

Gadamer oggi: alcune suggestioni 'metapolitiche'

PIETRO COSTA

Nella «Scuola per la buona politica» – una serie di 'lezioni' organizzata ormai da molti anni dalla Fondazione Basso – Laura Penacchi, per il corso del 2020¹, ha invitato a rileggere (d'intesa con Gabriella Bonacchi) l'opera di Hans-Georg Gadamer, non tanto per confrontarsi con i suoi temi centrali quanto per cogliere in essa spunti ancora in qualche modo intrecciati con il nostro attuale 'discorso pubblico' o almeno con i presupposti 'metapolitici' del suo svolgimento.

Trovo questo invito molto 'intrigante'. *Wahrheit und Methode* (pubblicato da Gadamer nel 1960²) e in genere gli scritti gadameriani hanno infatti svolto un ruolo di grande rilievo nella cultura tardo-novecentesca contribuendo in modo determinante a fare dell'ermeneutica un vero e proprio paradigma, uno schema intellettuale attraverso il quale ripensare la filosofia e le scienze umane nel loro complesso (dalla storiografia al diritto, alla filologia, alla sociologia), ma al contempo sembrano scoraggiare la ricerca di suggestioni in qualche

modo eccedenti il terreno loro proprio. In realtà, è proprio nel cuore dell'ermeneutica gadameriana che è possibile rintracciare considerazioni che, se non entrano nel merito dei contenuti sostantivi dell'attuale dibattito teorico-politico e teorico-giuridico, investono comunque alcuni presupposti di quel dibattito (penso, ad esempio, a ciò che il confronto con Habermas può ancora dirci sulla possibilità e sui limiti di un impiego 'critico' ed 'emancipativo' della ragione).

Occorrerebbe una lettura ravvicinata dei testi gadameriani per coglierne le suggestioni 'metapolitiche', ma dovrò limitarmi a rapidi richiami. Come a tutti noto, la riflessione sull'interpretazione ha una lunga storia: una storia, che si è dispiegata nell'arco di molti secoli innanzitutto sul terreno del sapere giuridico e della teologia. Un momento di svolta interviene alle soglie del XIX secolo, quando Friedrich Schleiermacher propone di vedere nell'*ars interpretandi* non tanto una tecnica esegetica, quanto il momento centrale di una comprensione autenticamente storica del passato. È aper-

ta la strada per fare dell'ermeneutica l'operazione intellettuale caratteristica di un intero ambito del sapere. È quanto sosterrà, fra Otto e Novecento, Wilhelm Dilthey, assumendo l'interpretazione come l'elemento proprio del sapere storico-sociale, delle *Geisteswissenschaften* (le scienze dello spirito, le *moral sciences* di cui aveva parlato John Stuart Mill). Le scienze dello spirito sono per Dilthey accomunate dall'esigenza del *Verstehen*, del comprendere. È la totalità dotata di senso della mia esperienza individuale, il mio *Erlebnis*, che mi permette di entrare in relazione con le esperienze trascorse, di *interpretarle*, di comprenderle dando a esse un senso. Da un lato, dunque, le scienze dello spirito, caratterizzate dall'interpretazione come comprensione del senso di un'esperienza individuale e, dall'altro lato, le scienze della natura, impegnate nella ricerca di una spiegazione causale dei fenomeni.

Gadamer si muove nel solco dell'ermeneutica ottocentesca, da Schleiermacher a Dilthey, ma al contempo se ne distacca nettamente. A impedire una lineare continuità interviene la filosofia heideggeriana. Di Heidegger Gadamer è allievo nei suoi anni giovanili a Marburg: non proprio un allievo prediletto, dal momento che Heidegger tenta di distoglierlo dalla filosofia per indirizzarlo alla filologia (ma Gadamer resterà fedele alla sua vocazione filosofica e diverrà il successore di Jaspers a Heidelberg nel 1949). L'impronta heideggeriana resta comunque importante non solo nella formazione di Gadamer, ma anche negli sviluppi più maturi del suo pensiero.

Il lascito heideggeriano forse più rilevante per l'ermeneutica gadameriana è, da un lato, la visione del carattere necessariamente situato dell'esistenza umana

e, dall'altro lato, l'idea di un'ermeneutica filosofica chiamata a decifrare non tanto l'uno o l'altro testo, non tanto uno specifico e individuato *Erlebnis*, quanto la struttura stessa dell'essere situato. L'ermeneutica non è un insieme di tecniche di decifrazione di un testo, non è nemmeno un discorso sul metodo delle scienze storico-sociali, ma è (come scrive Franco Volpi) «l'individuazione delle determinazioni costitutive dell'esistenza nella sua originarietà, ossia nella sua fatticità, finitudine e storicità»³.

Il senso della radicale finitezza e storicità dell'esistenza individuale e collettiva resta al fondo dell'opera gadameriana e plasma la sua idea di interpretazione. La coscienza di sé non può che essere coscienza della propria integrale immersione nell'effettività dell'essere storico. Non si dà una coscienza che guardi al movimento storico, per così dire, da una zona esterna, non esiste un punto su cui far leva per porsi al di fuori (il barone di Münchhausen che pretende di saltar fuori dallo stagno tirandosi per i capelli). Ognuno pensa, agisce, interagisce immerso in un ambiente che è innanzitutto linguaggio. E il linguaggio non è qualcosa che scegliamo liberamente: una cassetta di attrezzi nella quale rovistare per scegliere lo strumento che ci serve al momento. Le parole non sono oggetti posti a nostra disposizione. Nella conoscenza di noi stessi come del mondo, siamo sempre racchiusi nel linguaggio. Il nostro essere nel mondo è originariamente e primariamente linguistico.

L'attività interpretativa è dunque l'operazione attraverso la quale un soggetto storicamente situato dà un senso alla propria ed altrui esperienza, tanto in una semplice conversazione 'faccia a faccia' quanto nella decifrazione di testimonianze lontane nel

tempo. L'attività ermeneutica deve essere intesa non come un'attività saltuaria e 'specialistica', ma come una dimensione costitutiva dell'esperienza umana. Forte della sua lunga, mai interrotta frequentazione dei testi platonici, Gadamer sottolinea il ruolo della 'domanda' nelle operazioni ermeneutiche: il dialogo diviene possibile in quanto i soggetti accettano di essere coinvolti in un condiviso spazio di interrogazione. Il dialogo presuppone una sorta di implicita negoziazione sui temi assunti come pertinenti e si concretizza nella formazione di un orizzonte comune: la fusione degli orizzonti (una delle più celebri espressioni dell'ermeneutica gadameriana) significa appunto l'avvenuto superamento delle originarie posizioni dei dialoganti. Il dialogo ermeneutico (o, se si preferisce, l'operazione ermeneutica come componente essenziale della comunicazione intersoggettiva) produce un contesto radicalmente nuovo, che trasforma alla radice i punti di partenza dei soggetti coinvolti.

Porre domande, 'negoziare' un'area tematica e per questa via trovare un punto di contatto fra me e l'altro, un nuovo contesto di senso, una fusione di orizzonti: tutto ciò ha luogo, per Gadamer, nella conversazione faccia a faccia come nelle operazioni conoscitive riconducibili alle diltheyane *Geisteswissenschaften*. Nascono da questo assunto la visione gadameriana della storiografia e la distanza da uno storicismo che attribuisca all'interpretazione il compito e la possibilità di intendere il senso 'originario' di un testo, il pensiero 'autentico' di un autore. Interpretare un testo non significa, come voleva Schleiermacher, intendere quel testo meglio di quanto non lo capisse l'autore stesso, come se l'interprete, posto all'esterno del testo interpretando, potesse

giovarsi di uno sguardo più limpido, meno coinvolto, più 'oggettivo'. Per Gadamer, una finalità ermeneuticamente improponibile è proprio la comprensione dell'oggetto come tale, se è vero che il dialogo ermeneutico coincide con quella fusione di orizzonti che supera d'un colpo le rispettive posizioni di un 'soggetto' e di un 'oggetto' dell'interpretazione.

Siamo di fronte a un nodo delicato e complesso, intorno al quale si è sviluppato un famoso dibattito: il dibattito fra Gadamer e Betti. Emilio Betti, un anomalo e isolato storico e teorico del diritto, aveva pubblicato nel 1955 una poderosa e densa *Teoria generale dell'interpretazione*⁴, riproposta successivamente anche ai lettori tedeschi⁵. Betti è un profondo conoscitore della filosofia tedesca e trae dall'ermeneutica ottocentesca l'idea della centralità dell'interpretazione nell'esperienza umana. Tanto Gadamer quanto Betti attingono alla medesima tradizione e i punti di contatto fra le rispettive opere sono tutt'altro che marginali. Resta però una frattura incolmabile (in sostanza riconducibile all'impronta che Heidegger aveva lasciato su Gadamer e non su Betti): per Betti l'interpretazione era, sì, condotta da un interprete situato, immerso nel suo tempo, ma coincideva con il dischiudersi del senso profondo del testo interpretato, mentre per Gadamer l'interpretazione si esauriva in un processo entro il quale gli orizzonti originariamente distinti dei soggetti si fondevano in un nuovo orizzonte condiviso. È diverso quindi, nei due autori, il modo di intendere la ricognizione del passato: per Betti è possibile e necessario ricostruire, non tanto le intenzioni dell'autore quanto la struttura oggettiva, il senso proprio del testo interpretato, mentre Gadamer imputa a questa prospettiva

un oggettivismo ingenuo da cui prendere le distanze per ricondurre il passato e il presente a un orizzonte unitario che li collega entrambi superando la loro astratta separatezza.

Divisi sui risultati dell'operazione ermeneutica, Gadamer e Betti condividono l'esigenza di prendere sul serio la storicità dell'interprete, la sua integrale appartenenza al suo tempo. Per Gadamer, l'attività interpretativa presuppone non un soggetto disincarnato e astorico, ma un individuo plasmato dal linguaggio nel quale è immerso. L'interprete non è una lavagna su cui si imprime i segni dei testi interpretati. Egli opera attivando gli schemi, le teorie, i valori che appartengono alla sua esperienza storicamente situata. Le domande che egli pone, la fusione degli orizzonti che egli riesce volta a volta a 'negoziare' con i suoi interlocutori, procedono nel solco determinato da precise categorie previe: l'interpretazione, l'attribuzione di senso, è resa possibile da schemi concettuali che preparano e anticipano la comprensione. L'interpretazione presuppone il *praeiudicium*, il pre-giudizio. Lungi dall'essere un impedimento, la categoria previa, per Gadamer (e per Heidegger), è la condizione imprescindibile dell'interpretazione: la comprensione è guidata e sorretta dalla pre-comprensione.

Espressione dell'integrale storicità dei soggetti, l'interpretazione è un movimento interno a una determinata cultura, è un anello di un'ininterrotta catena testuale. Essa è resa possibile dalla tradizione e si realizza non già contro il pre-giudizio, ma grazie a esso. Siamo agli antipodi dell'illuminismo. L'illuminismo aveva combattuto la tradizione in nome di una ragione capace di metterne in questione la fondatezza

emancipandosi dai vincoli imposti acriticamente dal passato. Per Gadamer, al contrario, non si dà conoscenza se non all'interno di una tradizione linguistico-discorsiva che sorregge, e al contempo condiziona e indirizza, gli esiti del dialogo ermeneutico.

Siamo dunque prigionieri di una tradizione che ci ingloba rendendo impossibile una qualsiasi presa di distanza e un qualsiasi giudizio critico? È intorno a questa domanda che si sviluppa un altro dei grandi dibattiti suscitati da *Verità e metodo*: un dibattito a più voci, che trova in Habermas la sua punta di diamante⁶.

È facile capire quale sia il punto di collisione fra l'opera gadameriana e la teoria critica cui Habermas attendeva: questa teoria infatti si collegava idealmente a un 'progetto illuminismo' (si deve proprio a Habermas questa espressione) imperniato sulla demolizione dei pregiudizi alla luce della ragione critica; ed era per l'appunto la pretesa illuministica di fare della ragione un'istanza autonoma e autosufficiente a essere considerata irricevibile dall'ermeneutica gadameriana.

In realtà, Habermas non si opponeva frontalmente a Gadamer. Egli, infatti, non era e non poteva essere un semplice corifeo della ragione illuministica, non solo perché era anch'egli convinto della storicità dei soggetti, ma anche perché era interessato alla dimensione ermeneutica dello scambio intersoggettivo. Per Habermas non era in questione la storicità: era però ricusabile la sottovalutazione gadameriana dell'analisi critico-razionale. È vero che siamo immersi in una cultura linguistico-discorsiva, in una tradizione che definisce la nostra collocazione nel mondo e ci fornisce gli indispensabili pre-giudizi, le categorie previe. Queste categorie, tuttavia, non sono coper-

te da un velo impenetrabile: possono essere portate alla superficie, guardate in contropunto, ricostruite nella loro genesi, insomma trasformate, da binari invisibili del nostro pensare e del nostro agire, in oggetti di una riflessione, che, nel momento in cui le mette a fuoco, ne attenua la forza cogente.

Per Habermas, i soggetti dispongono di una libertà di movimento che consente loro di interrogarsi criticamente sulla tradizione linguistico-culturale cui pure appartengono. In primo luogo, infatti, le tradizioni culturali (e in particolare la cultura occidentale cui Gadamer fa riferimento) non sono un sistema di principi e dottrine compatto e unitario, ma si presentano piuttosto come un intreccio di sentieri che vanno in direzioni diverse e spesso incompatibili. In secondo luogo, è vero che il linguaggio, la tradizione linguistico-culturale, è il medium senza il quale l'interazione sociale né può svolgersi né può essere compresa e ricostruita *ex post*, ma è altrettanto vero che l'interazione sociale – il gioco degli interessi, delle aspettative, dei conflitti che la percorrono – incidono sulla tradizione e si riflettono in essa. Facendo leva dunque, da un lato, sulle tensioni e contraddizioni interne alla tradizione e, dall'altro lato, sugli interessi che la condizionano, è possibile per Habermas attribuire alla teoria una credibile valenza 'critica' e salvare, del 'progetto illuminismo', l'idea della ragione come indispensabile strumento di emancipazione.

Per Habermas, dunque, la dimensione storicamente situata dei soggetti non impedisce l'esercizio di una ragione capace di cogliere il nesso fra discorso e potere, capace, in una parola, di denunciare il carattere 'ideologico' di una dottrina, la sua dipendenza dalla dinamica degli interessi e dalla

logica del potere. Di contro, per Gadamer, fare della teoria una sorta di tribunale della storia, come pretende Habermas, significa cadere nell'illusione di disporre di una zona 'esterna' alla tradizione linguistico-culturale, di un punto di osservazione indipendente, dal quale guardare a essa.

Non sarò certo io a decidere chi dei due contendenti abbia ragione. Vorrei soltanto richiamare l'attenzione sul perdurante interesse del dibattito Gadamer-Habermas. A me sembra che il suo nucleo problematico possa riguardarci ancora, non soltanto per la sua dimensione teoretica, per la sua rilevanza nel dibattito sull'epistemologia delle scienze umane, ma anche per la sua ricaduta sul nostro attuale 'discorso pubblico'.

Mi limito a segnalare alcuni aspetti. Gadamer e Habermas si rapportano in modo profondamente diverso alla tradizione linguistico-culturale occidentale, ma entrambi la assumono come l'orizzonte non evitabile, non sostituibile, del nostro essere nel mondo. Con quali conseguenze? Ammettiamo di scegliere il punto di vista di Habermas. In questo caso, il nostro compito è ripercorrere i mille e contraddittori sentieri della tradizione guidati da una ragione capace di separare il grano dal loglio, la difesa ideologica di un assetto di poteri e di interessi da un progetto di emancipazione tendenzialmente universale. In una prospettiva habermasiana, Gadamer può quindi apparire l'espressione di un tradizionalismo impolitico cui conviene contrapporre un impegno politico-intellettuale capace di riscrivere e lanciare verso il futuro il 'progetto illuminismo'⁷ (un progetto che Habermas in sostanza fa coincidere con un'area compresa fra i *philosophes* e Kant): il progetto di un'umanità final-

mente liberata. *Deus ex machina* di un siffatto 'progetto illuminismo' è una ragione, sì, storicamente radicata, ma al contempo capace di trascendersi in modo da cogliere ciò che vi è di propriamente umano negli animali umani; una ragione capace, in una parola, di formulare un progetto di emancipazione di portata schiettamente universalistica.

In effetti, negli anni Sessanta-Settanta del Novecento la fiducia nelle virtù emancipatrici della ragione critica e nella possibilità di formulare progetti etico-politici di portata universale era ancora abbastanza diffusa. In anni più recenti, tuttavia, i richiami (peraltro mai cessati) al radicamento storico-culturale delle teorie si sono fatti più pressanti. E potremmo allora accorgersi che la visione gadameriana della tradizione e dei pre-giudizi non ha niente di polveroso e di vetero-umanistico, ma costituisce ancora oggi, o forse oggi più di ieri, un'importante sfida alle perduranti, ma non incontrastate, visioni universalistiche.

Se la ragione non è un isolotto che galleggia sul mare della tradizione linguistico-culturale, ma è l'espressione di un soggetto immerso in un contesto storicamente determinato; se il soggetto si muove necessariamente lungo i binari prefissati dalla tradizione a cui storicamente appartiene, l'attribuzione di una validità universale a una qualche teoria o dottrina etico-politica diviene problematica e travolge l'idea stessa di un 'progetto illuminismo' come veicolo di un'emancipazione complessiva dell'umanità.

Non è forse un caso che proprio il 'progetto illuminismo' sia divenuto uno dei bersagli preferiti dei *Postcolonial studies*, che lo hanno assunto come espressione emblematica di una modernità occidentale

inseparabile dalla strategia espansionistica e colonizzatrice che ne ha plasmato l'intera traiettoria. Mentre Habermas teneva ferma una (sia pur cauta e sorvegliata) apertura di credito nei confronti del 'progetto illuminismo' valorizzandone il messaggio 'liberatorio', i *Postcolonial studies* rovesciano questa valutazione indicando nell'universalismo illuministico la maschera dell'imperialismo dell'Occidente.

Ovviamente, quando Gadamer delinea le caratteristiche di un'ermeneutica sorretta dai pre-giudizi, a tutto poteva pensare tranne che al futuro anti-occidentalismo dei *Postcolonial studies*. Leggendo però Gadamer agli inizi del terzo millennio, applicando, se si vuole, a *Verità e metodo* la teoria gadameriana della fusione degli orizzonti, può apparire forse non del tutto improprio o forzato raccogliere da Gadamer almeno un'avvertenza: quella di prendere sul serio, fino in fondo, la nostra 'localizzazione' (un termine caro ai *Postcolonial studies*), la nostra intima dipendenza dalla cultura cui apparteniamo, senza concederci troppo facili e rapide scorciatoie 'universalistiche'.

È questo, a mio avviso, un importante lascito di Gadamer al nostro attuale 'discorso pubblico'. Leggere Gadamer oggi non significa scoprirsi prigionieri (felici o infelici) dell'Occidente. Significa però essere consapevoli fino in fondo dei vincoli e dei condizionamenti di un'appartenenza culturale. Certo, a partire da questa consapevolezza possiamo e dobbiamo, a mio avviso, fare molti passi oltre Gadamer: ad esempio mostrando come nessuna cultura, e nemmeno la tradizione occidentale, sia una monade senza porte e senza finestre, ma sia una realtà in movimento, aperta a continue ibridazioni e contaminazioni, entro un mondo interconnesso ben prima

che entrasse in circolazione il termine 'globalizzazione'; e potremmo altresì sostenere che lo stesso illuminismo sia stato, più che un progetto unitario (con buona pace sia di Habermas che dei *Postcolonial studies*), uno spazio, condiviso e transfrontaliero, di dibattito; di un dibattito che trovava il suo punto di convergenza più nella formulazione dei problemi che nella prospettazione di soluzioni concordi⁸. Possiamo dunque sentirci ormai lontani da Gadamer e tuttavia al contempo rintracciare nella sua ermeneutica inopinati agganci con la nostra odierna sensibilità.

Vorrei ora richiamare l'attenzione su un diverso aspetto dell'ermeneutica gadameriana: l'importanza attribuita al momento dell'applicazione. Per l'ermeneutica antica, teologica e giuridica, la comprensione del testo era un momento nettamente distinto dalla sua applicazione a un caso specifico. Ancora Betti si muove in questa prospettiva e distingue fra il compito ricognitivo dell'ermeneutica (la comprensione del testo nel suo originario e oggettivo significato) e le esigenze che emergono in specifiche attività ermeneutiche che devono riformulare, ricreare, adattare al presente dell'interprete il testo interpretato, come avviene nella messa in scena di opere teatrali o musicali (un'interpretazione che Betti chiama riproduttiva) e nella applicazione di un testo legislativo (è il caso dell'interpretazione che Betti chiama normativa). Per Gadamer, queste distinzioni vengono meno perché la ricognizione del significato di un qualsiasi testo, quale che sia la sua distanza temporale dal presente, è possibile grazie alla fusione degli orizzonti che impedisce all'interprete di assumere un atteggiamento distaccato e contemplativo (puramente 'ricognitivo') nei confronti del testo interpretato.

L'applicazione, cioè la connessione con l'interprete, è per Gadamer una componente essenziale di ogni operazione ermeneutica. Emergono, per questa via, la destinazione 'pratica' dell'ermeneutica e il recupero che Gadamer opera di ciò che egli definisce la «attualità ermeneutica di Aristotele»: l'invito a trarre dall'Etica nicomachea e dall'idea aristotelica di *phrónesis* le suggestioni necessarie per superare le pretese oggettivistiche e universalistiche della ragione cartesiana a vantaggio di una ragione intimamente storica, che opera entro una concreta situazione; una ragione funzionale alla pratica e alla sua mutevolezza e imprecisione.

È da qui che si diparte un percorso che deve molto alla lettura gadameriana della filosofia pratica aristotelica: quel percorso che trova uno dei suoi momenti inaugurali nella raccolta di scritti curata da Manfred Riedel e intitolata alla «riabilitazione della filosofia pratica»⁹. È un orientamento che ha trovato un seguito significativo in Germania, innanzitutto, ma anche in Francia, in Italia e nel mondo anglosassone. Non intendo ovviamente proporre un bilancio critico. Mi limito a segnalare alcuni aspetti che, presenti nel discorso gadameriano, possono mostrare, a mio avviso, un qualche interesse anche per la nostra odierna sensibilità politico-culturale.

Mi sembra che Gadamer, con la sua insistenza sulla *phrónesis* aristotelica, dia voce a un qualche disagio nei confronti di una ragione teoretica, che promette ineccepibili analisi dei fenomeni storico-sociali, ma si dichiara incompetente nei confronti delle concrete scelte etico-politiche. Non dimentichiamo che Hannah Arendt aveva pubblicato, nel 1958, *The Human Condition*¹⁰ (tradotto in tedesco, nel 1960, con il

titolo di *Vita activa*¹¹), dove l'autrice, me-
more, come Gadamer, dei corsi dedicati da
Heidegger ad Aristotele, guardava all'antica
Grecia per ripensare l'agire politico, sotto-
lineare l'importanza della *praxis* e rivaluta-
re la dimensione etico-politica che la in-
nerva. Certo è comunque che per Gadamer
la ragione è chiamata a esercitarsi nel vivo
dell'azione, nelle situazioni concrete, con-
tingenti e mutevoli, cercando di indicare, al
loro interno, non solo i mezzi, ma anche i
fini più raccomandabili.

Gadamer insomma dà forma a un'esi-
genza che oggi forse non manifesteremmo
ricorrendo al suo frasario, ma che potrem-
mo ancora riconoscere come nostra: l'esi-
genza di andare oltre la classica dicotomia
fra fatti e valori, fra l'analisi razionale e
'oggettiva' dei processi storico-sociali e
la scelta meramente soggettiva, emotiva
e 'irrazionale' di un orientamento etico-
politico; l'esigenza di rendere le scelte pra-
tiche fondate su argomenti, se non razio-
nalmente inconfutabili e universalmente
validi, almeno ragionevoli, argomentabili
nella contingenza e variabilità delle situa-
zioni concrete. È questo, credo, il signifi-
cato più attuale della valorizzazione gada-
meriana della filosofia pratica di Aristotele.
E non è casuale che Gadamer, inizialmente
diffidente nei confronti della retorica, ne
abbia successivamente accolta la rilevanza:
proprio perché la retorica, in un'ottica pe-
relmaniana, fa leva non sulla convinzione
ma sulla persuasione, si appella non alla di-
mostrazione razionale, ma a ciò che, in un
determinato contesto, appare ragionevole
e plausibile. Potremmo anche spingersi a
ripensare in questa luce l'odierno discorso
dei 'diritti umani': essi, infatti, se stentano
ancora a trovare un'ultimativa e universa-
listica fondazione 'razionale', potrebbero

forse giovare dell'argomento, 'debole' ma
ragionevole, del *consensus omnium*.

È dunque una peculiare immagine della
ragione che emerge dalle pagine di Gada-
mer: da un lato, una ragione immersa in una
specificata tradizione linguistico-culturale,
mancante di un punto di appoggio 'esterno'
alla tradizione stessa e quindi incapace di
formulare proposizioni di validità 'univer-
sale'; dall'altro lato, una ragione capace non
soltanto di tradursi in asettiche e 'scienti-
fiche' analisi, ma anche di suggerire e moti-
vare opzioni e finalità etico-politiche.

Certo, tutto quanto ho detto non basta a
trasformare *Verità e metodo* in un 'classico'
della riflessione politica. Gadamer resta un
autore essenzialmente 'impolitico', anche
se alcuni passaggi della sua riflessione er-
meneutica, come ho tentato di sostenere,
non sono indifferenti per il nostro attuale
'discorso pubblico'.

Se proprio volessimo rintracciare spunti
di una riflessione più direttamente o aper-
tamente teorico-politica ed etico-politica
dovremmo allontanarci dal *magnum opus* e
scorrere le pagine di alcuni saggi 'minori'.
Spunti di qualche interesse presenti in essi
mi sembrano avere a che fare soprattutto
con il tema della 'solidarietà'.

'Solidarietà' è un termine che Gadamer
usa primariamente *per oppositionem*: per in-
dicare qualcosa che oggi è venuto meno; per
denunciare il carattere frammentato, ato-
mizzato della società odierna, accentuato
dalla pervasività della burocrazia e dall'in-
cidenza della tecnica nel governo della
società e ulteriormente aggravato dall'in-
debolimento delle grandi confessioni reli-
giose e del loro effetto socialmente coesivo.

Se Gadamer si arrestasse a queste con-
siderazioni, potremmo inserire la sua
deprecatio temporum in una lunghissima



Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger, Walter Bröcker e Käthe Oltmanns all'Università di Marburgo

(ancorché eterogenea) lista di denunce della cosiddetta società di massa e dei suoi effetti spersonalizzanti e alienanti (da Ortega y Gasset a David Riesman e alla sua *Folla solitaria*, fino ad alcune fulminanti pagine di *Minima moralia*). Si aggiunga a ciò la diffidenza di Gadamer nei confronti della dimensione conflittuale dell'interazione sociale: una dimensione che, a mio avviso, costituisce uno degli aspetti strutturali della democrazia, la cui ineguagliata prestazione è appunto la capacità di rendere compatibile il conflitto politico e sociale con la tenuta dell'ordine. Tutto ciò potrebbe indurci a vedere in Gadamer l'espressione di una sorta di bonario e datato 'conservatorismo'.

Credo che una siffatta impressione abbia qualche fondamento. Al contempo, tuttavia, nelle riflessioni gadameriane intorno a 'solidarietà' non mancano alcuni spunti interessanti. In primo luogo, Gadamer, se, per un verso, sembra sottovalutare il momento del conflitto nelle democrazie, per un altro verso sottolinea un tema forse troppo trascurato dai 'conflittualisti': la necessità di tener conto di ciò che egli chiama le 'solidarietà profonde'. Esistono insomma, accanto o al di sotto degli evidenti conflitti e delle dure contrapposizioni politiche, legami trasversali, condivisioni, momenti di cooperazione che contribuiscono in modo rilevante a tenere insieme una società che altrimenti, perdendo il senso di una sua

soggiacente e condivisa identità, rischierebbe di sfaldarsi.

In secondo luogo, la solidarietà che Gadamer ci invita a prendere in considerazione non ha (in coerenza con la sua visione complessiva) caratteri universalistici: è una solidarietà situata, che serve a indicare i legami che vengono a formarsi entro un contesto socioculturale determinato e mutano e si evolvono con esso. Sembra ragionevole indicare a questo proposito qualche affinità con un autore ancora più decisamente anti-universalista di Gadamer: Richard Rorty¹². Come Darren Walhof ha opportunamente osservato¹³, Rorty si muove in sostanza nel solco dell'ermeneutica gadameriana quando respinge qualsiasi dilatazione o declinazione universalistica della solidarietà. È però diversa nei due autori la caratterizzazione dei legami di solidarietà. Per Rorty, la solidarietà è l'effetto di un processo di reciproca identificazione fra simili, mentre Gadamer ritiene che nei rapporti solidali, come nei rapporti amicali, sia in atto non un processo di identificazione, ma la condivisione di esperienze da parte di soggetti che restano consapevoli delle loro diversità.

La solidarietà, per Gadamer, non occulta le diversità: ne tiene conto e si fonda sulla consapevolezza di legami più profondi, ispirati dall'esigenza di difendere i soggetti dalla solitudine e dall'impotenza

cui il governo tecno-burocratico della società li espone (e da questo punto di vista può emergere qualche convergenza fra Arendt e Gadamer, entrambi sensibili al tema – già heideggeriano – della finitezza dell'esistenza¹⁴). Proprio in ragione della sua finitezza, la condizione umana è la condizione di soggetti situati, interdipendenti, vulnerabili. Ed è proprio la consapevolezza della comune vulnerabilità che può aprire la strada alla solidarietà.

Mi sembra un accenno di grande suggestione: l'immagine di una solidarietà che nasce dall'esigenza di resistere in qualche modo alla fragilità costitutiva della condizione umana. È l'argomento più forte che Albert Camus aveva impiegato per dimostrare l'illegittimità della pena capitale. Perché mettere al bando la pena di morte? Perché «le jugement capital – scrive Camus –rompt la seule solidarité humaine indiscutable, la solidarité contre la mort»¹⁵. Non è diverso, mi sembra, il senso della solidarietà cui tanto Hannah Arendt quanto Georg Gadamer ci richiamano.

¹ *Vivere la democrazia, costruire la sfera pubblica. Letture politiche a cavallo tra Primo e Secondo Novecento (classici apparentemente 'minori'): una scuola per la buona politica – 2020.*

² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophi-*

schen Hermeneutik, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960.

³ F. Volpi, *Ermeneutica e filosofia pratica*, in «Filosofia politica», XII, 3, 1998, p. 367.

⁴ E. Betti, *Teoria generale dell'interpretazione*, Milano, Giuffrè, 1955.

⁵ E. Betti, *Die Hermeneutik als allge-*

meine Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1962; Id., *Allgemeine Auslegungslern als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1967.

⁶ J. Habermas, *Zur Logik der Sozial-*

- wissenschaften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970; K.-O. Apel (Hg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971; H.-G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, University of California Press, 1976. Cfr. J. Mendelson, *The Habermas-Gadamer Debate*, in «New German Critique», 18, 1979, pp. 44-73; R. Piercey, *Ricoeur's Account of Tradition and the Gadamer-Habermas Debate*, in «Human Studies», 27, 2004, pp. 259-280.
- ⁷ J. Habermas, *Modernity: an unfinished project*, in M. Passerin d'Entreves, S. Benhabib (eds.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1997, pp. 38-55.
- ⁸ Mi permetto di rinviare a P. Costa, *L'illuminismo giuridico: strategia di dominio o progetto di emancipazione?*, in C. Nogueira da Silva, M. Seixas (Coordenadoras), *Estudos Luso-Hispanos de História do Direito*, Madrid, Dykinson, 2021, pp. 17-30.
- ⁹ M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach, 1972.
- ¹⁰ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.
- ¹¹ H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960.
- ¹² R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, New York, Cambridge University Press, 1989.
- ¹³ D. Walhof, *The Democratic Theory of Hans-Georg Gadamer*, London, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 112 ss.
- ¹⁴ J. Gaffney, *Solidarity in dark times: Arendt and Gadamer on the politics of appearance*, in «Philosophy Compass», 2018 (<13:e12554. <https://doi.org/10.1111/phc3.12554>> ottobre 2023): «Arendt and Gadamer gesture toward conceptions of communal life that are oriented by vulnerability rather than familiarity and sameness. Both believe that we are vulnera-
- ble because we are finite; we find help with this vulnerability by embracing rather than rejecting what is foreign and outside those contexts of meaning that are most our own» (p. 2).
- ¹⁵ A. Camus, *Réflexions sur la guillotine*, in A. Koestler, A. Camus, *Réflexions sur la peine capitale*, Paris, Calmann-Lévy, 1957, p. 169.