

IL DIALOGO ERMENEUTICO PER GADAMER

Universalità del linguaggio e autenticità dell'esperienza

Amedeo Marinotti

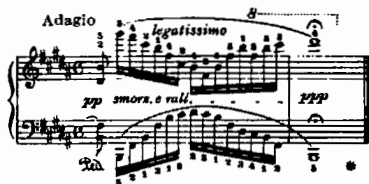
A proposito di nessi e di mediazione ermeneutica

La pubblicazione dei seminari di Zollikon, in cui Heidegger ribadisce, in effetti contro Binswanger, la distanza fra l'ontologia fondamentale e la psichiatria, sembra aver convinto che non basta soffermarsi su singoli aspetti di una ricerca, ma che occorra considerarla nel suo complesso, ed anche dare ascolto al suo autore¹.

Gadamer, secondo la fortunata espressione di Habermas, ha "urbanizzato l'ermeneutica"; infatti l'ha restituita al linguaggio comune, mentre l'ermeneutica heideggeriana dell'essere, nei suoi esiti dopo la "svolta", può solo esser detta nel linguaggio autentico dell'arte ed esemplarmente della poesia. In tal modo Gadamer ha ricollegato l'ermeneutica al lavoro di Schleiermacher e di Dilthey, al compito di stabilire nessi fra le scienze dell'uomo. L'idea di questo orizzonte dialogico, determinato in senso progressivo da una dialettica fra comprensione e linguaggio, si è affermata, Gadamer in questo ha avuto ascolto. Ma il dialogo ermeneutico non è solo apertura all'universalità dell'ermeneutica, è anche ontologia. Nel trattato *Verità e metodo* Gadamer resta legato all'ontologia heideggeriana, sviluppando una critica fondamentale dell'ermeneutica "psicologica" di Schleiermacher e Dilthey². Restituito il dialogo ermeneutico al linguaggio comune, l'ontologicità resta connessa all'esperienza ermeneutica. Se l'ontologicità, lo scoprire la "cosa", richiede l'autenticità dell'esperienza, con ciò si introduce un elemento di validazione e di giudizio riguardo la comprensione raggiunta e l'uso del linguaggio. In altri termini, pur nell'assunzione dell'universalità del linguaggio, c'è una distinzione fra testo autentico (significativo) ed espressione di altro tipo, non ontologica, non ermeneutica. Forse è opportuno soffermarci su questo punto.

Caratteri del dialogo ermeneutico per Gadamer

La terza parte di *Verità e metodo*, in cui la linguisticità chiarisce sia la praticità dell'atto ermeneutico sia l'orizzonte di un'ontologia ermeneutica, viene dopo la prima parte, in cui si tratta dell'ontologia dell'opera d'arte e del suo significato ermeneutico (verità), e della seconda parte, in cui è svolta la critica della scientificità, come pretesa obbiettività (metodo), dell'ermeneutica, esaminata come storiografia. È questa critica che apre appunto alla "ontologicità" del dialogo. Si tratta, nella prima e nella seconda parte, dello sviluppo di temi heideggeriani, sia pure in una ricerca originale (il chiarimento storico da cui non si dovrebbe mai prescindere nel leggere Gadamer). I caratteri dell'atto ermeneutico per Gadamer sono dunque: l'ontologicità, la dialogicità, la linguisticità: l'analisi gadameriana del linguaggio è determinata dalla assunzione del problema della ontologia.



Ciò che Gadamer si è sforzato di dire è che l'esperienza ermeneutica ha un carattere mediale. L'esperienza dell'arte, come evento, si determina come "gioco", il gioco trova la sua corrispondenza più generale nel dialogo, che ha dunque il carattere della ontologicità. Gadamer osserva che il dialogo autentico non è mai come volevamo che fosse: «ciò che risulta da esso è un evento che si compie in noi». Di qui la sua critica all'ermeneutica romantica: «comprendere ciò che qualcuno dice significa intendersi sulla cosa, non, come nell'ermeneutica romantica, trasferirsi in lui e ripetere in sé i suoi *Erlebnisse*». Di qui anche la praticità dell'ermeneutica: l'esperienza di un senso che si verifica nel comprendere comporta sempre un'*applicatio*, perché questo

processo è sempre un fatto di linguaggio. Considerato dal punto di vista del dialogo, il linguaggio si chiarisce come il "mezzo" – nel senso di termine mediale – in cui gli interlocutori si comprendono in quanto si verifica l'intesa sulla cosa.

Questa struttura del dialogo e dell'atto linguistico in cui esso si svolge si chiarisce, dice Gadamer, se si esaminano le forme difettose del comprendere. Nel colloquio terapeutico, per esempio, o nell'interrogatorio dell'imputato ad un processo, non si realizza la situazione della comprensione, poiché si ha di mira l'individualità particolare dell'altro. Anche quando il dialogo si svolge in lingue diverse ed occorre la traduzione si ha un processo di mediazione artificiale: la traduzione rende difettosa la comprensione.

La comprensione dei testi, nei quali sono fissate stabilmente espressioni di vita, è "dialogo ermeneutico" in quanto attraverso la ritrasformazione in atto operata dalla comprensione viene ad espressione l'oggetto stesso di cui il testo parla. Anche qui la struttura del processo di comprensione si chiarisce esaminando il caso disturbato della traduzione da una lingua diversa. Qui si ha la comprensione se il traduttore riesce a portare ad espressione l'oggetto del testo, perciò, osserva acutamente Gadamer, «ogni traduzione che prenda sul serio il proprio compito risulta più chiara e più superficiale dell'originale».

Il dialogo ermeneutico, come il dialogo vero e proprio, deve costituirsi un linguaggio che sia "comune"; ma Gadamer avverte che questa elaborazione di un linguaggio non va intesa come l'apprestamento di uno strumento in vista della comprensione, in quanto la comprensione si identifica con lo stesso processo. Il testo porta ad espressione un certo contenuto: perché ciò accada, dice Gadamer, non è tanto questione di una ricostruzione storica della genesi del testo, quanto il fatto che è in gioco l'orizzonte proprio dell'interprete, non inteso come un punto di vista rigido, ma come un'aspirazione: una possibilità che si mette in gioco. È in questo processo di "fusione di orizzonti", che si riconosce la forma propria del dialogo.

Il riconoscimento della linguisticità del processo ermeneutico toglie il problema della differenza fra interpretazione e comprensione. Anche la storicità del fenomeno ermeneutico si concretizza nella linguisticità del dialogo. Ogni comprensione è interpretazione, e ogni

interpretazione si dispiega nel *medium* del linguaggio, che è il linguaggio dell'interprete: «è un autentico rapporto storico che si attua nel medium del linguaggio, e che perciò anche nel caso dell'interpretazione di testi possiamo denominare dialogo». Perciò «la linguisticità del comprendere è *il concretarsi della coscienza della determinazione storica*». Il fatto che l'esistere nel *medium* del linguaggio sia costitutivo della trasmissione storica chiarisce il nesso essenziale tra linguaggio e comprensione: l'essenza della trasmissione storica si caratterizza come qualcosa di linguistico; l'oggetto privilegiato dell'interpretazione è di natura linguistica.

Il testo come ambito del dialogo ermeneutico

Precisando quale sia l'oggetto ermeneutico, Gadamer osserva che «ciò che è tramandato nel linguaggio è meno immediato di un monumento delle arti figurative, ma per ciò stesso appartiene alla comprensione». La trasmissione in parole è tradizione in senso autentico, tradizione che ci viene "consegnata", oralmente o nel testo scritto; ma la tradizione raggiunge il suo pieno significato ermeneutico là dove essa diviene tradizione scritta: il testo scritto è dunque l'oggetto ermeneutico più eminente. Nello scritto c'è stato il distacco del linguaggio dal suo effettivo esser parlato, perciò «nella forma dello scritto tutto ciò che è tramandato è contemporaneo di qualunque presente». È la particolare idealità della parola che solleva ogni fatto linguistico al di sopra della finita ed effimera particolarità che è propria di ogni altro resto di una esistenza passata. Il portatore della tradizione non è ovviamente il manoscritto, che come tale è un resto del passato, ma la *continuità della memoria*. Attraverso tale continuità la tradizione diventa una parte del nostro mondo e ciò che essa ci comunica può venire immediatamente ad espressione. Una tradizione scritta non ci fa conoscere solo qualcosa di particolare, in essa ci si fa presente una intera umanità storica con il suo generale rapporto verso il mondo: un testo porta sempre ad espressione una totalità.

È dunque di fronte ai testi scritti che si pone l'autentico compito ermeneutico: lo scritto è una forma di autoestranamento; il superamento di esso, cioè la lettura del testo, è il compito più alto della comprensione, la ritrasformazione del testo in linguaggio vivo. Solo

in senso meno proprio si può dire che anche i monumenti non scritti pongono un problema ermeneutico. Nello scritto il linguaggio acquista la sua vera spiritualità, poiché di fronte alla tradizione scritta la coscienza comprendente perviene alla sua posizione di piena sovranità, è in possesso della sua storia. La tradizione scritta segna un progresso della coscienza: «c'è perciò una giustificazione nel dire, come fa Hegel, che l'inizio della storia coincide con il sorgere di una volontà di trasmissione del passato al futuro, di un "perdurare del ricordo"». Veramente una volontà di durata si può dare anche senza scrittura, ma solo la tradizione scritta esce dallo stadio in cui il passato lascia dei resti, pertanto «non si può considerare lo scritto qualcosa di accidentale o un puro di più che non cambia niente rispetto alla tradizione orale: in tutto ciò che ci è pervenuto sotto forma di scrittura è presente quella volontà di durata che si è foggiate quella particolare forma di permanenza che chiamiamo "letteratura"».

Ma comprendere la letteratura per Gadamer non significa innanzitutto risalire ad un'esistenza passata, significa partecipare *nel presente* ad un contenuto di discorso. Egli dice che è stata l'attenzione di Schleiermacher verso l'aspetto psicologico che ha finito per nascondere la dimensione autenticamente storica del fenomeno ermeneutico. Nello scritto il senso del discorso è presente in modo puro in completa indipendenza da ogni aspetto emozionale dell'espressione e della comunicazione diretta. Un testo non vuol essere compreso come espressione di vita, ma in ciò che dice; «lo scritto è l'idealità astratta del linguaggio». Contro Schleiermacher, Gadamer sostiene che bisogna far valere il *logos* come tale, lasciando in secondo piano gli interlocutori del dialogo. Il lettore che comprende la parola, la comprende per la sua validità: «l'orizzonte di significato della comprensione non può lasciarsi circoscrivere né dall'intendimento originario dell'autore, né dall'orizzonte effettivamente proprio del destinatario per cui il testo fu originariamente composto». Due concetti romantici sono in tal modo respinti: il concetto di "intenzione dell'autore", per cui si ritiene metodologicamente che si debba limitare il senso del testo agli "effettivi pensieri dell'autore", e quello di "lettore originario", per cui si presume che per intendere obbiettivamente un testo lo si deve considerare in riferimento ai lettori ad esso contemporanei.

Gadamer chiarisce che non solo l'oggetto del comprendere, cioè la tradizione, è di natura linguistica, ma il comprendere stesso ha un rapporto fondamentale con la linguisticità. Per portare ad espressione il contenuto di un testo dobbiamo tradurlo nel nostro linguaggio, ciò significa che dobbiamo metterlo in rapporto con la totalità di possibili opinioni entro cui, in quanto parlanti, ci muoviamo. La struttura logica di questo fatto è chiarita dalla centralità del fenomeno ermeneutico della *domanda*.

Nella seconda parte di *Verità e metodo* Gadamer criticava la "coscienza metodologica" nelle scienze storiche, proprio perché ad essa sfugge il senso ermeneutico della domanda. Sosteneva che lo storico accetta i pregiudizi e le opinioni dominanti nella sua epoca, ma mancando di riflessione, non confessa a se stesso questa ingenuità e pretende, con altra ingenuità, di assumere il principio che nella comprensione storica si debbano tenere da parte le proprie idee, cercando di pensare secondo i concetti dell'epoca che si vuol conoscere. Per Gadamer voler tenere i propri concetti fuori del processo interpretativo non solo è impossibile, ma è un controsenso: interpretare significa infatti «far entrare in gioco i propri pre-concetti al fine di far parlare realmente per noi il contenuto del testo».

Questo significato dell'interpretare si conferma proprio attraverso la linguisticità dell'interpretazione. Nessun testo e nessun libro parlano se non parlano una lingua che raggiunga l'interlocutore. Non può esservi una interpretazione giusta in sé, proprio perché in ogni interpretazione è in gioco il testo stesso: «la vita storica della tradizione consiste proprio in questo bisogno che essa ha di sempre nuove appropriazioni e interpretazioni».

Si è detto che l'interpretazione in forma linguistica è la forma di ogni interpretazione in generale. Essa si dà anche là dove l'oggetto da interpretare non è di natura linguistica, cioè non è un testo, ma per esempio un'opera figurativa o musicale. La comprensione implica sempre l'interpretazione come momento di attualizzazione. Questo vale per l'esecuzione di una musica, come per la lettura silenziosa. Né c'è fondamentale differenza fra la interpretazione di un'opera d'arte che si dà nella riproduzione e quella che si opera nel lavoro del filologo, che consiste nel rendere leggibili e comprensibili i testi.

Linguaggio e concetti

Il linguaggio, unito alla comprensione, sta sempre al di là di ogni critica limitativa di esso. Infatti può esprimere, comprendendola, ogni critica: «Se ogni comprensione è in un essenziale rapporto di equivalenza con la sua possibile interpretazione e se, d'altra parte, la comprensione non ha fundamentalmente limiti, bisogna che anche il linguaggio entro il quale l'interpretazione si formula abbia in sé una infinità capace di oltrepassare tutti i limiti»³. Dunque l'universalità del linguaggio «va di pari passo con l'universalità della ragione».

Questa tesi, nota Gadamer, può suscitare perplessità, poiché diventa difficile capire come vi possano essere lingue diverse, quando tutte devono portare in sé la prossimità alla ragione e quindi alle cose. Chi vive in una certa lingua è tutto penetrato dalla convinzione che le parole che egli usa siano le più adeguate alle cose. Quanto più la nostra coscienza storica è sensibile, tanto più sembra avvertire l'intraducibilità, e «ciò giustifica il tormento della traduzione». Così si pone l'altra questione: cosa si potrà capire di una tradizione che ci è estranea, se siamo così prigionieri della lingua che parliamo? Gadamer supera queste perplessità scoprendo la dialettica fra linguaggio e comprensione e riconoscendo la razionalità di questa dialettica: «l'esperienza ermeneutica è il mezzo attraverso cui la ragione si sottrae alla prigionia del linguaggio, e tale esperienza si costituisce a sua volta come linguaggio»⁴.

Da questo punto di vista ermeneutico il problema del linguaggio si differenzia, per Gadamer, dalla maniera in cui esso viene affrontato dalla filosofia del linguaggio e dalla linguistica moderna. Il problema comune è quello della molteplicità delle lingue: la linguistica indaga su come ogni lingua è in grado di dire tutto ciò che vuol dire; l'ermeneutica muove dal presupposto che nella molteplicità dei modi di parlare si mostri sempre la stessa unità tra pensiero e parola, sicché ogni trasmissione scritta risulti sempre fundamentalmente comprensibile.

Herder e Humboldt, dice Gadamer, seppero mettere il linguaggio in rapporto con i pregiudizi convenzionali della teologia e del razionalismo, in tal modo furono in grado di riconoscere le lingue come "modi di vedere il mondo". Gadamer condivide l'idea che le lingue

siano modi di vedere il mondo, ma, a partire da questa pluralità, prospetta il compito di cercare, al di là di tutte le differenze delle lingue, quella unità indissolubile di pensiero e linguaggio che abbiamo incontrato nel fenomeno ermeneutico come unità di comprensione e interpretazione.

Il problema guida, dice Gadamer, è quello di non trascurare l'aspetto concettuale di ogni comprensione. La comprensione comporta sempre una *applicatio* e quindi opera un costante sviluppo di concetti. L'aspetto concettuale dell'interpretazione viene trascurato, poiché l'interprete non è consapevole del fatto che nella interpretazione egli mette se stesso e i propri concetti, e la formulazione in parole è così intimamente intrecciata con il pensare stesso dell'interprete che non è mai tematizzata come tale. A questo punto di vista ermeneutico si contrappone una dottrina strumentalistica del segno, che concepisce la parola e il concetto come strumenti già pronti o da approntare come tali.

Questa, per Gadamer, è la dottrina da respingere: l'interprete non si serve delle parole e dei concetti come un artigiano si serve dei suoi strumenti; perciò egli critica il concetto di linguaggio da cui partono la linguistica e la filosofia del linguaggio, osservando che esse presuppongono come ovvio che il loro unico tema sia la *forma* del linguaggio. Invece il linguaggio che vive nel parlare concreto, e che abbraccia ogni comprensione, anche quella dell'interprete di un testo, «è così profondamente avviluppato con l'attuarsi effettivo del pensiero e dell'interpretazione, che se pretendiamo di prescindere dai contenuti effettivi delle lingue per badare solo alla loro forma, ce ne lasciamo sfuggire tutta la ricchezza».

Per chiarire l'essenza del linguaggio

In effetti l'inconsapevolezza del linguaggio non ha cessato di essere, ancora oggi, il vero modo di essere del discorso reale. È dunque opportuno richiamare le risposte tradizionali alla questione dell'essenza del linguaggio. In primo luogo, per porre il problema, Gadamer chiarisce e discute due risposte al problema dell'unità di parola e cosa. È opportuno, egli dice, che ci rifacciamo ai Greci, «i quali, quando l'unità di parola e cosa divenne per loro un problema specifico, non

possedevano un termine che designasse ciò che noi chiamiamo linguaggio», e al pensiero cristiano del Medio Evo, «che pensò radicalmente in modo nuovo, muovendo da un interesse dogmatico e teologico, il mistero di questa unità». Sono le concezioni del linguaggio come *logos*, in cui fa problema il rapporto fra parola e cosa, e quella determinata dal concetto teologico di *verbum*, in cui la parola è unita all'essere.

1) *Il concetto filosofico di "logos"*. – Gadamer osserva che il sorgere del problema del linguaggio è all'inizio della filosofia greca. Contro la teoria arcaica del linguaggio per cui il nome è considerato parte costitutiva di chi lo porta, la filosofia comincia proprio con il riconoscimento del fatto che la parola è *soltanto* nome, cioè non rappresenta il vero essere: «fede nella parola e dubbio sulla parola caratterizzano la problematicità che l'illuminismo greco vedeva nel rapporto fra parola e cosa». Proprio il "nome" appare come un modello negativo, esso infatti viene dato e si può mutare. Si pongono le questioni: si può parlare di una giustezza dei nomi? non bisogna invece necessariamente parlare di una giustezza delle parole, cioè pretendere l'unità di parola e cosa? È questo lo sfondo, osserva Gadamer, su cui si colloca il *Cratilo*.

Nel *Cratilo* il concetto di *logos* toglie il problema dell'essenza della parola, e fa di essa segno: «se l'ambito del *logos* rappresenta nella molteplicità delle sue coordinazioni l'ambito della noeticità, la parola allo stesso modo che il numero, diventa puro segno di un essere totalmente definito, e quindi anche già conosciuto». Così, osserva Gadamer, l'impostazione del problema è radicalmente rovesciata: non è più il problema dell'essere e della mediazione della parola a partire dalla cosa, ma poiché ciò che è costitutivo del segno è la sua utilizzazione, si sopprime la cosalità della parola-segno e si intende il segno astrattamente come rimando. Nel dialogo viene ridotta all'assurdo l'idea che la parola sia immagine: anche «la giustificatissima domanda che chiede se la parola sia soltanto "puro segno" o abbia in sé qualcosa dell'immagine viene fundamentalmente screditata».

(Gadamer chiarisce che il *segno* non è qualcosa che si imponga con un suo specifico contenuto che sarebbe la somiglianza con ciò a cui rimanda; quando tale somiglianza c'è, può essere soltanto una so-

miglianza schematica. Diversamente stanno le cose per l'*immagine*. L'*immagine* implica anch'essa una contraddizione tra l'essere e il significato, ma in modo da superare in sé tale contraddizione, appunto in virtù della somiglianza che contiene. Essa non trae la sua funzione di rimando e di rappresentazione dal soggetto che l'assume come segno, ma da un suo proprio contenuto.)

Questo è per Gadamer l'esito del dialogo riguardo l'essenza della parola: «da allora in poi in tutta la riflessione sul linguaggio il concetto di immagine (*eikon*) viene sostituito da quello di segno (*semeion* ovvero *semainon*)». Da allora in poi: fino a quell'"illuminismo contemporaneo" che Gadamer si proponeva di arginare. Tale sostituzione non è infatti solo una questione terminologica; in essa si esprime invece una decisione sul modo di pensare l'essenza del linguaggio «che ha fatto epoca». Dire che il vero essere delle cose deve essere indagato "senza i nomi" significa appunto che nell'essere delle parole come tali non c'è nessun accesso alla verità, anche se ogni ricercare, domandare, rispondere, insegnare, distinguere non può naturalmente fare a meno del mezzo della lingua. Ciò significa che il pensiero rimuove da sé il vero essere delle parole, le assume come puri segni attraverso cui ciò che è indicato, il contenuto del pensiero, la cosa, viene reso manifesto e visibile; di conseguenza la parola viene ad assumere una posizione del tutto secondaria rispetto alla cosa.

Tra le conseguenze logiche di questo c'è il fatto che un sistema ideale di segni, il cui unico senso sia la coordinazione univoca di tutti i segni, fa apparire la potenza delle parole, l'ambito di variazione e di contingenza proprio dei linguaggi sviluppatasi nella concretezza della storia, come un puro elemento di disturbo della loro utilizzabilità. Trova qui la sua origine l'ideale di una *characteristica universalis*. «L'esclusione di tutto ciò che una lingua "è" al di fuori della sua pura funzione strumentale di segno, e cioè l'autosuperamento del linguaggio mediante un sistema di simboli artificiali, definiti univocamente – ideale dell'illuminismo settecentesco e dell'illuminismo odierno – rappresenterebbe anche la lingua ideale, in quanto essa corrisponderebbe senza residui alla totalità dello scibile, all'essere come assoluta oggettività di cui si può disporre»⁵. In Leibniz la *characteristica universalis* varrebbe come *ars inveniendi*. L'idea di Leibniz si fonda sul carattere artificiale di questa simbolica: essa permette di calcolare,

cioè di scoprire relazioni, in base al solo carattere formale della combinatoria, senza riguardo al fatto che l'esperienza ci mostri o no relazioni corrispondenti. In questo regno di pure possibilità la ragione raggiunge la sua perfezione assoluta.

Gadamer critica questa concezione del linguaggio. Proprio in Leibniz, nell'idea dell'*ars inveniendi*, egli riscopre l'essenza del linguaggio: «questo ideale mette in luce che in verità il linguaggio è qualcosa di diverso da un puro e semplice sistema di segni inventato per indicare la totalità degli oggetti». Il linguaggio ideale presuppone un metalinguaggio pragmatico. Per Gadamer «è una pura astrazione immaginarsi il sistema della verità come un sistema delle possibilità tutto dispiegato a cui dovrebbero essere conformati i segni che poi il soggetto impiegherebbe per cogliere la realtà». La parola non è solo segno, è in qualche modo anche immagine: la teoria arcaica, pre-filosofica, del linguaggio non è priva di qualche fondamento.



Il concetto che consente di superare l'opposizione fra la cosalità in sé della parola e la sua riduzione a segno è, per Gadamer, quello di *esperienza*. È costitutivo dell'esperienza cercare e trovare le parole che sappiano esprimerla. Si cerca la parola giusta, cioè la parola che è appropriata veramente alla cosa, di modo che in essa la cosa si esprima. Anche se escludiamo esplicitamente che ciò indichi un semplice rapporto di riproduzione imitativa, resta vero che la parola "appartiene" in qualche modo alla cosa stessa, e non è qualcosa come un segno accidentale legato esteriormente con la cosa.

Se la filosofia greca è stata restia a prendere atto della problemati-

cità del rapporto fra parola e cosa, tra parlare e pensare, chiarisce Gadamer, ciò è dovuto al fatto che il pensiero filosofico doveva liberarsi dello stretto legame fra parola e cosa in cui l'uomo parlante vive originariamente. Per questo i Greci hanno combattuto nell'*onoma* l'elemento di confusione e di sviamento del pensiero, attenendosi all'idealità del linguaggio. Questo si verifica già in Parmenide che pensava la verità della cosa in base al *logos*, e in modo più pieno a partire dalla visione platonica del "discorso" che sta alla base anche del pensiero aristotelico che modella le forme dell'essere sulle forme della predicazione. Poiché qui è l'orientamento in base all'*eidos* quello che viene considerato determinante per il *logos*, l'essere proprio del linguaggio non poteva che essere pensato come sviamento. La critica della giustezza dei nomi condotta nel *Cratilo* rappresenta perciò già il primo passo in una direzione al termine della quale sta la moderna teoria strumentalistica del linguaggio e l'ideale di un sistema simbolico della ragione. Costretto nell'alternativa fra immagine e segno, l'essere del linguaggio non poteva che finire appiattito al livello di puro segno.

2) *Il concetto teologico di "verbum"*. – Se il concetto di *logos* costituisce un punto di vista di oblio del problema dell'essenza del linguaggio, questo problema, dice Gadamer, ci è restituito dall'idea cristiana dell'incarnazione e dal concetto di *verbum*. Il mistero dell'incarnazione è legato nel modo più stretto con il problema della parola: «la spiegazione del mistero della Trinità, che costituisce il compito più importante che si pone il pensiero cristiano del Medio Evo, si modella già presso i Padri della Chiesa e poi nella elaborazione sistematica dell'agostinismo operata dalla scolastica, sul rapporto fra pensiero e parola».

Gadamer osserva che per quanto la teologia dogmatica, che si richiama soprattutto al prologo del Vangelo giovanneo, usi strumenti concettuali di origine greca, il pensiero filosofico che matura in essa assume una dimensione estranea al pensiero greco: «se la parola si fa carne, e solo in questa incarnazione si attua perfettamente la realtà dello spirito, ciò significa che il *logos* viene liberato dalla sua pura spiritualità, che costituisce anche la sua potenzialità cosmica». Un secondo elemento di differenza è dato dal fatto che l'unicità dell'evento

della salvezza, che segna l'ingresso della storicità nel pensiero occidentale, «fa sì che il fenomeno del linguaggio non sia più tutto confuso con l'idealità del significato e si offra invece più chiaramente alla riflessione filosofica».

Nella riflessione teologica tuttavia il linguaggio umano è solo indirettamente oggetto di riflessione, dal momento che la parola umana serve solo negativamente a chiarire il problema teologico del *verbum dei*, cioè della unità del Padre e del Figlio. Ma, dice Gadamer, «per noi ha un'importanza decisiva proprio il fatto che il mistero di questa unità si rispecchi nel fenomeno del linguaggio». È sulla traccia di questo rispecchiamento che Gadamer ricostruisce i mutamenti che sono presenti nella concezione del rapporto fra *verbum* e linguaggio nella Patristica, in Agostino, in Tommaso.

È in questa interpretazione storico-filosofica, che l'esiguità dello spazio concesso non consente qui neppure di delineare, che Gadamer scopre le risposte teologiche ai problemi della formazione dei concetti, della metaforicità del linguaggio, del significato.

3) *Cusano e la scoperta del concetto di "creatività": uomo e linguaggio.* – Ma il problema del linguaggio poteva venire in piena luce solo quando la mediazione scolastica del pensiero cristiano con la filosofia aristotelica avesse dato significato positivo alla differenza fra mente divina e mente umana. Questo passaggio avviene per Gadamer attraverso il concetto di "creatività".

È rispetto a questo concetto che per Gadamer si definisce il significato del pensiero di Cusano. L'analogia tra i due modi della creatività, umana e divina, ha naturalmente dei limiti, corrispondenti alla differenza tra parola umana e parola divina. La parola divina crea il mondo, ma non in un succedersi temporale di pensieri e atti. La mente umana invece possiede la totalità dei suoi pensieri solo in una successione temporale, anche se non si tratta di un puro rapporto temporale: accade come nella serie dei numeri, che non è il risultato di un processo temporale vero e proprio, ma un movimento della ragione. Per Cusano la parola non è nulla di diverso dall'essere, non è una sua manifestazione indebolita o diminuita. La molteplicità in cui si dispiega lo spirito umano non è una pura decadenza dalla vera unità o una perdita della vera patria. La finitezza dello spirito umano per

quanto rimanga sempre essenzialmente legata all'infinita unità dell'essere deve anzi trovare la sua specifica legittimazione: questa si trova nei concetti di *complicatio* e di *explicatio*. La *explicatio* nella molteplicità dei concetti non è qualcosa che riguarda solo i concetti, ma si estende fino al linguaggio, e proprio la molteplicità delle denominazioni possibili, nelle varie lingue, potenzia la differenziazione concettuale. Il problema del rapporto fra pensiero e parola è in tal modo posto in termini nuovi: «Così con la dissoluzione nominalistica della logica classica anche il problema del linguaggio perviene ad uno stadio nuovo. Ora assume un significato positivo il fatto che si possono articolare le cose in modi diversi (benché non arbitrari) secondo le loro analogie e differenze. Se il rapporto di genere e specie non si giustifica solo in base alla natura delle cose – sul modello cioè delle “vere” specie che presenta la natura vivente – ma anche in modo diverso, in rapporto all'uomo e alla sua facoltà di dare nomi alle cose, allora sarà possibile riconoscere le lingue storicamente sviluppatasi, sia la storia dei loro significati, sia la loro grammatica e la loro sintassi, come variazioni di una logica dell'esperienza, di un'esperienza naturale, cioè storica (che comprende ancora in sé l'esperienza soprannaturale)»⁶.

4) *Il pensiero contemporaneo: linguaggio e mondo*. – Gadamer osserva come il pensiero moderno sul linguaggio a partire da Herder e da W. v. Humboldt sia guidato da un interesse del tutto diverso dalla problematica già manifestatasi nel pensiero occidentale.

Il pensiero moderno si propone di studiare come la naturalità del linguaggio umano si dispiega nella varia multiformità delle lingue. Riconoscendo in ogni lingua un organismo, esso cerca attraverso l'analisi comparativa, di studiare la ricchezza dei mezzi che lo spirito umano ha messo in opera per esercitare la sua facoltà di parlare. A una tale impostazione empiricamente comparativa Cusano era ancora del tutto estraneo; per lui, osserva Gadamer, le differenze meritano attenzione solo nella misura in cui hanno una conformità al “vero”, non hanno alcun interesse le particolarità delle nascenti lingue nazionali.

Sono queste invece che richiamano l'attenzione di Humboldt. Per l'ermeneutica, dice Gadamer, il vero significato del pensiero di

Humboldt è il riconoscimento della lingua come “visione del mondo”: «Humboldt ha riconosciuto che l'essenza del linguaggio è l'atto vivente del parlare, l'*energheia* della lingua, distruggendo così il dogmatismo dei grammatici. Partendo dal concetto di forza ha rimesso nella sua giustezza il problema dell'origine del linguaggio, che era complicato dalle implicanze teologiche. Ha mostrato che la questione dell'origine del linguaggio come viene in genere posta è sbagliata, in quanto implica il presupposto di un mondo umano privo del linguaggio, in cui a un certo punto il linguaggio sorge»⁷.

Per Humboldt il linguaggio è un fenomeno *originario* e, dice Gadamer, questa affermazione non solo cambia il senso del problema dell'origine del linguaggio, ma rappresenta la base di una prospettiva antropologica. Il linguaggio non è solo una delle doti di cui dispone l'uomo che vive nel mondo, ma su di esso si fonda il fatto stesso che gli uomini *abbiano un mondo*. L'originario carattere umano del linguaggio significa, dunque, insieme l'originaria linguisticità dell'uomo “essere-nel-mondo”.

Ontologicità della comunicazione umana: l'orizzonte dell'esperienza ermeneutica

L'approfondimento di questo rapporto di linguaggio e mondo può portare a costituire, per Gadamer, l'orizzonte adeguato della linguisticità dell'esperienza ermeneutica. La connessione di linguaggio e mondo consente di distinguere il concetto di mondo, che presuppone la sua rappresentabilità, quindi una distanza, da quello di mondo-ambiente, che può applicarsi a qualunque essere esistente nel mondo. Anche se il termine “mondo ambiente” è stato usato per l'uomo – e il concetto di ambiente è quindi originariamente un concetto sociale – l'estensione a ogni essere vivente ne ha mutato il senso. Perciò Gadamer chiarisce che, a differenza di quello di ogni altro essere vivente, il rapporto dell'uomo al mondo viene a caratterizzarsi come *libertà dall'ambiente*: tale libertà dall'ambiente implica che il mondo è costituito mediante il linguaggio. Elevarsi al di sopra della pressione esercitata da ciò che viene incontro nel mondo significa avere linguaggio e avere mondo.

Gadamer osserva che in questa forma la moderna antropologia fi-

losofica (Max Scheler, Helmut Plessner, Arnold Gehlen) «ha elaborato in contrasto con Nietzsche una dottrina della specifica posizione dell'uomo nel mondo, mostrando che la struttura linguistica del mondo non significa affatto che l'uomo sia prigioniero di un ambiente rigidamente schematizzato nel linguaggio». L'innalzarsi al di sopra dell'influsso dell'ambiente ha un significato umano ed è legato al linguaggio. Gli animali possono abbandonare il loro ambiente d'origine e vagare per tutta la terra senza perciò arrivare a liberarsi della dipendenza nei confronti dell'ambiente. Elevarsi al mondo per l'uomo non indica un abbandono dell'ambiente, ma una nuova posizione nei confronti di esso; e ciò è legato al linguaggio. Il linguaggio è infatti, nel suo uso, una libera e variabile possibilità dell'uomo.

Il rapporto costitutivo che lega linguaggio e mondo fonda la caratteristica *obiettività* del linguaggio. Gadamer si sofferma sul concetto di questa obiettività del linguaggio. Ciò che il linguaggio esprime sono fatti. Che il linguaggio parli di cose che si rapportano in questo o quel modo implica il riconoscimento di una distanza che sussiste fra il parlante e la cosa. In base a questa distanza è possibile che qualcosa si definisca rispetto al resto come un fatto specifico e diventi oggetto di un enunciato che anche gli altri possono capire. La struttura del fatto che si distingue come specifico e definito comporta sempre un aspetto *negativo*: la determinatezza di un fatto è costituita dall'essere esso *questo fatto e non un altro*. È opportuno un confronto con il pensiero greco, esso ha visto anche che nell'essenza del linguaggio entra la considerazione dei fatti negativi.

Il pensiero greco è dominato dall'idea della obiettività del linguaggio: «nella monotonia del principio eleatico della connessione di essere e *noein* il pensiero greco assume a proprio tema la fondamentale obiettività del linguaggio»; ma Platone nel suo superamento del concetto eleatico dell'essere, «riconosce in seguito che l'unica possibilità di parlare dell'ente esige che si includa il non essere nell'essere». Ma, osserva Gadamer, «nel diverso formularsi del *logos* dell'*eidōs*, il problema del linguaggio non può svilupparsi in maniera completa». In quanto segue l'esperienza naturale del mondo nella sua articolazione linguistica, il pensiero greco pensa il mondo come l'essere; ciò che esso pensa come ente si distacca come *logos* dal tutto che lo abbraccia e che costituisce l'orizzonte mondano del linguaggio.

L'ente, dunque, non è oggetto di asserzioni, ma viene ad espressione nelle asserzioni e acquista così la sua verità, il suo esser manifesto nel pensiero dell'uomo.

Dice Gadamer: «l'ontologia greca è così fondata sull'obiettività del linguaggio, in quanto pensa l'essenza del linguaggio in base all'asserzione»; per lui, all'opposto, «ciò che si tratta di accentuare è che il linguaggio ha il suo vero essere solo nel dialogo, cioè nell'esercizio dell'*intendersi*». Ciò non va inteso nel senso che si voglia in tal modo definire lo scopo del linguaggio. La *comunicazione* non è una pura e semplice azione, un'operazione diretta esplicitamente a scopi. La comunicazione è un fatto vitale di una certa comunità. Rispetto alla comunicazione animale il linguaggio umano deve essere pensato come un fatto particolare nella misura in cui viene manifestato un "mondo". Il mondo appare così come il terreno comune, che nessuno occupa ma che tutti riconoscono e che lega l'uno all'altro tutti i parlanti. Tutte le forme di comunità umana sono forme di comunità linguistica.



Perciò il linguaggio non può essere considerato un puro strumento di comunicazione. I sistemi artificiali di comunicazione che si possono costruire non sono mai dei linguaggi. I linguaggi artificiali, come per esempio linguaggi cifrati o i simbolismi matematici, sono escogitati e impiegati solo come mezzi e strumenti di comunicazione. Essi presuppongono sempre che esista già una comunicazione vivente che è comunicazione linguistica vera.

La linguisticità della esperienza umana del mondo conferma ciò

che è stato detto della traduzione e della nostra possibilità di comunicare oltre i confini della propria lingua: «il mondo linguistico in cui uno vive non è un limite che impedisca la conoscenza dell'essere proprio delle cose, ma abbraccia fundamentalmente tutto ciò a cui la nostra comprensione può arrivare». È vero che chi è cresciuto in una certa tradizione linguistica e culturale vede il mondo diversamente da come lo vede chi appartiene a una tradizione diversa. È vero che i "mondi storici", che si succedono nel corso della storia, sono diversi tra loro e dal mondo attuale, tuttavia è sempre un mondo umano, cioè un mondo linguistico, quello che si presenta in ogni tradizione: «In quanto costituito linguisticamente, ognuno di questi mondi è aperto a ogni possibile nuova intuizione e quindi ad ogni possibile ampliamento della sua propria concezione del mondo, e conseguentemente anche accessibile agli altri»⁸.

Per Gadamer questa possibilità di *apertura* e di *ampliamento* ha un significato fondamentale.

Il testo di Gadamer continua con la critica all'oggettività della scienza e del linguaggio, con il significato di teoria e di esperienza della cosa, con i concetti di appartenenza e di dialettica.

La questione

Pare che si possa concludere da queste rapide sottolineature in un testo ricchissimo, che, se l'ermeneutica ha di fronte l'intera letteratura, non ogni testo o espressione discorsiva è letteratura; se l'ermeneutica ha per "orizzonte" il tutto possibile del linguaggio, non ogni comunicazione è "ermeneutica". Il testo "letterario", indipendentemente dalla sua forma, è tale quando, attuandosi l'intendersi, viene in chiaro una "cosa", come concetto, cioè quando esso è applicazione di un'esperienza di scoperta, cioè di "verità".

Se si accetta questa considerazione come premessa, bisognerà riesaminare i modi nei quali vengono "svelati", o "costruiti", i nessi fra l'ermeneutica e le diverse ricerche sull'uomo. Per esempio, anche riguardo alla "fondazione ermeneutica" della psicoanalisi freudiana (sostenuta inizialmente da Habermas, e poi variamente dibattuta e svolta) sarà opportuno precisare maggiormente a quali ricerche "ermeneutiche" ci si ricollega: se alla crescita della coscienza attraverso

il nesso storico-positivo delle scienze dell'uomo, come in Dilthey (non "superato" nella "sintesi" gadameriana); o a parti delle analisi di Ricoeur, dal conflitto delle interpretazioni al testo narrativo; o agli autori dell'eredità heideggeriana, Gadamer e Derrida, ma in contrapposizione; o ancora all'esperienza e al testo di Wittgenstein.

¹ *Zollikoner Seminare*, Frankfurt a. M, Klostermann, 1987 (a cura di MEDARD BOSS), tr. it. Napoli, Guida, 1991.

⁴ Ivi, p. 461.

⁵ Ivi, pp. 475-76.

² *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1960, tr. it., Milano, Bompiani, 1983.

⁶ Ivi, p. 499.

⁷ Ivi, p. 506.

³ Ivi, p. 447.

⁸ Ivi, p. 511.