

Ermeneutica e restituzione
di Giuseppe Ferraro

Ci ho pensato a lungo. Mi ha colpito subito, parlo del titolo del convegno: «Gadamer e l'eredità dell'Europa». Come spesso succede, il titolo che congiunge un nome e una voce, in un «e», svela presto il suo segreto, lasciando quasi spontaneamente cambiare la congiunzione in identità: «Gadamer è l'eredità dell'Europa». In fondo ogni titolo, ancor più per un convegno, indica un enigma già risolto nella sua traccia; il compito di ogni relatore è quello di indicare il percorso per raggiungerlo, e perciò di esporlo stabilendo appunto una relazione. In questo caso si tratta della relazione di Gadamer con l'eredità dell'Europa. Se poi nel nome del filosofo, Gadamer, si riporta la cifra della sua filosofia, l'ermeneutica, quel titolo diventa una traccia ancora più evidente rapportando l'ermeneutica al senso dell'eredità ovvero stabilendo un rapporto tra l'essere eredi e l'essere interpreti. Come si può essere l'uno e l'altro, senza la colpa di un'adesione a questa o quella scelta storica, ma legandosi, come eredi ad un destino, e come interpreti ad un essere soggetti liberi da esso e nello stesso tempo rivendicando in quel destino un'appartenenza? La domanda arriva presto, e subito si aggroviglia su se stessa, rilanciandosi su piani differenti. Non posso fare a meno di pensare che sia proprio questa, l'eredità, l'essere proprio dell'Europa. Il genitivo evidentemente è di soggettivazione, ma rappresenta anche la verità del destino, cui ci assoggetta e per cui si è soggetti europei. Eredi per destino o per impegno d'interpretazione. La valenza etica non è disgiunta da quella ermeneutica, al punto che sia proprio questa, l'etica, a tenere la relazione tra ermeneutica ed eredità, tra appartenenza e destino. Lo si può affermare senza indugio: «Gadamer e l'eredità dell'Europa» equivale a dare al titolo la traccia: «L'ermeneutica e l'eredità dell'Europa».

In questa eredità che si fa interpretazione anche l'Ermeneutica potrà subire una variazione, quella che s'intenderà di seguito sostenere, intendendo che «l'ermeneutica è restituzione». Una questione di eredità anche questa, per lasciare ad altri non solo nuovi titoli per nuove tracce, ma anche perché ci si faccia eredi di nuove interpretazione dell'Europa.

Ricordare, interrogare

L'incontro cui ho preso parte la volta scorsa in questa stessa sala era stato programmato come introduttivo alle giornate di colloquio di questi giorni, aveva per argomento la «testimonianza». Non è stato certo casuale partire dalla testimonianza per arrivare all'eredità. Si può, anzi si deve, rimarcare la linearità di senso che conduce dall'una all'altra. In quella circostanza riferivo di un'esperienza diretta: quando incontravo Gadamer e parlavamo insieme, a partire da un testo di Platone o da un argomento tematico.

Le sue prime parole suonavano come una premessa che, simile alle introduzioni dei platonici, apriva ad una scena: «io mi ricordo bene», diceva, e in quel momento non eravamo più soli. Quasi che intorno si affacciassero pensieri e parole di altri insieme ad aule, stanze, e luoghi di città, a me sconosciuti ma presenti e vivi. Era così incisiva quella sua espressione da far capire che quell'«io mi ricordo bene» valeva a sostituire l'«io penso» che si sottintende in ogni discorso e che «deve poter accompagnare ogni nostra rappresentazione», secondo la lezione kantiana, per rendere ogni giudizio più certo per un'apoditticità implicita o, semplicemente, surrettizia. Era il suo uno scambio tra pensare e ricordare o, più direttamente, pensare diventava un ben ricordare. A sentirlo si percepiva una tradizione orale della filosofia, quella non scritta e viva nella memoria dei filosofi, chiamati per nome e non citazioni.

Deomai pathein perì os o logos anamnesthenai, affermava Platone, rimarcando come il ricordare fosse piuttosto una condizione di passione. Un'ammissione che confermava ancora di più l'altra preoccupazione espressa nel *Sofista* per cui a dire che cosa sia l'Essere, di là dalle incomprensibili definizioni racchiuse nei nomi usati da quelli che ci hanno preceduti, occorreva farne esperienza da sé soli, *pathein*, appunto.

Platone richiamava il rimando tra *pathein* e *anamnesthenai* nel dialogo dedicato a Fedone. In quel punto dove Cebete e Simmia discutono dell'anamnesi e l'uno dice all'altro come accada che una cetra possa far ricordare un amico, e questo riporti ad un altro amico ancora. Come sia cioè possibile non un rimando del simile al simile, ma anche dal simile al dissimile e come quel ricordare che rende possibile un tale rimando debba necessariamente essere ricordo dell'eguale, ma non di un uguale oggettuale, perché l'uguale non è delle cose ma del ricordarle. Un uguale in sé, capace di essere dell'uno e dell'altro pur non essendo né l'uno né l'altro, lo stesso e differente. Uno e molteplice. Insomma è l'anamnesi che sostiene il *to ison*: l'uguale è il comune.

Gadamer ha inteso l'anamnesi come *coscienza storica*. Quella disposizione è passione dell'animo a riconoscere di essere e sentirsi uguali e no, differenti per identità e identici per differenza è un valore riconoscibile solo a prenderne coscienza, nel racconto della storia che lo comprende nel linguaggio. La proprietà della coscienza storica, cui Gadamer richiama la pratica filosofica dell'ermeneutica, non sarebbe possibile senza il ricordo, di cui i testi sono una documentazione e la storia è la memoria. L'anamnesi, ha scritto Gadamer, ha la stessa ampiezza dell'interrogare (1984, p. 188). Ed è dall'anamnesi che è possibile riconoscere l'uguale del differente.

Questo è un punto di straordinaria fecondità, quel attraverso il quale Gadamer ha cercato anche di tenere insieme in una sola eredità la lezione di Husserl e quella di Heidegger, per quanto distanti potessero risultare le differenti prospettive. Si può però affermare che quando Gadamer legge, conciliando, Aristotele e Platone, sotto la sua pagina del suo testo faccia da un calco la doppia vicinanza a Heidegger e Husserl, in uno scambio continuo dell'uno all'altro. Gadamer si mantiene infatti ad un livello di fenomenologia della coscienza, beninteso, senza giungere a quella territorializzazione regionalistica delle essenze che fu propria di Husserl. Il ricordo ne fa tramite in questo senso. Non come ricordato, ma come ritenzione nel senso in cui Husserl attribuiva ad essa una qualifica particolare d'intenzionalità. Se le *Lezioni sulla coscienza interiore del tempo* del 1905 segnano una svolta, come Heidegger rilevava nella pubblicazione degli scritti del maestro, si tratta di una svolta che non è comprensibile senza il rapporto essenziale tra intenzionalità e ritenzione, quasi si potrebbe affermare in uno scambio di intenzione e ritenzionalità. Senza una tale relazione essenziale non sarebbe possibile comprendere la coscienza e tempo interiore che la costituisce.

Senza voce e senza nomi

Si può intendere ancora meglio una tale implicazione quando si mettono a confronto le pagine su *Le espressioni nella vita psichica isolata* delle *Ricerche Logiche* e quelle relative a *Il flusso costituente del tempo come soggettività assoluta* presente nelle *Lezioni* del 1905. Nelle prime Husserl rileva la *funzione pura della parola*. Ne facciamo esperienza quando parliamo da soli in noi stessi *aneu phonas*, senza voce, secondo la ben nota espressione platonica del *Sofista*. Di fatto in noi stessi parliamo, ma senza ricorrere all'uso verbale delle parole. Di fatto parliamo senza le parole ovvero facciamo esperienza della funzione pura della parola come *rivolgimento*. Parlando in noi stessi ci dividiamo e insieme ci *rapporiamo* in un continuo *rivolgimento*. L'essere rivolto ovvero il rivolgersi proprio della coscienza, diventa possibile solo per la parola che nella coscienza interiore si esprime ad un livello puro. Quando la parola manca. Il rimando al *flusso del tempo* appare emblematico. In quel caso Husserl afferma che a designare il tempo della coscienza ci mancano i nomi. Ed è proprio in questa mancanza di nome che il tempo si fa coscienza rappresentando la parola senza parola. Il flusso, che rivolgendosi, permette insieme la ritenzione e l'intenzione, non di questa o quella cosa, ma dell'intenzione nella sua purezza ovvero l'intenzionalità. Essa si presenta come espressione della parola e del tempo puro, del rivolgersi e del fluire.

Le parole e i nomi invero non mancano. Quella *lezione* di Husserl lavora al fondo dell'ermeneutica e ne rivela la portata etica. Le parole e i nomi invero non mancano, sono manchevoli. La mancanza non è per scarsità, di parole e nomi se ne possono anche inventare sforzando il linguaggio oltre la sua grammatica. Quella mancanza a espressione piuttosto di una manchevolezza. Sono insufficienti, denunciano un limite. Ora, un tale limite si rivela essenziale alla stessa intenzionalità altrettanto che al tempo interiore e alla costituzione della coscienza.

Dare la parola

Le parole non mancano, sono manchevoli. Vengono meno. Mancano la cosa di cui parlano. Fanno testo di una tale manchevolezza nei segni che lasciano in un libro. L'ermeneutica se ne fa carico. Ne prende cura, penetrando negli incavi della coscienza, che tanto più diventa storica quanto più si fa propria. Per questo non sarà mai l'arte di misurare un testo per compendiarlo e assegnarlo al suo autore. L'ermeneutica è piuttosto l'arte della dismisura, chi vi ricorre cerca del testo quel che manca del suo autore, lo interpreta, prendendolo in prestito e in cura, presentandogli a sua volta la voce. Non per una sostituzione, ma per restituirlo. Non più a chi lo ha scritto, ma a chi pensava di scriverlo scrivendolo. Questo doppio prestito o scambio di voce e testo, questi passaggi dall'uno all'altro, richiamano quella mancanza. Un'economia che non accumula, ma che rovescia la logica dello scambio della cosa in quella dello scambio della sua mancanza. Non è per il dono, ma per quel che resta al donatore, che donando si fa privo e si abbandona.

L'ermeneutica rende più chiaro quel passaggio dalla filologia del testo alla filologia della voce, indirizzando la *subtilitas intelligendi al sese intelligere*, secondo la lezione di Schleiermacher, ma come essa giunge interpretata fino *all'experimentum vitae* di Nietzsche o fino al *rigore* eidetico husserliano e *all'abbandono* heideggeriano. Comprendere il testo più di quanto l'autore stesso abbia potuto comprenderlo scrivendolo. Era questa l'affermazione che Husserl riferiva a proposito di Descartes. Ad essa si può anche aggiungere il comprendersi più di quanto il testo abbia potuto lasciarci comprendere. Rimettere le parole alla loro funzione pura e il tempo storico farlo di nuovo fluire nella coscienza interiore in un rivolgimento a sé come all'altro, secondo l'immagine di Ricoeur.

L'ermeneutica di Gadamer si discosta dal wagnerismo nietzscheiano ovvero da quello che egli stesso ha indicato come il *dramma di Zarathustra*. Non è la stessa che si rintraccia in Husserl che giunge ad una dominanza della coscienza con le sue scaffalature eidetiche. Nemmeno indugia sull'abbandono heideggeriano. L'ermeneutica di Gadamer si connota come colloquio. Il sé non si sostituisce all'altro, ma si danno l'uno all'altro, secondo quell'immagine platonica del simile e del dissimile, che viene dal ricordare e che solo diviene essere quando lo si comprende nel linguaggio, facendo del dire stesso l'essere proprio che ci supera, lasciando agire in un continuo dare la parola la propria parzialità.

Un esercizio assai difficile: significa prendere la parola per restituirla, per dare la parola all'altro, perché continui a dire nella propria quel che s'intendeva esprimere ma che si mancava a dire. Questo lasciare all'altro/a la parola, affidando quel che s'intendeva dire, e quasi un aspettare il senso del proprio dire nella voce dell'altro. Parlare insieme. Il colloquio non è più che questo. Prestiti o furti, sostituzioni di persone, scambi di voci e testi, sono cancellati dal prendere in prestito dal linguaggio che comprende le nostre parole e cui attingiamo di volta in volta ora uno ora un altro, per cui dal linguaggio, e nel linguaggio, siamo anche compresi. Contiene le nostre parole e insieme ci contiene. In questa presenza al linguaggio e nel linguaggio, Gadamer rende più evidente la distanza da Husserl e da Heidegger.

Da Husserl, perché riprende la funzione pura della parola come rivolgimento, riportando quel «pura» della parola più direttamente all'espressione del tempo interiore e perciò della coscienza, secondo un flusso che è dell'essere del linguaggio. Un passaggio che segna anche la svolta dal «soliloquio» husserliano al colloquio ermeneutico.

Da Heidegger, perché riformula l'essere presente dell'essente in un ritorno alla lezione di Aristotele, ma ripresa sul piano della coscienza umana e storica. «Nella sua *Metafisica*, Aristotele ha tratto conseguenze di chiara evidenza ontologica, che neppure dopo Nietzsche e Heidegger possono

venire confutate: l'essere-presente dell'essente, il suo esser-qui-e-ora giunge alla sua presenza nella coscienza dell'uomo» (1998, p. 34). In quel richiamo Gadamer conclude facendo delle lezioni dei suoi maestri di fenomenologia le stazioni stesse dell'ermeneutica, quando le elenca di seguito dal «mondo della vita» (Husserl), alla «faticità» ed «esistenza» (Heidegger), alla «ermeneutica», «dialogo» e «compimento» che ha «trovato – scriveva – un orientamento nella filosofia pratica di Aristotele» (*ibidem*).

Qui è evidente, come d'altronde in ogni testo di Gadamer, che l'ermeneutica ha una valenza etica prospettandosi come filosofia pratica. Si riferisce pertanto a quel sapere pratico che Aristotele consegna alla specificazione del conseguimento del Bene come fine supremo dell'Etica. Gadamer discute a fondo se quel «sapere pratico» indichi la *Phronesis* o la *Sophia*, lasciando intendere come sia nella difficoltà di disgiungere l'una all'altra l'ambiguità stessa del rapporto tra Aristotele e Platone. Alla fine, si può comprendere come l'espressione di «filosofia pratica» tenga insieme nell'ambito dell'ermeneutica la *Sophia* e la *Phronesis* ovvero tenga insieme l'eredità di Aristotele e di Platone. E si può, altresì, comprendere a buon diritto come il «colloquio» sia di fatto la peculiarità dell'ermeneutica, quando si riflette che la sua primaria applicazione sia stata la messa a colloquio di Aristotele e Platone considerando le prospettive di entrambi sul valore etico della scelta del Bene.

Il Colloquio, possiamo indicarlo nella valenza funzionale, è il rinvenimento di ciò che è «comune», di quell'«avere in comune» che dice della differenza, ma proprio per questo di una differenza che fluidifica il linguaggio proponendo nel suo essere un esserci sempre differente, una presenza che è prima di ogni altro un rispondere della propria coscienza e perciò stesso è responsabilità etica.

Il Colloquio, per Gadamer, è stato dapprima la «messa a colloquio» dei maestri per rappresentare un modello di riferimento per ogni relazione in quella «fusione di orizzonti» per cui l'essere presente viene compreso nell'essere del linguaggio.

Die Idee des Guten zwischen Plato and Aristoteles è un titolo emblematico per un progetto in cui non si tratta di discutere quale sia l'idea del Bene di Platone e di Aristotele, ma appunto zwischen, tra Platone e Aristotele.

C'è un rimando dall'uno all'altro che quasi si presenta come uno scambiarsi la parola, facendo passare quell'idea dall'uno all'altro, quasi che nel colloquio si registrasse una continua restituzione, per cui il colloquio diviene una eredità presente attiva. Si rappresenta come scambio, si stabilisce nel senso dell'orizzonte comune, ma non proprio, come di ciò che è tra l'uno e l'altro ed è propriamente del linguaggio entro cui quella fusione è resa possibile. Alla fine tuttavia è l'esercizio ermeneutico che fa valere un tale scambio di eredità come una restituzione dell'uno all'altro.

Dire la verità

Platone che mette in relazione restituzione ed eredità. Lo fa nel primo libro della Politeia. La scena si apre al lettore del dialogo con la casa di Cefalo. Un vecchio siciliano che ha fatto la sua fortuna in Grecia e che si accinge a restituire al figlio quanto egli stesso ha ereditato dal padre avendone accresciuto il valore con aumenti di ricchezza. Nel primo libro della Politeia si discute della giustizia. Platone riprende l'antica sentenza di Simonide secondo cui la giustizia è tra il «dire la verità» e il «restituire» (Re. 331d2). Al tempo di Simonide si trattava di una sentenza ricorrente, ricorda Gadamer (1983, p. 223).

Dire la verità e restituire. Chi prende per restituire affida alla promessa il proprio gesto di ritorno. Per cui quel dire la verità *aletheian leghein* è tenere alla parola. Darla, impegnarla. In tal modo fare una promessa è impegnare la parola in una relazione di verità. E ciò che si promette è vero fin quando lo si mantiene e lo si mantiene fino a quando lo si restituisce. Per restituire il termine greco utilizzato da Platone è *apodidonai*. S'incrociano qui i diversi percorsi dei dialoghi platonici, dire la verità e restituire, *logon didonai*, dar conto, rendere conto, dare la parola.

Gadamer mostrò nella sua lettura del primo libro della *Politeia* come Platone criticasse quella sentenza di Simonide, considerata ormai inadeguata per la realtà politica. L'esempio di Socrate è esplicito in tal senso: a voler essere giusti, se uno ti ha dato in prestito o in salvaguardia delle armi e nel frattempo è impazzito, tu certo non potrai restituirglielo quando te lo richiede senza commettere un'ingiustizia. Gadamer commenta: «Ciò che è giusto, non sempre è già determinato dall'esigenza che l'altro ha da pormi. Per una comunità più autentica di quella feudale può essere più giusto respingere la sua richiesta, in sé legittima, se, ad esempio, è fuori di senno. Giusto qui è 'pensare per lui'. Ciò che è giusto entra quindi nell'orizzonte della superiore obbligazione di un vincolo, e cioè nello spazio politico, nel quale l'amico viene distinto dal nemico in base all'utilità e al danno» (1983, p. 224).

Gadamer lascia capire che la restituzione è un'«obbligazione» e tuttavia il valore giuridico che la definisce come «vincolo» presuppone la distinzione di amico e nemico. Al fondo del vincolo dell'obbligazione giuridica ci deve essere un «vincolo d'amicizia». «Naturalmente l'interpretazione del detto di Simonide – rilevava Gadamer – è una deformazione volutamente ironica che dimostra quanto ancora poco lo si comprenda. Non c'è dubbio, la confusione dialettica, in cui Socrate getta in questo modo il suo interlocutore, rivela a quest'ultimo un senso tirannico, ignoto a lui stesso, della sua concezione del diritto. Questa rivelazione però permette di cogliere il senso autentico del diritto, del quale egli dovrebbe imparare a ricordarsi: Il dialogo si accinge a educare qualcuno mediante ricordo» (Ib., p. 225).

Quella sentenza è dunque giusta se la si intende in un rapporto di amicizia, ma risulta invece

tirannica quando la si consideri in modo schematico. Ed era così che la si intendeva nell'opinione acquisita. Il passaggio necessario interno a quella sentenza riguarda la nuova concezione del diritto cui la *Polis* deve poter riferirsi.

I rapporti di amicizia. Questi devono poter sostenere i rapporti di cittadinanza: il diritto, nel suo senso autentico, presuppone il ricordo e questo il dialogo e questo l'amicizia, un <vincolo> che possiamo indicare come legame sociale stando all'immagine della *Politeia* platonica.

Il limite

Nel ricordo è racchiuso il segreto dell'eredità e della sua restituzione e perciò stesso anche quella promessa della verità che sta nel tenere alla parola data. Ed è proprio in questa trama di relazioni che meglio si comprende il rapporto tra ermeneutica e restituzione. Quello che ereditiamo, lo restituiamo come l'abbiamo interpretato. In questo prendere e ricevere, ereditare e restituire interpretando corre un *limite di verità*. Quello che ereditiamo dai Greci. Gadamer lo indica con particolare chiarezza in un saggio su Platone che, significativamente, dedica a Heidegger nel 1976. In quel testo «restituisce» al suo maestro quanto gli riconosceva di avere appreso ed ereditato dalla sua lezione così come l'aveva assunta e interpretata. «E' stato Heidegger – si legge – a tentare questo passo all'indietro, compiendo così contemporaneamente il passo in avanti, che permette alla moderna civiltà planetaria di fare l'esperienza del limite dell'idea greca di *aletheia* nonché della sua forza plasmatrice. Il pensiero non può evitare questo limite» (Ib., p. 313). Ma di quale limite si tratta? E come in esso sono implicate il *leghein* e il *didonai* che si riferiscono alla *aletheia* e al *logos*, nel senso dell'*aletheian leghein* e del *logon didonai*? Qual è il limite della verità? Sarà forse un divieto? E dove ha posto? O dove indirizza? E, infine, come questo limite agisce come limite dell'ermeneutica, o come limite della restituzione? Quale limite è nella verità, in questa verità che ogni volta ascoltiamo e che ereditiamo e che restituiamo? Quale limite è nella verità dell'Europa o qual è il limite che l'Europa assegna al nostro dire la verità? Rispondere su questo significa affrontare da una prospettiva del tutto nuova la crisi di quello che è stato fin qui indicato come il limite della ragione e di ciò che esso ha rappresentato per l'Europa, per la sua cultura e per lo statuto scientifico cui si è ispirata. La Comunità Europea segna una svolta nella storia del continente che coinvolge la sua prospettiva istituzionale, il proprio ruolo e compiti nel contesto della mondializzazione. L'Europa in cammino è chiamata a lasciarsi alle spalle la «crisi delle scienze» che ha riguardato non soltanto lo statuto epistemologico, ma anche quello etico, l'applicazione. All'Europa delle scienze fa seguito l'Europa dei saperi, la prospettiva della <società della conoscenza> come è stata definita. La preoccupazione di Gadamer è stata esplicita, rimarcando il rischio di uscire da una crisi delle scienze con le nuove figure degli esperti e dei saperi corrispondenti. In una riduzione quello che torna a mancare e quel sapere che deve poter stare al fondo della riduzione a tecnica dei saperi, vale a dire quel sapere che Aristotele chiamava «sapere pratico» ovvero quella che Gadamer stesso indicava come filosofia pratica, l'ermeneutica. Al fondo è una domanda di senso. Quel sapere che sta al fondo di ogni sapere e che ne indirizza il senso e il «saper vivere». Un sapere non separato dalla vita, ma tale da offrire orizzonte, riparo, ethos perciò, quel sapere che faccia mondo della vita. La nozione husserliana della *Lebenswelt* torna nella preoccupazione di Gadamer e spinge a considerare quello che è stato il limite della ragione pura su un versante del tutto nuovo. Siamo in Europa la generazione che ha visto il crollo delle Torri Gemelle. Eravamo ancora appena nati quando altri prima di noi facevano fatica a raccontare la follia del genocidio della guerra mondiale e ancora siamo di fronte ad una guerra senza confini. Davanti al crollo delle due Torri non c'è stato alcun Voltaire che potesse rimproverare a un Leibniz la sua teoria del migliore dei mondi possibili come davanti al terremoto di Barcellona. Certo è che sotto quelle due torri è crollato il limite della Ragione Critica. Si è spento definitivamente, insieme al suo ottimismo, quel lume della ragione illuminista facendo ripiombare di colpo l'uomo in uno stato di minorità. Si è aperto un abisso

tra spiegare e comprendere ovvero tra capire e accettare. Quell'accaduto ha affermato che il possibile è quel che può accadere, ma l'impossibile è quel che accade. Siamo alla ricerca di un altro limite, che non sia più quello della Ragione Pura che possa trovare nell'esperienza possibile il freno alla follia del cattivo infinito. Come far fronte all'impossibile, quali potranno essere i nuovi criteri di giustizia di un mondo affacciato sul suo terrore? Quali geometrie potranno disegnare rotte e linee per una navigazione sempre più virtuale che fa rete senza fare relazione? Quale sapere potrà di nuovo assicurare a chi naviga il ricordo e il ritorno? Più semplicemente, quale sapere, e non quale dottrina, ma quale sapere di vita potrà restituire di nuovo l'essere possibile e farsi saper vivere in una relazione di verità tra gli uni e gli altri? Il *limite di vita* che Gadamer riconosce come l'eredità lasciata dalla Grecia all'Europa può ancora rendere conto e restituire la parola in una relazione vera che sia una relazione di amicizia? Scopriamo che è da qui che deve essere ripensato il ricordare e il dialogare. E Gadamer risponde ancora oggi a noi su questo. E' stupefacente come il principio dell'ermeneutica da lui indicato possa valere a principio stesso del limite da cercare come quella soglia da cui passare la parola da una parte all'altra, dall'uno ad un altro, in un colloquio continuo dentro un orizzonte comune di differenze. Gadamer ha inteso il limite, come limitatezza, parzialità, anche come perdita, distanza, diversità, differenza, mancanza.

Il principio

«Il principio supremo dell'ermeneutica filosofica è, come me la immagino (perciò essa è una filosofia ermeneutica), che non possiamo dire per intero ciò che vorremmo» (1999, p. 49)

Il limite e la limitatezza. Il non potere accedere a quell'intero su cui registrare il proprio voler dire come espressione dell'essere compreso. «Siamo sempre rimasti un po' indietro, se non siamo riusciti a dire tutto quello che propriamente volevamo. Ma che cosa volevamo propriamente? Evidentemente volevamo essere compresi dagli altri e forse qualcosa di più. Volevamo convenire con l'altro, trovare in lui un cenno di consenso o almeno un accesso a quanto viene detto, anche quando esso assume la forma di un contraddire o di un contrariare. Con una parola, volevamo trovare un linguaggio comune. Ciò si chiama colloquio» (Ib., pp. 49-50). Il limite come limitatezza sta tra l'uno e l'altro, tra l'uno e i molti. Il limite della verità, ereditata dai Greci, e all'opera nel «non» che s'accompagna al «non aver voluto dire questo», il «non» prima che come negazione e l'espressione del nostro ritardo sulle cose, ma anche la ripresa del voler dire. «Non posso dire altro – in ogni colloquio il linguaggio si forma nuovamente». (Ib., p. 51).

Lo scritto in cui Gadamer chiarisce una tale prospettiva ha per titolo *L'Europa e l'oikoumene, l'Europa e la comunità*, possiamo intendere. Una comunità retta dal colloquio che a sua volta si regge su quel limite. Un'insufficienza, senz'altro: il presente è sempre dopo, e aspetta da un colloquio di farsi presente facendo dell'essere dopo la storia da riprendere e volere non come prima si diceva ma come solo adesso si può dire. Una continua ripresa. Quel continuare a prendere la parola dentro quell'avere in comune che a il linguaggio. Fino a quando c'è ripresa, fino a quando c'è parola, allora c'è anche mondo. «La proposizione che esprime tutto quanto uno vuole dire, non c'è. Dietro o dentro c'è sempre qualcosa di non detto, sia che esso si nasconda, sia che esso non sia veramente emerso» (Ib., p. 63).

Ma è nella parola dell'altro che altro era quel che volevamo dire. Quel non emergere di quanto volevamo dire è tale dalla parola dell'altro. L'altro è la nostra incompiutezza. La nostra solitudine. Un altro mondo. Differente. *L'Oikoumene* non sarà perciò l'avere un solo mondo, ma fare mondo dei differenti mondi in cui ognuno è racchiuso nel suo presente voler dire. Il «non», era questo che intendevo dire, e il «non» racchiuso nella parola dell'altro. Fare essere questo «non», tradurlo in «si» o, più esplicitamente, in un «si, non era questo che intendevo», è riprendere la parola, continuare a dialogare. Possiamo anche pensare in questo senso al «si» degli interlocutori di Socrate che equivale puntualmente alla negazione di ciò che si sosteneva e che veniva dissolto ad ogni nuova apertura del dialogo. Il linguaggio ci è comune nel nostro non

avere nulla in comune. Quel «non» diventa differenza di un comune. Ed è ad esso che ci si può ispirare per una comunità di differenti come comunità dei colloquianti. Vicini. «La filosofia non può smettere di interrogarsi su questo elemento comune» (1983, p. XX).

Dentro di esso il «non» si fa parte dell'essere altrettanto che l'insufficienza come limitatezza del proprio voler dire diviene appartenenza all'essere.

«Ora, l'ermeneutica in quanto arte del comprendere appare sotto tale aspetto limitata ogni volta dalla tradizione cui un interprete appartiene. Ma si tratta davvero di una limitazione? Quello che viene trasmesso alla nostra comprensione si inserisce sempre con intima necessità che è filosoficamente documentabile nella totalità della nostra esperienza del mondo e dell'essere» (I, p. XI).

L'interpretante è il limitante, rende attivo il limite, va scorrere la limitatezza nel limite del proprio voler dire. Un limite che non si può *porre* senza *ammettere*. Accettandolo. Ed è solo dalla sua accettazione che il colloquio è possibile. L'altro è il mio limite. L'evidenza della insufficienza dell'io a voler essere tutto, a voler dire tutto. Gadamer insiste sulla fecondità del limite come limitazione.

La fusione di orizzonti non sarà perciò una confusione delle interpretazione, ma come spesso ripeterà una «unità *nella* molteplicità e non *della* molteplicità».

Una limitazione che segna il limite come una soglia, un *limen*, di passaggio da un'interpretazione a un'altra, da una lingua a un'altra, un limite di passaggio, tale è tradurre, dove l'uno si trova dentro i molti, tra i molti, in mezzo a loro. Quell'uno fa da condizione al dire, nel senso in cui si potrà intendere la condizione come *dire con*, insieme, *con dicere*. Il lavoro dell'ermeneutica «sta al limite di ogni interpretazione [...] come al limite di ogni lavoro filosofico con concetti sta l'esperienza che attesta come ulteriore interpretazione chiarisca, ma anche necessariamente alteri, e ciò proprio nell'atto di svelare» (Ib., p. 11).

Una verità che si fa anche metodo, in ogni interpretazione.

«Il metodo interpretativo adatto al *filosofo* Platone non è certo quello di attenersi rigidamente alle determinazioni concettuali platoniche e di fare dell'"insegnamento" di Platone un sistema unitario, in base al quale i singoli dialoghi dovrebbero venire giudicati nell'obiettiva legittimità delle loro asserzioni come nella coerenza della loro logica dimostrazione, ma piuttosto quello di seguire, come interrogante, il cammino dell'interrogazione, rappresentato dal dialogo e di delineare la direzione che Platone si limita ad indicare, ma senza seguirla. Soltanto con questa premessa si dà in generale un'insegnamento di Platone, la cui analisi può costituire l'oggetto di un'indagine storico-filosofica» (Ib., p. 13).

Ed è questa prospettiva del limite che attiva il colloquio quando lo mostra come limite della verità di quel che si vuole dire, da esso è dato riconoscere anche l'eredità heideggeriana di Gadamer insieme al suo di- stacco dalla lezione del maestro. E ancora la stessa pagina a darne testimonianza.

«Ma che cosa propriamente volevamo? Evidentemente volevamo essere compresi dagli altri e forse anche qualcosa di più. Volevamo convenire con l'altro, trovare in lui un cenno di consenso o almeno un accesso a quanto viene detto, anche quando esso assume la forma di un contraddire o di un contrariare. Con una parola, volevamo trovare un linguaggio comune. Ciò che si chiama colloquio. Quando fui una delle ultime volte a Zahringen, nella casa di Heidegger presso Friburgo, egli si era evidentemente preparato a un colloquio. Mi invitò proprio perché non riusciva più a viaggiare, ma voleva sentire dei miei studi su Platone. Allora cominciai il colloquio e dissi: «linguaggio è dunque colloquio, voi dite». Risposi: «Sì». – Il nostro colloquio non giunse lontano. Non abbiamo mai condotto insieme dei colloqui con successo. Heidegger aveva un modo tanto suggestivo di seguire le sue domande, e di tenere fermo alla sua direzione di pensiero...» (1999, pp. 49-50).

Qualcosa

Si avverte come un sottile dispiacere in quelle parole. Un congedo prima del commiato. Nessun colloquio. Un rinchiudersi. Heidegger parrebbe un solitario, quasi una versione del solipsismo husserliano, questa volta non teoretico, ma di un pensare che si allontana abbandonandosi a se stesso. Di là dalla suggestione emotiva che se ne può trarre si comprende cosa tenesse distante Gadamer da Heidegger. La prospettiva etica. La filosofia pratica di Gadamer cercava di riabilitare quel sapere non teoretico, perciò non analitico, della lezione aristotelica. Il saper vivere. Quella dimensione per cui il sapere si porta alla vita e la vita si porta a sapere. Un passaggio di cui solo il linguaggio si può fare tramite e la parola rappresentarne la soglia, la via di accesso.

Heidegger ha «analizzato» l'essere-nel-mondo. Ne ha indicato la condizione, mettendone in risalto la *Faktizität*, la *Befindlichkeit*, la *Geworfenheit*, rintracciabile poi come accettazione nella *Gelassenheit*. Non deve sorprendere se gli appunti di lettura di Husserl sul testo heideggeriano rilevano costante la critica di «empirismo». A suo modo di intendere quell'empirismo era espressione di fatticità. Di là da questi rimandi, che potranno valere o no per una disputa accademica, resta che l'essere-nel-mondo heideggeriano rispecchia una condizione, facendo a meno della rilevanza etica che il titolo essere-nel-mondo racchiude. Heidegger resta fermo all'ontologia, Gadamer riapre il registro dell'etica, ripercorre la ragione pratica nello sviluppo conseguente di una filosofia pratica.

«Il parlare originario si ha nel comune avere-a-che-fare con qualcosa.» (1983, p. 27). Il parlare originario come comune provvedere a qualcosa esprime «la tacita comprensione di qualcosa come qualcosa» (*Ibidem*). Gadamer lo spiega facendo riferimento al dialogo socratico che è sempre diretto su cose che ognuno è convinto di sapere o che viene a sapere in un sapere di sé. La comprensione della cosa è nel continuo rimanere concentrati in essa (*ib.*, p. 49).

Ritornano qui gli echi kantiani del Qualcosa come oggetto trascendentale, vale a dire come di ciò che si dà nel suo alone d'essere cosa in sé. Heidegger, nelle pagine di *Essere e tempo*, ne indicava la radice fenomenologica in un continuo rimando dell'«in quanto»; Husserl nella *Crisi* scriveva «la cosa nessuna propriamente l'hai mai vista», non la si raggiunge ci si avvicina come a *qualcosa* che è *quale* la cosa stessa permette di riferirne. La cosa non sarà questa o quella cosa rappresa in un termine, ma quel che resta indeterminato nella parola che indicandola la manca, aspettando la parola dell'altro, un'altra parola che la riempi della sua mancanza. La cosa stessa è il linguaggio, quell'orizzonte entro cui soltanto qualcosa si comprende *quale è*; in un orizzonte che è comune ad ogni cosa perché ogni cosa ne è rivolta e compresa. Ed è proprio tale curvatura a spiegare il principio di riferimento di *Verità e metodo* per cui «l'essere che può essere compreso è il linguaggio» in quanto quel che è compreso viene al linguaggio, diventa qualcosa nel linguaggio che lo comprende. «Prendere qualcosa *come* qualcosa significa interpretare. E nulla vita realmente vissuta ci sono ancora molte più rose di quante non ne colga una determinazione puramente oggettiva» (1991, p. 16).

Qualcosa allora non è nulla di oggettivo, riferisce di un «"fatto" della scienza» (1991, p. 91), che sta prima dello statuto scientifico che lo esplica. La «natura di quel "fatto"» è propriamente il mondo-della-vita, quella *Lebenswelt* che Husserl aveva indicato al fondo del sapere. «Ora, il paradosso del "mondo della vita" e della sua relatività è che, da un lato, è possibile prenderne coscienza, e avere perciò coscienza dei suoi limiti, ma dall'altro non è affatto possibile superarli. Sono le condizioni a priori della conoscenza possibile a determinare la nostra storicità: esse precedono ogni "oggettività" della conoscenza e del comportamento, e ciò implica che il discorso del soggetto puro, sia pure inteso come il puro polo soggettivo (*Ich-Pol*) dell'Ego trascendentale, perde qui ogni senso. La relatività della *Lebenswelt* non significa dunque propriamente un limite dell'oggettività, quanto piuttosto una condizione positiva del tipo di oggettività raggiungibile nell'orizzonte del "mondo della vita" (*Ib.*, p. 92).

Il *qualcosa* è risultato di un'oggettività, diremmo di una cosalità, che ha la sua condizione nel mondo della vita come orizzonte. La questione del limite e la stessa dell'oggettività; a cambiarlo il limite, cambia l'oggettività ovvero lo statuto della spiegazione scientifica che vi si riferisce e

perciò il nome della cosa cui quello statuto riferisce la sua applicazione. Il limite del mondo-della-vita entra dentro il sapere cercandovi la vita stessa, facendosene soglia. Non fa del sapere lo specchio che la raffirma in una oggettualità, lasciandola giacere là davanti come oggetto. Se ne fa riparo, diventa mondo entro cui la vita trova la sua riparazione, il proprio *ethos*.

Non si tratta del limite dell'applicabilità del sapere all'esperienza, ma del limite che la vita chiede al sapere per tenersi in esso come suo mondo. Le pratiche, non l'esperienza lasciata all'accadere degli eventi sperimentali o no, spiegabili e no. La *filosofia pratica* come Gadamer ha lasciato intendere l'ermeneutica non è più una filosofia dell'esperienza o un sapere in attesa della sua verifica, piuttosto un *prattein* che aspetta di essere buona pratica della vita, un *eu prattein*, lo star bene. Saper fare, saperci fare, saper avere a che fare, secondo come Heidegger stesso intendeva il *verstehen*, il comprendere.

Gadamer lo richiama e lo esplicita ancora più chiaramente quando ribadisce: «A questo ci aveva educati la scuola di Heidegger, e questo è il compito che continuo a propormi tuttora: riportare il linguaggio alla vita» (Ib. p. 134). Dar vita al mondo e mettere il mondo in vita. Potrebbe essere questo il giro di volta del raggiungimento di un tale orizzonte dove mondo e vita sono tutt'uno tenuti dentro il linguaggio come in un orizzonte comune.

Qualcosa, non è la cosa, ma *quasi* quella che la cosa è come se stessa. Qualcosa è quasi la cosa che voglio dire, vicina ad essa e di essa mancante. Fare di una cosa un qualcosa significa farla manifestare e aver cura del suo manifestarsi. Essere nel mondo, in una prospettiva etica, sarà allora essere di fronte ad ogni oggetto come se aspettasse da noi di diventare fenomeno, per prendere vita trovando nel mondo del linguaggio la sua vita.

Essere nel mondo sarà come stare di fronte ad ogni cosa e ad ognuno come di fronte a un mondo. Come a un tutto, come a *qualcosa* di talmente completo e complesso che ad ogni dirlo lo si avvicini in quel *quasi* afferrarlo per intero, ma come può esserlo comprendendolo di volta in volta, sempre di nuovo, riprendendo e restituendo la parola, interpretandolo.

Restituire

C'è un sapere prima dei saperi in questa svolta di vicinanza alla cosa. Il limite che l'accompagna e il limite dello stare *attorno alla cosa*, l'essere rivolti ad essa in un orizzonte comune che nella sua pratica è colloquio. Un limite insuperabile, etico. C'è un sapere prima del sapere oggettivo e oggettuale in tale prospettiva. Non è un *altro* sapere, ma lo scoprimento della proprietà del sapere e del compito che il sapere in quanto tale suggerisce a chi ne fa pratica.

In un passaggio ben noto di *Verità e metodo*, Gadamer mette a confronto l'esercizio ermeneutico di Schleiermacher e quello di Hegel. Li distingue dicendo che l'uno si propone come *restituzione* e l'altro come *integrazione*. L'insufficienza dell'una parrebbe rimandare all'altra. Schleiermacher considera l'ermeneutica come restituzione di un testo, ricomporlo esattamente in tutte le sue parti. Restituire il testo significa rimetterlo nelle condizioni della sua composizione e perciò stesso rimetterlo al suo autore. Ma la restituzione non è mai «in integrum». Non è mai perfetta. Manca sempre *qualcosa*.

Hegel procede invece secondo la logica dell'Intero e della conseguente integrazione, aggiunte che sconvolgono quanto era stato in ciò che è adesso. Non c'è autore che non sia espressione dell'azione dell'assoluto, sciolto da ogni cosa.

La restituzione non è mai per intero, l'integrazione non è più una restituzione. Eppure dentro questa oscillazione che separa l'una e l'altra, La dialettica e l'ermeneutica si evidenzia una differente prospettiva di giustizia. Alla fine è questa che viene in primo piano. Lo si è discusso prima a proposito della restituzione in Platone. La giustizia non è il diritto, che l'assume come pratica della sua formalizzazione irrigidendola in una sentenza. Tra la giustizia e il diritto corre lo stesso rapporto che tra la verità e la certezza. Se la verità è fuori dal registro della certezza, la giustizia è fuori dal diritto. Eppure in questo scarto c'è il mancare proprio della parola che cerca la sua definizione e il mancare del sapere oggettivo che cerca la cosa. Si può discutere della

relazione da attivare tra giustizia e diritto ovvero tra verità e certezza, ma prima c'è la relazione di giustizia e la relazione di verità che reclamano una prospettiva.

Ci si trova per una tale relazione a dar conto del sapere che è prima di ogni scienza. Si tratta di penetrare in quel passaggio che porta la vita a sapere e il sapere alla vita, si tratta del saper vivere, dell'ingiunzione che ogni etica pone a suo principio e scopo. A fare da tramite e la parola, si diceva. Ma come si presenta sciolta dall'incombenza della terminologia, quando il significato di cui si fa funzione libera il senso del suo essere rivolta. Lo si scopre quando il sapere non è dei contenuti, ma della parola, quando perciò si mette in parola il contenuto, lo si impegna, lo si porta a relazione, quando si fa sapere.

Qui si tocca un punto chiave per l'ermeneutica che deve dar conto del suo essere altro dall'informazione e dalla comunicazione. Il colloquio è distante dall'uno e dall'altra. Il colloquio ha bisogno dell'amico, di colui che intende già quel che gli si fa sapere perché dentro quel sapere egli stesso. Non che sappia prima, ma perché riporta al prima del sapere quel che si fa sapere. Un limite che è legame. E questo che si scopre al fondo dell'amicizia e della relazione di parola che si riferisce all'amicizia ed è per tale la parola della filosofia, attiva come sapere del legame, al grado più alto che una parola può significare, l'amicizia. Quel sapere del legame, che la filosofia porta nel suo nome, agisce sul sapere stesso, ne svela la sapienza. Quel saper fare cui tante volte Gadamer ricorre, e tanto più rischioso perché tanto più vicino alle relazioni correnti, e non certo di amicizia, ma finte tali. Il vero non si oppone al falso, si oppone al finto. Un rischio posto all'interno. Il rischio che ogni amico conosce della amicizia vera.

Amicus Plato, magis amica veritas, il motto giunge spontaneo e si rivela ben più antico della esigenza della teologia medioevale. Già Platone lo lasciava esprimere a Socrate: «contraddire me stesso non è difficile, lo è assai più contraddire il *logos*» (1983, p. 272). Ed è su questo legame del *logos* che va colto il limite come legame dell'amicizia, cui il sapere della filosofia s'incarica.

L'altruità

Il sapere è un possedere strano. Fare sapere è strano, per l'oscillazione che comporta dall'uno all'altro. Tutto quello che posso dire di sapere certo di me, ma non per questo è mio. L'ho appreso, sono venuto a saperlo, l'ho ascoltato, letto sui libri, sentito per caso, rubato. Ogni ascolto e ogni lettura sono vicini al furto, come diceva Socrate di Zenone che aveva «rubato» il sapere di Parmenide facendolo suo. Furto e anche l'uso improprio che si fa di ciò che l'altro ha lasciato a sua insaputa. Come riparare? Come restituire? L'obbligo della restituzione è di giustizia.

Tutto quello che so certo è di me, ma non è veramente mio. Un possesso senza proprietà. Non c'è alcuna esclusiva in tutto quello che posso dire di sapere e so perché lo possiedo, ne faccio uso, mi appartiene, ma non come mia proprietà. In termini giuridici il possesso senza proprietà si definisce altruità. In tal senso quel «senza proprietà» si deve intendere non come privazione, non come negazione, ma come proprietà, come qualità propria, del sapere in quanto tale. Non che sia di un altro. Né l'altruità indica *l'altrui* o l'Altro. L'altruità è propria del sapere come è propria del linguaggio.

Non potrò certo restituire quel che so a chi me lo ha dato, trasmesso, facendomelo apprendere o rubandoglielo. Come tale la restituzione è impossibile. Sarà altro il sapere in possesso, non più lo stesso; sarà non lo stesso colui al quale l'ho preso o dal quale l'ho ricevuto. Potrà non esserci più. Sarò io stesso di fronte ad un altro o non sarò.

Seppure potessi restituire, sarebbe una restituzione imperfetta. Oppure è proprio questo imperfetto che rende possibile la restituzione.

Non potrò restituire la cosa appresa, ma il suo possesso, e non come essa è diventata, ma come era a possederla. Questo imperfetto potrò restituire. Il mio tempo trascorso è ciò che

ero ad apprendere e quel che era quanto apprendeva e quel che ancora di più era colui dal quale la prendevo e apprendevo. Ma non potrò restituirla se non ad un altro che non c'era e per quello non che sarà stata in mio possesso ma divenuta già altra in un altro che la prende e l'apprende adesso, un altro che non conosco. Lo incontrerò per caso. Una volta. Potrà bastare a farmi prendere quel che ho appreso io stesso. Questa altruità da la misura della restituzione come del sapere.

La restituzione non è il dono. Non è lo scambio. Non sta nell'equivalenza né nell'assoluta disparità di un gesto o di un passaggio. La restituzione è una relazione posta tra l'uno e l'altro, tra lo scambio e il dono, tra la società e la comunità. Lo scambio rende equivalente una cosa e un'altra, ne annulla la singolarità. Il dono invece è l'affermazione della propria assoluta singolarità. Il dono esclude l'altro nel momento in cui gli fa presente del suo gesto. Solo Dio può donare e restare per tale in una solitudine suprema di un soggettività assoluta. Noi possiamo solo restituire. Dare all'altro ciò che non è né dell'uno né dell'altro comprendono l'uno e l'altro nell'altruità del proprio sapere. Potrà rappresentarsi così il saper essere o piuttosto il saper vivere, sapendo che la vita che si ha non è la vita che si è. L'una possiede l'altra, ma non è sua, pur essendo di se stesso. L'aver e l'essere qui fanno uno strano incontro, perché avere e tenere l'essere può significare prenderlo in prestito o, piuttosto, prenderlo in cura, per quella parte che si è avendolo.

Quella distinzione che viene diretta tra l'io che si è e l'io che si ha diviene ancora più evidente nella vita che si ha e nella vita che si è come vivente. Vi si raccoglie forse il segreto nella distinzione greca tra *bios* e *zoe*, tra la vita che si ha, e si sa, e la vita che è come vivente. L'una chiamata a tenere l'altra, a vivere sapendo. Un'altra vita, per dirla con la suggestione *del* mito platonico, sarà premio o castigo, del *tou biou zoe*, della vita che si è vissuta o che si è avuta e perciò che si è saputa vivere.

Gli amici di danno tempo l'uno all'altro. I legami di amicizia sono fatti di tempo. Ogni legame ha il tempo come sua *materia*. Come i sentimenti sono fatti di tempo. Si sedimentano e si educano in un sapersi legare. Hanno anche un tempo e col tempo si perdono, cambiano. La restituzione avviene per questi legami in cui l'altro viene dall'altruità del proprio sapere. Era già saputo nel mio sapere. Già compreso nel linguaggio che l'avrebbe chiamato amico e saputo in una tale relazione di verità. Quella che ogni amico sa dell'amicizia vera. Non una cosa certa, ma qualcosa cui ogni certezza si avvicina mancandola.

L'ermeneutica può dire di tale restituzione. Dice nel colloquio dell'amicizia come sapere della filosofia, della sua pratica. Dice di una continua eredità di quel che si apprende e si riceve, che viene lasciato o abbandonato e preso, sapendo che già l'eredità, lasciata o abbandonata, era una restituzione imperfetta che raccontava /ricordava/ del tempo del suo possesso.

Restituire il sapere si può dando la parola all'altro, restituendogliela. «Non è forse inseparabile da noi stessi, l'altro di noi stessi, come già insegnavano le lingue classiche dicendo non «l'uno e l'altro», ma «L'altro e l'altro»?... Vivere con l'altro, vivere come l'altro dell'altro, è un compito universale e valido nel piccolo come nel grande»(1991, p. 21).

Testi citati in nota

- 1983 *Studi Platonici 1*, Marietti, Genova.
1984 *Studi Platonici 2*, Marietti, Genova.
1991 *L'eredità dell'Europa*, Einaudi, Torino.
1999 *L'Europa e la filosofia*, Marsilio, Venezia.