggio dalla concezione di ermeneutica come tecnica (*Kunstlehre*) a quella di ermeneutica come filosofia. Ogni asserzione, dice ancora il filosofo di Marburgo, è la risposta a una domanda. L'ermeneutica supera in questo modo il contenuto manifesto, per spostarsi alla dimensione del "bisogno" dell'individuo, a quella sfera che Aristotele avrebbe delimitato con il termine *orexis*. La domanda non è null'altro che l'esplicitazione, sul piano espressivo, di quella funzione di attesa sottesa sul piano esistenziale al bisogno.

Il più semplice enunciato (ad es. "il cielo è nuvoloso") nasconde una duplice coordinata. Da una parte esso è collegato direttamente ai fatti, alla constatazione pura e semplice e in questo aspetto riscontriamo quello che abbiamo chiamato il "compito positivo" dell'enunciato. Dall'altra l'enunciato comprende una coordinata del senso, una dimensione di ricerca dell'implicito che porta verso la sfera della domanda, dell'interesse, del bisogno. Tale coordinata del senso può essere efficacemente avvicinata alla struttura dell'intenzionalità come si trova nella filosofia di Husserl: il giudizio(*cogito*) è soggetto ad una costitutiva bilateralità, da un lato tende verso gli oggetti(*cogitatum*), dall'altro verso l'*ego* come intenzionalità fungente.

Ogni enunciato cambia di senso se intendiamo la domanda di cui esso è risposta. Non siamo molto distanti dall'intuizione, già di Schleiermacher, di ricerca del punto germinale dell'interpretandum. Gadamer si muove esattamente in questa direzione quando ritrova dietro a tutta la filosofia di Platone la domanda sul perché dell'uccisione di Socrate, uomo giusto ucciso per la capacità sofistica di confondere il vero e il falso.

In questo ambito il procedimento psicanalitico può essere utile per capire il duplice piano del significato (esplicito) e del senso (implicito). I sogni, infatti, nel loro significato esplicito caotico e incomprensibile rimandano a un bisogno, a un desiderio inconscio. L'esplicito non è qui null'altro che il soddisfacimento di un bisogno e questo termine *soddisfacimento* suggerisce una suggestiva possibilità di connessione con il mondo matematico. Ogni enunciato aperto, contenente cioè un incognita, viene appunto "soddisfatto" da un preciso argomento.

Per tornare all'esempio citato in precedenza, "il cielo è nuvoloso", questo enunciato muta di senso qualora si riferisca alla domanda "che cosa è nuvoloso oggi" o a quella "com'è il cielo oggi". Spostare l'accento della domanda significa, in definitiva, muoversi all'interno di una ontologia modale estremamente complessa che costituisce lo sfondo ontologico dell'ermeneutica. La logica estensionale che categorizza con precisione i suoi elementi entra in scacco di fronte a certi problemi per essa irrisolvibili. Nelle stesse pagine di Wittgenstein (uno dei più importanti riferimenti teorici del neopositivismo logico) oltre ai fatti ed ai rapporti tra fatti si insinua l'ostacolo della possibilità contro il quale la logica estensionale entra irrimediabilmente in crisi.

D'altro canto gli enunciati estensionali non costituiscono che minima parte della nostra vita espressiva. Al di là degli enunciati descrittivi la maggior parte dei nostri enunciati ineriscono direttamente la dimensione pratica.

Gadamer, inoltre, ribalta le accuse di artificiosità del procedere ermeneutico, sostenendo che veramente artificioso è fermarsi al solo significato. Con questo, il filosofo intende ribadire come la sua sia una descrizione di ciò che di fatto accade, una fenomenologia della comprensione e non un progetto normativo.

Nella polemica dell'autore di *Verità e metodo* contro la riduzione della comprensione al puro esplicito linguistico si apre anche la dimensione critica dell'ermeneutica e lo spazio per ripensare la discussione fra ermeneutica filosofica e scuola di Francoforte. Gadamer era esplicitamente accusato di muoversi su posizioni conservatrici per la sua concezione di normatività del classico contrapposta a una normatività trascendente, a un uomo ideale da incarnare, compito condiviso dei Francofortesi.

Proprio nella direzione della critica all'ideologia, come espressione di interessi di una parte sociale, Habermas aveva ripreso il paradigma della psicoanalisi. Come un amanuense potrebbe aver mutato alcune parole di un testo tramandato per meglio adattarle alla sua cultura o addirittura aver rimosso intere sezioni, così nel sogno la coscienza opera continuamente spostamenti e rimozioni. Un ermeneuta filologo non può rimanere fermo al testo tramandato; molto più delle parole scritte, per svelare l'ideologia, contano le cancellature e le correzioni. Se l'ermeneutica fosse solo filologia certo si fermerebbe a questo livello, ma Gadamer sarebbe verosimilmente in pieno accordo con le parole di Habermas su questo punto.

L'importanza delle cesure, del rimosso ritorna costantemente nella riflessione dei filosofi e lo stesso Derrida si concentra sul vuoto tra una parola e l'altra. Solo chi conosce una lingua è in grado di collocare le cesure corrette nel continuum costituito dall'espressione vocale ed il filosofo francese piega questa riflessione nell'ottica di una critica del fonocentrismo, propendendo per la scrittura.

Spostando l'attenzione sul saggio "che cos'è la prassi? Le condizioni di una ragione sociale", è subito evidente come l'ermeneutica per Gadamer sia portatrice di una dimensione sociale sistematicamente occultata dalla scienza moderna. Mentre la *theoria* era, nella Grecia antica, una forma di *praxis* (in Aristotele certo superiore, ma come ogni azione sottomessa alla *phronesis*) con l'avvento della tecnica moderna gli ambiti si scindono. La prassi è scaduta a puro elemento applicativo, non è più esercizio di facoltà, ma applicazione tecnica di un modello teorico. È scaduta a una dimensione subordinata al nuovo connubio di teoria e tecnica.

Con Galilei il passaggio è evidente. Lo scienziato moderno non concepisce la teoria come contemplazione di fronte all'esistente, ma come atto di astrazione mentale. L'esperimento della caduta dei gravi presuppone l'esperimento mentale del vuoto pneumatico non riscontrabile in natura.

È la rivoluzione della fenomeno-tecnica, come l'ha definita Bachelard, dove si ricerca l'esperimento che verifichi un modello astratto e dove il fenomeno è costruito tecnicamente.

Gadamer, nel rivendicare un'esperienza non artificiale e non riconducibile a un metodo, si oppone alla sempre maggiore invadenza della tecnica nella vita sociale, al nostro essere "prigionieri degli ingegneri sociali", anche in questo ambito in pieno accordo con la polemica di Habermas.

Questi, nella sua analisi della formazione dell'opinione pubblica, mette in guardia dal prevalere di un sapere tecnico, prescrittivo, invece che compiutamente educativo.

Liotard, nella sua riflessione sulla condizione post-moderna, metterà lucidamente in evidenza le limitazioni che il medium della comunicazione moderna apporta all'informazione trasmissibile e il progressivo venir meno della dimensione narrativa dell'informazione a causa dell'informatica. L'enciclopedia informatica avrebbe definitivamente posto fine a quella dimensione, centrale per l'informazione, che era costituita dal sentirsi narrare gli eventi sostituendola con l'accumulazione di dati fruibile sullo schermo del computer.

Questa dimensione narrativa è molto vicina a ciò cui Gadamer fa riferimento parlando di intersoggettività e dell'importanza di inserirsi nel vivo di una trasmissione storica. Sempre in questo contesto, per riprendere Eraclito, Gadamer si batte contro il divenir cosa privata del *logos* comune a tutti gli uomini del filosofo di Efeso. Proprio questa è la ragione dell'opposizione alla centralità della scrittura tanto auspicata da Derrida.

La scrittura impedirebbe l'apprendimento come fatto vissuto, metterebbe in secondo piano quella dimensione sentimentale che aveva già messo in rilievo, nella sua esegesi delle Sacre Scritture, Rambach, quando si era concentrato sull'ira e lo sconforto che avevano colto il profeta che si era abbandonato all'esclamazione "Dio non esiste".

La digitalizzazione sottrae alla scrittura un ulteriore elemento di peculiarità che si esprimeva nel corsivo di ogni individuo e nel significato che ogni lettera portava originariamente con sé (Derrida parla di grafo analisi culturale) e che nella digitalizzazione vanno irrimediabilmente persi.

La vera irrazionalità e il vero pericolo potrebbero consistere proprio nella perdita di ogni peculiarità e la vera ragionevolezza sociale, invece, nella difesa dell'irrazionalità dell'assolutamente peculiare, che impedisca la degenerazione completa di una società di tecnici che applicano decisioni altrui.

Lezione del 09/12

Il metodo, a differenza di quanto si pensa comunemente, non è solo il momento applicativo, ma definisce le stesse condizioni della scientificità. Una conoscenza è scientifica solo se risponde ai criteri della ripetibilità, cioè alla possibilità di costruzione tecnica del fenomeno in oggetto. L'esperimento scientifico si costituisce, di conseguenza, come un'esperienza circoscritta. Lo scienziato si pone di fronte al fenomeno conoscendo già le condizioni in cui l'esperienza avverrà e calcolando di conseguenza le variazioni di stato. La stessa impostazione trascendentale inaugurata da Kant si muove in quest'ottica; spazio e tempo costituiscono, infatti, quella struttura a priori entro la quale si situa la conoscenza.

La tecnicizzazione dell'esistenza si estende dalla natura alla società e Gadamer rileva qui il sommo pericolo nel conformismo, nella trasformazione della società in un insieme di tecnici che si occupano dei mezzi, ma non dei fini, cioè delle scelte, della sfera propriamente politica.

Contro la definizione di uomo come essere che ha la sua peculiarità nell'adattarsi, Gadamer si concentra sull'attenzione che solo l'uomo, a differenza degli animali, mostra verso la morte e i propri defunti. La morte non viene accettata dall'essere umano come fatto biologico, nella sepoltura e nel culto dei defunti l'uomo leva la propria protesta e al contempo si stacca da quell'ordine puramente naturale sul quale sono costretti ad appiattirsi tutti gli altri animali. Gadamer riporta così in primo piano la struttura della temporalità dell'esistenza umana, quella che Heidegger aveva chiamato "*sorge*". La coscienza della propria temporalità permette all'uomo di elevarsi oltre la necessità fisica; il senso del tempo e della possibilità è tutt'uno con la coscienza della libertà.

La libertà nasce con la coscienza della dimensione accidentale dell'esistenza, con il delinarsi dello scarto fra natura e cultura.

L'istinto di conservazione che tiene lontani gli uccelli dai loro simili morti è l'elemento di necessità. Gadamer, riprendendo le parole di Hegel, ribadisce la dimensione formativa del lavoro, il suo essere sinonimo di un freno posto all'appetito, all'istinto. L'educazione è esattamente porre un limite all'istinto e quest'ultimo nella sua forma più immediata è appetito. L'autocoscienza tende a fagocitare l'oggetto del proprio desiderio e a farne parte di sé per completarsi, per raggiungere la piena autonomia. Arriva un momento, però, in cui di fronte si trova un'altra autocoscienza che mira allo stesso oggetto e addirittura al reciproco inglobarsi. Questo momento di stallo si risolve nella

dialettica servo-signore. Il signore è colui che più si emancipa dalla natura, che afferma la propria libertà e autonomia anche a costo del sacrificio estremo della vita, subordinando l'istinto di conservazione all'esigenza di essere riconosciuto dall'altra auto-coscienza. Hegel con questo passaggio ribalta il presupposto hobbesiano di uno Stato basato sul principio biologico dell'autoconservazione, spostando l'accento sulla dimensione etica.

Quando Hegel si riferisce all'onore leso dobbiamo dunque intendere non una lesione sul piano della sopravvivenza materiale come potrebbe essere causata dal furto o dalla violenza, ma una lesione effettiva all'esistenza sociale dell'individuo.

Gadamer porta al proposito l'esempio banale del saluto, dove si esercita una delle forme più basilari di riconoscimento reciproco.

Sempre sullo sfondo del tentativo di fondare una razionalità diversa da quella metodica della scienza e contro la riduzione della filosofia a epistemologia, Gadamer rileva altri due elementi centrali per questo cammino filosofico.

Il primo elemento è costituito dal linguaggio. Esso permette il distanziarsi effettivo dalla realtà positiva, aprendo la dimensione della cultura e la possibilità dell'emancipazione rispetto all'ordine naturale. Inoltre il linguaggio è il campo proprio dell'intersoggettività e della solidarietà.

Il secondo elemento è il tema dell'utopia. Gadamer si confronta criticamente con l'impianto già platonico e successivamente illuminista di un modello ideale, perfetto e trascendente, che deve essere applicato alla realtà, anche a costo di forzarla ad adeguarvisi. Proprio per comprendere meglio la polemica di Gadamer occorre tenere presente il suo netto rifiuto dell'ideale della conoscenza "da nessun luogo". La *theoria* non è contemplazione da lontano, ma è l'"essere presso", la partecipazione alla festa, al corteo (si ricordi che ancor oggi teoria mantiene anche questo significato) dove avviene l'epifania del dio. La teoria come pura descrittività si può emblematicamente ritrovare nella metafora di Pitagora che, per primo, stabilì il ruolo del filosofo come colui che guarda da lontano, opponendolo alla viva partecipazione dell'atleta e del tifoso.

Gadamer si adopera nella direzione opposta, quella aristotelica della teoria come forma somma di prassi. L'utopia assume quindi un forte senso critico, quello della possibilità di trascendere la realtà; per meglio comprendere questo concetto è forse utile il paragone con quanto diceva Feuerbach della religione. Prima che un tentativo di realizzazione di un mondo diverso dall'attuale, la religione è per l'uomo la denuncia dello stato di alienazione in cui si trova.

Gadamer cerca di mantenere l'equilibrio fra la spinta critica dell'utopia e il pericolo di un razionalismo estremizzato che non si cura di adattare il modello alla realtà e degenera in totalitarismo.

Nell'essere umano, come già mostrava Aristotele, vi sono due dimensioni distinte, quella del deliberare e quella del desiderare. Se deliberare è ricerca progressiva dei termini medi a partire dal fine ultimo, l'uomo non si riduce al puro calcolo in vista dell'azione. La riduzione del tutto alla pura realizzabilità tecnica frustra sistematicamente la dimensione del desiderio, che costituisce invece un elemento decisivo nello sviluppo della tecnica stessa.

Il desiderio deve sapersi adattare alla realtà e la realtà non deve intrappolare il desiderio nel circolo vizioso per cui si pensa di realizzare unicamente ciò che ora si è in grado di realizzare. Il desiderio e l'applicazione entrano in un rapporto dialettico di limitazione reciproca.

L'immagine che l'uomo produce del reale nella propria dimensione desiderativa e utopica non viene più considerata, platonicamente, una copia scadente della realtà, bensì un incremento d'essere. L'uomo a differenza dell'animale è in grado di porre a fianco della realtà un'immagine possibile che si costituisce immediatamente come termine di confronto.

Hegelianamente Gadamer pone la dimensione sociale e intersoggettiva come anteriore, non a livello cronologico, ma ontologico, rispetto al rapporto conoscitivo dell'io con l'oggetto, con la realtà che lo circonda.

Per tornare al primo saggio, alla ridefinizione della filosofia dopo il fallimento del tentativo di ridurla a epistemologia, Gadamer fa riferimento ai sistemi di Hegel e Schelling, come agli ultimi tentativi di una filosofia che voglia inglobare tutto lo scibile umano.

In Hegel, nello specifico, si trova il grande tentativo di riconciliazione fra i due ambiti del necessario e del contingente che da Aristotele erano stati divisi in metafisica e prassi.

La Realphilosophie hegeliana non comprende solo la filosofia della Natura, ma anche quella dello Spirito, in particolare lo Spirito oggettivo come concretizzazione dell'Idea, cioè la dimensione storico-sociale dell'uomo.

La Natura presenta una necessità estrinseca, quella delle leggi fisiche, in base alle quali un corpo non può muoversi che per effetto dell'urto di un altro corpo. La libertà è invece essere mossi da una necessità intrinseca, un concetto che trasposto nell'etica kantiana sarebbe andato sotto il nome di autonomia, nel senso etimologico di "dare legge a se stessi".

Nella filosofia hegeliana è il concetto stesso a muoversi e per necessità intrinseca. La libertà è dunque tale perché si realizza, si esplicita e non potrebbe non farlo o non sarebbe tale. L'affermazione della libertà è il movente che porta l'autocoscienza a confrontarsi conflittualmente con un'altra autocoscienza per il riconoscimento di se stessa a costo del sacrificio estremo.

Hegel non è il primo a tentare questa conciliazione fra necessità e caso assoluto. Già la monadologia di Leibniz si era mossa in questa direzione con l'autonomia della monade, ma la sua chiusura verso le altre monadi rendeva necessaria un'armonia divina. Hegel invece aggiunge la lotta per il riconoscimento come momento di interazione reale. Sembra quindi che sia il servo che il padrone debbano desiderare la reciproca libertà perché la libertà, secondo l'interpretazione proposta di una sua dimensione olistica, è di tutti o non è di nessuno. Il desiderio dell'oggetto diventa così desiderio dell'altrui libertà che è condizione indispensabile della propria.

Come già il filosofo della Repubblica platonica, il maestro, colui che trovato la libertà, deve tornare a liberare lo schiavo o sarà costretto, comunque, a tornare nella caverna contro la propria volontà, divenendo schiavo egli stesso.