

[L'ermeneutica è ontologia perché studia il linguaggio e questo si identifica con l'essere [hegelismo storicizzato o esistenzializzato]]

*Prefazione alla seconda edizione tedesca [1965]*

8) L'analisi heideggeriana della temporalità dell'esistenza umana ha mostrato secondo me in modo convincente che il comprendere non è uno dei possibili atteggiamenti del soggetto, ma il modo di essere dell'esistenza come tale. In questo senso è stato adoperato qui il termine "ermeneutica". Esso indica il movimento fondamentale dell'esistenza, che la costituisce nella sua finitezza e nella sua storicità, e che abbraccia così tutto l'insieme della sua esperienza del mondo. Non è arbitrio o esagerazione sistematica di un aspetto particolare il dire che il movimento della comprensione è qualcosa di universale e costitutivo; è nella natura stessa delle cose.

10) Il comprendere non è mai un modo di atteggiarsi soggettivo nei confronti di un "oggetto" dato, ma appartiene alla *Wirkungsgeschichte*, cioè all'essere stesso, di ciò che viene compreso. [Kant]

14) Il concetto di tutto è da intendersi in modo solo relativo.

15) Accetto completamente la kantiana critica della ragion pura.

16) Heidegger è stato il primo a caratterizzare il concetto di comprendere come aspetto universalmente costitutivo dell'esistenza.

*Introduzione* (sulla scienza: da confutare in toto).

*Parte prima. Messa in chiaro del problema della verità in base all'esperienza dell'arte.*

34) Come la natura, la cultura non conosce fini al di fuori di se stessa. [no: la cultura è finalizzata a mantenere la natura – solo così la convenzione non può distruggersi e mantenere l'oggettività fisica].

55) L'attività del giudizio di sussumere un particolare sotto un universale, di riconoscere qualcosa come caso particolare di una regola generale non si lascia ridurre a una dimostrazione logica. La facoltà di giudicare si trova in un fondamentale imbarazzo, giacché le manca un principio che possa guidare la sua applicazione. Se ci fosse un tale principio, per poterlo seguire occorrerebbe un'altra facoltà di giudicare, come Kant ha sottilmente rilevato. Il giudizio non può dunque essere insegnato in termini generali, ma deve esercitarsi caso per caso, e in questo è piuttosto una facoltà analoga ai sensi. È insomma qualcosa che non si può imparare, giacché non c'è alcuna dimostrazione in base a concetti che possa dirigere l'applicazione di regole ai casi particolari. [ma questo non mette in discussione la base materiale – e quindi comprensibile scientificamente – del giudizio]

64-65) Colui il cui gusto è urtato da ciò che è moralmente ingiusto possiede una sicurezza nell'accettare il bene e nel respingere il male che è la più alta, alta quanto la sicurezza del più vitale tra i sensi, quello che fa scegliere ciò che giova o no per la nutrizione.

74) L'essenza di ogni arte consiste propriamente nel fatto – come dice Hegel – che essa "porta l'uomo di fronte a se stesso".

102) Il simbolo è la coincidenza di sensibile e non sensibile, l'allegoria è il riferimento significativo del sensibile al non sensibile.

112) Superamento del dualismo kantiano tra mondo sensibile e mondo morale.

114) Ciò a cui l'*Erlebnis* (esperienza vissuta: ogni atteggiamento o espressione della coscienza [Dilthey, Husserl]) estetico si dirige dev'essere l'opera nella sua autenticità; ciò da cui esso prescinde, sono i momenti extraestetici che all'opera sono semplicemente attaccati in modo esteriore: scopo, funzione, significati e contenuti. Può darsi che tali momenti siano in realtà abbastanza importanti e significativi, in quanto inseriscono l'opera nel suo mondo e perciò

contribuiscono in modo determinante a definire la pienezza del suo significato più proprio. Ma l'essenza artistica dell'opera deve potersi distinguere da tutto ciò. E proprio questo definisce la coscienza estetica: il fatto che essa compie questa differenziazione di quanto nell'opera vi è di estetico da tutto ciò che è extraestetico. La coscienza estetica fa astrazione da tutte le condizioni entro le quali noi possiamo accedere all'opera ed essa ci mostra. Una tale differenziazione è essa stessa specificatamente estetica. Distingue la qualità estetica di un'opera da tutti i momenti contenutistici che richiedono da noi una presa di posizione sul piano del contenuto, sul piano morale o su quello religioso, e la intende nel suo puro essere estetico [Croce!].

128) L'arte non ha davvero nulla a che fare con la conoscenza? Non c'è nell'esperienza dell'arte una rivendicazione di verità, diversa certo da quella della scienza, ma altrettanto certamente non subordinabile ad essa? E il compito dell'estetica non è proprio quello di fondare teoricamente il fatto che l'esperienza dell'arte è un modo di conoscenza *sui generis*, diversa beninteso da quella conoscenza sensibile che fornisce alla scienza i dati sulla cui base essa costruisce la conoscenza della natura, diversa altresì da ogni conoscenza morale della religione e in generale da ogni conoscenza concettuale, ma tuttavia pur sempre conoscenza, cioè partecipazione di verità?

Ciò è difficile da riconoscere e si continua a seguire Kant nel misurare la verità della conoscenza in base al concetto di conoscenza e di realtà proprio delle scienze della natura. È necessario pensare il concetto di esperienza in maniera più ampia di quanto abbia fatto Kant, in maniera che anche l'esperienza dell'opera d'arte possa venir intesa come esperienza. Per tale operazione possiamo riferirci alle ammirevoli lezioni di estetica di Hegel. In esse il contenuto di verità che si trova in ogni esperienza d'arte viene magistralmente riconosciuto e messo in rapporto con la coscienza storica. L'estetica diventa così una delle *Weltanschauungen*, cioè una storia della verità come essa si rivela nello specchio dell'arte. In tale modo viene riconosciuto in maniera radicale il compito che abbiamo indicato, cioè quello di giustificare teoricamente l'esperienza della verità anche nell'arte.

130) *Ogni incontro con il linguaggio dell'arte è un incontro con un evento non conchiuso ed è esso stesso parte di questo evento.*

146) Aristotele mette in luce che la rappresentazione artistica fa apparire piacevole anche ciò che tale non è.

[Gadamer VS Aristotele] Ciò che propriamente si sperimenta in un'opera d'arte, ciò che in essa attrae la nostra attenzione, è piuttosto il suo essere o no vera [veramente sentita: valevole come una speculazione originale sullo statuto del mondo – ma anche le idee di Platone lo sono], il fatto cioè che chi la contempla possa conoscere e riconoscere in essa qualcosa e insieme se stesso.

147) La rappresentazione dell'essenza è così poco una pura imitazione [contro l'estetica classica che considerava l'arte mimesis: eppure l'arte, se rappresenta l'essenza del vero e del reale, deve essere, in questo senso, imitazione: imitazione non dell'apparenza ma dell'essenza], che anzi essa è necessariamente una "indicazione". Chi imita non può non lasciar da parte certi aspetti e sottolinearne altri. In quanto indica, lo voglia o no, non può evitare l'enfasi. In questo senso sussiste un insopprimibile scarto fra l'ente che "è così come" e la cosa a cui esso si vuole conformare. Si sa che proprio su questo scarto ontologico, su questa maggiore o minore inadeguatezza della copia al modello, ha insistito Platone, e su questa base ha relegato al terzo posto, come imitazione dell'imitazione, la rappresentazione e l'imitazione che ha luogo nel gioco dell'arte [ma perché gioco, se parla dell'essenza? gioco nel senso di opera comunque convenzionale?]. Tuttavia nella rappresentazione dell'arte accade un riconoscimento che ha il carattere di un'autentica conoscenza dell'essenza, e ciò si fonda proprio sulla dottrina platonica per cui ogni conoscenza dell'essenza è riconoscimento; per questo Aristotele poteva dire che la poesia è più filosofica della storia.

L'imitazione, in quanto rappresentazione, ha dunque una eminente funzione conoscitiva. Su questa base, il concetto di imitazione poté bastare a fondare la teoria dell'arte finché il significato conoscitivo dell'arte non fu messo in discussione. E tale significato conoscitivo resta indiscusso

fino a che si ammette che la conoscenza del vero è conoscenza dell'essenza. Ora, però, per il nominalismo della scienza moderna e per il suo concetto della realtà [per cui il concetto di 'essenza' non c'è più], da cui Kant ha tratto le conseguenze di agnosticismo che esso implicava per l'estetica, il concetto di *mimesis* ha perso il suo carattere di base della filosofia dell'arte. [per Gadamer l'arte è sì *mimesis* ma *mimesis* dell'essenza: se questa viene meno deve venir meno anche l'arte, come accade in epoca moderna]. Svolta soggettivistica [con Kant] dell'estetica.

148) Dopo che si sono fatte chiare le aporie connesse con questa svolta soggettivistica dell'estetica, ci vediamo rimandati alla tradizione precedente.

Se l'arte non è la varietà di mutevoli *Erlebnisse*, il cui oggetto viene di volta in volta riempito soggettivamente di significato come una pura forma vuota, la "rappresentazione" va riconosciuta come il modo di essere dell'opera d'arte in quanto tale.

Enucleazione del concetto di rappresentazione [convenzione] dal concetto di gioco: il rappresentarsi è l'essenza del gioco e quindi anche dell'opera d'arte. È il gioco giocato quello che, attraverso la sua rappresentazione, si rivolge allo spettatore, e ciò in modo che lo spettatore, nonostante la distanza che lo costituisce come tale, appartiene al gioco.

[contro Croce – e Kant] L'opera d'arte non è isolabile dalla "contingenza" delle condizioni di approccio entro le quali ci appare; quando a tale isolamento si realizza, il risultato è un'astrazione che limita e impoverisce l'autentico essere dell'opera. L'opera stessa appartiene al mondo nel quale ci si presenta. Il dramma è davvero solo là dove è rappresentato, e la musica non può non essere eseguita.

La tesi è dunque che l'essere dell'arte non può venir definito in quanto oggetto di una coscienza estetica, giacché all'opposto l'atteggiamento estetico è più di quanto esso sa di essere. Esso è una parte del *processo ontologico della rappresentazione* [ermeneutica] e appartiene essenzialmente al gioco in quanto gioco.

200-01: Ci sono scritti scientifici che, per i loro pregi di scrittura, hanno meritato di essere apprezzati come opere d'arte e si sono fatti un posto nella letteratura universale. Ciò è particolarmente significativo dal punto di vista della coscienza estetica, in quanto questa dichiara determinante per il valore dell'opera non il suo significato di contenuto, ma solo la qualità della elaborazione formale. Ma ora che con la critica della coscienza estetica abbiamo radicalmente limitato la portata di questo punto di vista non può non apparirci problematico anche questo principio in base a cui si pretende di distinguere l'arte letteraria dalla semplice letteratura. Del resto si è visto che nemmeno l'opera poetica in senso stretto può esser colta nella sua verità in base al criterio della coscienza estetica. L'opera poetica ha invece qualcosa di essenziale in comune con ogni altro testo letterario, e cioè il fatto che essa, nel suo intimo significato, ci parla. La nostra comprensione non mira specificatamente a cogliere la perfezione di fattura che le appartiene in quanto opera d'arte ma ciò che essa ha da dirci.

In questo senso, la differenza tra un'opera d'arte letteraria e un qualunque altro testo letterario non è così radicale. Certo sussiste una differenza tra il linguaggio della poesia e quello della prosa, e ancora tra quello della prosa poetica e quello della prosa scientifica. E si può certo considerare queste differenze anche dal punto di vista dell'elaborazione formale. Ma la differenza essenziale tra questi differenti linguaggi risiede altrove, e cioè nelle diverse pretese di verità che essi avanzano.

202: L'estetica deve risolversi nell'ermeneutica.

203: Il comprendere deve esser pensato come una parte dell'evento del significare.

232: Schleiermacher giunge ad affermare che si tratta di comprendere un autore *meglio di quanto egli stesso si comprenda* [...] questa proposizione racchiude in sé l'autentico problema dell'ermeneutica.

233: La dottrina della creazione geniale [...] cancella la distinzione tra l'interprete e l'autore. Essa giustifica la collocazione di entrambi allo stesso livello.

261: Il risultato storicamente decisivo della *Critica della ragion pura* non è stato solo la distruzione della metafisica intesa come scienza pura di Dio, dell'anima e del mondo; ma anche il fatto che, in tal modo, si è definito un campo all'interno del quale è giustificato l'uso di concetti a priori e quindi è resa possibile la conoscenza. La critica kantiana non si limita a distruggere i sogni di un visionario, ma risponde anche al problema di come sia possibile una scienza pura della natura.

[e qui sta il limite di Kant, il suo residuo metafisico – poi superato da Nietzsche]

307: Heidegger: La comprensione è il carattere ontologico originario della vita umana stessa. Heidegger scoprì il carattere progettuale di ogni comprendere e concepì la comprensione stessa come il movimento della trascendenza, dell'oltrepassamento [fondazione a forza di convenzione] dell'ente.

310-11: abisso che divide l'uomo e gli animali [Heidegger]

325: La soggettività è solo uno specchio frammentario. L'autoriflessione dell'individuo non è che un barlume nel compatto fluire della vita storica. *Per questo i pregiudizi dell'individuo sono costitutivi della sua realtà storica più di quanto non lo siano i suoi giudizi.*

327: Uno dei più grandi precursori dell'illuminismo europeo [...] Cartesio [...] ha sottratto le cose della morale alla pretesa di una generale ricostruzione della verità fondata solo sulla ragione. È questo il senso della sua morale provvisoria. [...] È impensabile attendersi dalla scienza moderna e dai suoi progressi i mezzi per la fondazione di una nuova morale.

346: Solo in base alla portata ontologica attribuita da Heidegger alla comprensione intesa come un "esistenziale", e in base alla interpretazione temporale da lui data al modo di essere dell'esserci, è divenuto possibile pensare la distanza temporale in tutta la sua fecondità sul piano ermeneutico.

Il tempo non è più anzitutto un abisso che deve essere scavalcato perché separa e allontana, ma è invece, in verità, il fondamento portante dell'accadere, nel quale il presente ha le sue radici. La distanza temporale, perciò, non è qualcosa che debba essere superata. Questo era semmai l'ingenuo presupposto dello storicismo, per il quale ci si doveva trasporre nello spirito dell'epoca, pensare secondo i suoi concetti e la sua mentalità e non secondo la propria, perché solo così si sarebbe potuta raggiungere l'obiettività storica. In realtà, invece, si tratta di riconoscere nella distanza temporale una positiva e produttiva possibilità del comprendere.

352: *Essere storico significa non poter mai risolversi totalmente in autotrasparenza.*

366: Qui sta il vero problema dell'agire morale, che occupa Aristotele nell'etica. Una guida dell'azione da parte del sapere si verifica anzitutto e in modo esemplare in quella che i Greci chiamano *techne*. È l'abilità, il sapere dell'artigiano che sa come produrre una determinata cosa. Il problema è se anche il sapere morale sia di questo tipo. Ciò significherebbe che esso è un sapere che dice come l'uomo deve foggare se stesso. Si dirà allora che l'uomo deve imparare a foggare se stesso secondo ciò che deve essere allo stesso modo come l'artigiano impara a produrre le cose che hanno da essere secondo un piano e uno scopo scelto? Cioè, che l'uomo si progetta in base ad un *eidōs* di sé allo stesso modo che l'artigiano porta in sé l'*eidōs* di ciò che vuole fare e sa imprimerlo al materiale?

373: Il sapere morale non può mai, per principio, avere il carattere di un sapere insegnabile già tutto compiuto prima dell'applicazione. Il rapporto di mezzi e fine, in esso, non è tale da permettere che la conoscenza dei mezzi adeguati possa essere messa a disposizione precedentemente, e ciò perché la stessa conoscenza del fine giusto da perseguire non può a sua volta essere oggetto di un sapere. Non c'è nessuna conoscenza determinata una volta per tutte di ciò che debba valere in generale come il fine della vita giusta [schopenhauerismo].

374: Esso abbraccia in una peculiarissima sintesi mezzi e fine, e in tal modo si distingue dal sapere tecnico. Per questo, anche, non ha qui alcun senso fare la distinzione tra esperienza e sapere, che si fa invece opportunamente per la *techne*.

386: La scientificità della scienza moderna consiste proprio nel fatto che essa oggettiva il dato storico ed elimina nel suo metodo ogni possibile influsso del presente dell'interprete sul comprendere.

[la scienza sarebbe anti-ermeneutica – conduce al metodo non alla verità (meno male!)]

400: Nella settima lettera Platone fa vedere come il fatto che una tesi sia formalmente confutabile non esclude necessariamente la sua verità. [perché la verità è in sé, oltre la comprensione: e lì tutto può essere]

463: Il problema è se il *concetto di linguaggio* da cui partono la moderna linguistica e la moderna filosofia del linguaggio sia corretto e adeguato. Di recente, proprio nell'ambito della linguistica, si è messo in rilievo che il moderno concetto di linguaggio presuppone una coscienza linguistica che è essa stessa un prodotto storico e che non si può applicare agli inizi del processo storico, in particolare, per esempio, a ciò che i greci intendevano per linguaggio. Secondo questa prospettiva, c'è uno sviluppo che va dall'assoluta inconsapevolezza del linguaggio che caratterizza la grecoità classica fino alla concezione strumentalistica dell'epoca moderna; è questo processo di consapevolizzazione, che implica insieme un mutamento del comportamento linguistico, quello che rende possibile che "il linguaggio" come tale, nella sua forma separata da ogni contenuto, divenga oggetto di attenzione specifica. [questo è possibile solo dopo la meta-filosofia, la critica della ragione con la ragione, di Descartes]

465: 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 lingua per badare solo alla loro forma, ce ne lasciamo sfuggire tutta la ricchezza. L'inconsapevolezza del linguaggio non ha cessato di essere ancora oggi il vero modo di essere del discorso reale. È dunque preferibile 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.

La filosofia greca comincia proprio con il riconoscimento del fatto che la parola è *soltanto* nome, cioè che non rappresenta il vero essere.

466: Il limite del *convenzionalismo* è che, se devi esservi un linguaggio, non si può cambiare arbitrariamente il significato delle parole.

467: Platone nel *Cratilo* vuole mostrare che nel linguaggio e nella pretesa di una giustezza delle parole non si può raggiungere una verità oggettiva e che bisogna conoscere l'ente solo in base all'ente stesso, senza le parole [è possibile? E che altro tipo di conoscenza sarebbe se non empirica - da punto materico?].

La dialettica, che è lo scopo di questa operazione, si propone esplicitamente [meta-linguisticamente, meta-convenzionalmente: critica della ragione con la ragione] come un modo di rendere pienamente autonomo il pensiero e di aprirlo ai suoi veri oggetti, le "idee", in modo da vincere la potenza delle parole e l'uso demoniaco che ne faceva la sofistica. Il superamento, da parte della dialettica, del dominio delle parole [lettura cartesiana o kantiana – criticistica – di Platone] non significa ovviamente che ci sia una conoscenza indipendente dalle parole, ma soltanto che non è la parola ad aprire la via alla verità [è la lezione della sofistica di contro all'ingenuo realismo presocratico – e Democrito?], bensì, all'opposto, che la "adeguatezza" della parola si può giudicare solo in base alla conoscenza delle cose.

468: Il puro pensare le idee, la *dianoia*, è come un dialogo muto che l'anima conduce con se stessa. Platone non fa assolutamente alcuna attenzione al fatto che il pensiero, se è concepito come un dialogo che l'anima tiene con se stessa, implica pur sempre un certo legame con il linguaggio. [per cui saremmo, secondo Gadamer, a priori o per definizione attaccati alle 'cose', essendo il

linguaggio una di esse (riabilitazione dell'apparenza: ma allora è possibile riportare l'esistenzialismo – Heidegger – alla riabilitazione dell'apparenza – solo che bisogna ritradurre la sua metafisica in fisica)]

Per Platone il linguaggio appare sempre come uno strumento, come un'immagine delle cose che deve essere apprestata e giudicata in base al modello, alla cosa stessa. [per Gadamer, heideggerianamente, no]

469: Lo schema di originale e copia [dualismo, svalutazione dell'apparenza] è il modello metafisico in base a cui soltanto Platone riesce a pensare ogni rapporto con la sfera della noeticità.

472: La "verità" della parola non consiste nella sua giustezza, nella sua corretta adeguazione alla cosa. Consiste nella sua piena spiritualità, cioè nel pieno manifestarsi del senso nel suono. In questo senso tutte le parole sono "vere", cioè il loro essere si risolve tutto nel loro significato, mentre le copie sono sempre solo più o meno somiglianti, e quindi, in confronto all'aspetto della cosa, più o meno giuste.

473: Platone dimentica che la verità delle cose è contenuta nel discorso, cioè nel professare una certa opinione unitaria sulle cose, e non nelle singole parole, e nemmeno nell'intero patrimonio di parole di una lingua.

475: Dire che il vero essere delle cose deve essere indagato "senza i nomi" significa che nell'essere delle parole come tali non c'è nessun accesso alla verità, anche se ogni ricercare, domandare, rispondere, insegnare e 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 resa manifesta e visibile; di conseguenza la parola viene ad assumere una posizione del tutto secondaria rispetto alla cosa. [svalutazione platonica delle parole – e quindi dell'apparenza]

478: La parola ha in sé, in qualche modo enigmatico, un legame con ciò che essa "rappresenta"; essa appartiene in qualche modo all'essere della cosa che rappresenta.

479: Non si può pensare che l'esperienza sia dapprima senza parole e attraverso l'atto della denominazione diventi in un secondo tempo oggetto di riflessione, come se fosse sussunta sotto l'universalità della parola. È invece costitutivo dell'esperienza stessa cercare e trovare le parole che sappiano esprimerla.

480: La critica della giustezza dei nomi condotta nel *Cratilo* rappresenta già il primo passo in una direzione al termine della quale sta la moderna storia strumentalistica del linguaggio e l'ideale di un sistema simbolico della ragione. Costretto nell'alternativa tra immagine e segno, l'essere del linguaggio non poteva che finire appiattito al livello di puro segno.

483: In Agostino il rapporto che c'è nell'uomo tra pensiero e parola corrisponde, pur con tutta la sua imperfezione, alla relazione che sussiste all'interno della Trinità. L'intera parola del pensiero è essenzialmente uguale al pensiero come il Figlio è uguale a Dio Padre. [anti-convenzionalismo, anti-platonismo: più vicino alla posizione di Gadamer]

497: Si può dire, fondamentalmente, che ovunque la parola assume una pura funzione di segno l'originaria connessione di pensiero e parola, che è qui oggetto della nostra attenzione, si trasforma in un rapporto strumentale. Questa modificazione del rapporto originario nel senso della riduzione della parola a segno sta alla base di ogni formazione di concetti scientifici, e per noi è diventata qualcosa di talmente ovvio che occorre un autentico sforzo per ricordare che, accanto all'ideale scientifico della denotazione univoca e precisa, la vita del linguaggio continua a svolgersi nel suo solito modo [che è quello del realismo o corrispondenza parola cosa: il problema è che il presunto realismo di Gadamer, come quello di Heidegger, è metafisico non fisico!].

506: Humboldt: Lingua come visione del mondo. [Nietzsche]

Il problema dell'origine del linguaggio come viene posto dai grammatici è sbagliato: implica il presupposto di un mondo umano privo del linguaggio in cui a un certo punto il linguaggio sorge. Ma il linguaggio è un fenomeno umano originario [Humboldt, Heidegger].

507: Il linguaggio non è solo una delle doti di cui dispone l'uomo che vive nel mondo; su di esso si fonda, e in esso si rappresenta, il fatto stesso che gli uomini abbiano un *mondo*. Per l'uomo, il mondo esiste come mondo in un modo diverso da come esiste per ogni altro essere vivente nel mondo. Questo mondo si costituisce nel linguaggio. È questo il vero nocciolo dell'affermazione di Humboldt secondo cui le lingue sono delle visioni del mondo. Humboldt vuol dire con questo che la lingua, rispetto al singolo che appartiene a una certa comunità linguistica, possiede una sorta di esistenza autonoma, e introduce il singolo che cresce in tale comunità in un certo tipo di visione e di rapporto con il mondo. Più importante è ciò che sta alla base di questa affermazione, e cioè che il linguaggio non ha da parte sua alcuna esistenza autonoma rispetto al mondo che in esso si esprime. Non solo il mondo è mondo soltanto in quanto si esprime nel linguaggio; il linguaggio, a sua volta, ha esistenza solo in quanto in esso si rappresenta il mondo. L'originario carattere umano del linguaggio significa dunque, insieme, l'originaria linguisticità dell'umano essere-nel-mondo.

Avere un mondo significa rapportarsi al mondo. Il rapportarsi al mondo, però, richiede che si sia staccati da ciò che nel mondo ci viene incontro al punto da poterselo rappresentare come esso è. Questo potere è insieme avere-mondo e avere-linguaggio. Il concetto di mondo viene così a distinguersi da quello di mondo-ambiente che può applicarsi a qualunque essere esistente nel mondo.

508: A differenza da quello di ogni altro essere vivente, il rapporto dell'uomo al mondo viene a caratterizzarsi senz'altro come *libertà dall'ambiente*. Tale libertà dall'ambiente implica che il mondo è costituito mediante il linguaggio. [ma: 1) in questo modo si ritorna al dualismo; 2) ogni essere, non solo l'uomo, ha il suo punto di vista (peso) nel mondo].

In questa forma, la moderna antropologia filosofica [Scheler, Plessner, 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. Invece, non solo dovunque c'è il linguaggio e dove ci sono uomini c'è anche la capacità di innalzarsi al di sopra della pressione del mondo; ma questa libertà dall'ambiente è anche libertà rispetto ai nomi che diamo alle cose, come dice il profondo racconto della *Genesi*, in cui si narra che Adamo ricevette da Dio il potere di dare nomi alle cose.

L'innalzarsi al di sopra dell'influsso dell'ambiente ha fin da principio un significato umano, e cioè legato al linguaggio. [antropocentrismo di Gadamer mancanza di scientificità – totale ignoranza del monismo del punto materico]

510: Il problema del linguaggio non può svilupparsi in maniera completa [in Grecia] proprio perché il pensiero greco è dominato dall'idea della obiettività del linguaggio.

L'ontologia greca è fondata sull'obiettività del linguaggio, in quanto pensa l'essenza del linguaggio in base all'asserzione.

All'opposto, ciò che si tratta di accertare è invece che il linguaggio ha il suo vero essere solo nel dialogo, cioè nell'esercizio dell'*intendersi*.

Il mondo appare 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, anzi costituiscono dei linguaggi. Il linguaggio, infatti, è essenzialmente il linguaggio del dialogo. Esso stesso costituisce la propria realtà solo attraverso l'attuarsi effettivo della comunicazione. Per questo non può essere considerato come un puro mezzo di comunicazione.

I sistemi artificiali di comunicazione che si possono costruire non sono perciò mai dei linguaggi, i linguaggi artificiali, infatti, come per esempio i linguaggi cifrati o i simbolismi matematici, non hanno alla base una comunità di vita, ma vengono escogitati e impiegati solo come mezzi e

strumenti di comunicazione. Di qui deriva il fatto che essi presuppongono sempre che esista già una comunicazione vivente, che è comunicazione linguistica vera. È noto che l'accordo con cui si istituisce un certo linguaggio artificiale non appartiene a questo ma a un altro linguaggio. In una reale comunità linguistica non si stabilisce mai di fatto un accordo, ma ci si trova già sempre d'accordo; l'accordo è qualcosa di già avvenuto, come ha mostrato Aristotele.

511: 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.

L'uso del concetto di *mondo in sé* diventa in tal modo problematico. Il criterio decisivo dello sviluppo e dell'estensione di una determinata particolare visione del mondo non può più essere costituito da un "mondo in sé" esterno al linguaggio. La perfettibilità infinita dell'esperienza umana del mondo significa invece che, in qualunque lingua uno viva e si muova, non può mai pervenire ad altro che a una sempre più ampia prospettiva, a una sempre più ampia "visione del mondo". Tali visioni del mondo non sono relative nel senso che si possa contrapporre loro il "mondo in sé", come se si potesse immaginare una posizione giusta al di fuori del mondo linguistico umano dalla quale sia possibile cogliere il mondo come è in sé stesso. Non si mette qui affatto in dubbio che il mondo possa sussistere, e forse in futuro sussista di fatto, senza l'uomo. Ciò è del resto presupposto nel significato fondamentale di ogni visione umano-linguistica del mondo. Tale essere in sé è la totalità a cui l'esperienza linguisticamente strutturata si riferisce. La molteplicità di tali visioni del mondo non significa affatto una relativizzazione del "mondo". È vero invece che il mondo non è qualcosa di distinto dalle visioni entro le quali si presenta.

513: Il sole non ha cessato di tramontare per noi anche quando l'ipotesi copernicana è diventata comune oggetto del nostro sapere. Non è affatto contraddittorio attenersi da un lato all'apparenza visiva e dall'altra parte riconoscerla falsa a livello dell'intelletto. E non è proprio il linguaggio quello che agisce nella costituzione e nella coordinazione di questi diversi stati di rapporti vitali? Il nostro parlare di un "calare" del sole non è certo arbitrario, ma esprime una apparenza effettiva. È l'apparenza che si offre a chi sta fermo. È il sole che con i suoi raggi viene a noi e poi se ne va. In questo senso, il calare del sole è qualcosa di reale per la nostra intuizione. Ora, noi possiamo liberarci, sottrarci col pensiero a questa evidenza intuitiva mediante la costruzione di un altro modello, e in quanto abbiamo tale potere possiamo enunciare la prospettiva intellettuale della teoria copernicana. Ma non possiamo pretendere di eliminare o respingere con gli "occhi" di questa intelligenza scientifica l'apparenza immediata naturale. Ciò è privo di senso non solo perché l'apparenza visiva è per noi una realtà autentica, ma proprio perché la verità che la scienza ci dice è essa stessa relativa a un modo di rapportarsi al mondo, e non può pretendere di essere l'intera e unica verità. È invece il linguaggio [ma inteso come critica della ragione con la ragione – come metafilosofia o epistemologia fondazionalistica] quello che dischiude l'intero ambito dei nostri rapporti col mondo, e in questa totalità del linguaggio [riduzione allo stato segnico] l'apparenza visiva conserva la sua legittimità altrettanto quanto la scienza [sempre di segni e poi convenzioni si tratta].

514: Nel linguaggio si fa visibile ciò che è reale oltre la coscienza del singolo [il segno – e poi punto materico]

Il linguaggio non è un prodotto del pensiero riflesso, ma entra a costituire il rapporto col mondo entro il quale noi stessi viviamo.

Nel linguaggio si presenta il mondo stesso. L'esperienza linguistica del mondo è "assoluta". Essa oltrepassa la relatività di ogni posizione d'essere, giacché abbraccia ogni in sé, quali che siano i rapporti (relatività) in cui esso si mostra. La linguisticità della nostra esperienza del mondo precede tutto ciò che è conosciuto e enunciato come essente. *Il rapporto fondamentale tra linguaggio e mondo non significa perciò che il mondo divenga oggetto del linguaggio.* Ciò che è oggetto di

conoscenza e di discorso è invece già sempre compreso nell'orizzonte del linguaggio, che coincide col mondo [ma allora esiste solo il linguaggio]. La linguisticità dell'esperienza umana del mondo non implica in sé l'oggettivazione del mondo.

All'opposto, l'oggettività che la scienza conosce e su cui si fonda il proprio specifico carattere obiettivo fa anch'essa parte di quelle relatività che sono abbracciate dal linguaggio in quanto orizzonte del mondo. Nel linguaggio, il concetto dell'in sé assume il carattere di una *determinazione della volontà*. Ciò che è in sé è indipendente dal nostro volere e dalla nostra immaginazione. Tuttavia, in quanto è conosciuto nel suo essere in sé, esso diventa qualcosa di cui si può disporre, nel senso che si può contare su di esso, il che significa però che si può subordinarlo ai propri scopi.

516: C'è l'idea che il "mondo della fisica" sia il mondo vero, in sé, una specie di oggetto assoluto a cui gli esseri viventi tutti si rapportano, ognuno a suo modo.

517: [contro Kant] Ma si può pensare davvero che questo mondo sia un in sé, che sta al di là di ogni relatività esistenziale e la cui conoscenza può chiamarsi una scienza assoluta? Non è già lo stesso concetto di un "oggetto assoluto" un controsenso? Né l'universo biologico né quello della fisica possono in realtà negare la loro costitutiva relatività. In questo senso, fisica e biologia hanno lo stesso orizzonte ontologico, che come scienze non possono oltrepassare. Esse conoscono ciò che è, il che significa, come Kant ha mostrato, che conoscono come ciò che è come esso è dato nello spazio e nel tempo ed è oggetto dell'esperienza. È questo che definisce il tipo di progresso conoscitivo che viene perseguito nella scienza. Anche il mondo della fisica non può pretendere di essere la totalità dell'essere. Giacché persino un'equazione che riflettesse la totalità dell'essere, in modo che anche l'osservatore del sistema fosse compreso nelle equazioni del sistema stesso, presupporrebbe ancora il fisico che, in quanto calcolante, non può essere calcolato. Una fisica che calcoli anche se stessa e che sia il calcolo di se stessa rimane una contraddizione in termini. Lo stesso si può dire della biologia, che studia i mondi biologici di ogni essere vivente e quindi anche quello dell'uomo. Ciò che essa conosce si applica ovviamente anche all'essere del ricercatore, che è anche lui un vivente e un uomo. Da ciò non consegue però che la biologia sia da intendere come un puro fatto biologico e solo come tale vada considerata. La biologia studia invece, come la fisica, ciò che è, e non è a sua volta identificabile con l'oggetto del suo studio. L'in sé a cui la ricerca è diretta, sia in fisica che in biologia, è relativo alla posizione d'essere propria dell'impostazione problematica di base. Non c'è la minima ragione di attribuire anche un valore metafisico alla pretesa della scienza di conoscere l'in sé. In quanto scienze, fisica e biologia hanno già in anticipo delineato il campo dei propri oggetti, che attraverso la conoscenza esse possono dominare.

Una situazione del tutto diversa troviamo là dove il problema si pone a proposito del complessivo rapporto dell'uomo col mondo, com'è il caso del linguaggio. Il mondo, che appare nel linguaggio e nel linguaggio si costituisce, non è in sé e relativo nello stesso senso in cui lo è l'oggetto delle scienze. Non è in sé in quanto non ha in generale il carattere dell'oggettività e non può, come totalità onniabbracciante, esser dato come oggetto di esperienza. Ma in quanto è il mondo, non può neanche essere relativo a una lingua determinata. Vivere in un mondo linguistico come appartenenti a una determinata comunità di parlanti non è lo stesso che essere inseriti in un ambiente come lo sono gli animali. Né si può pensare di guardare dall'alto il mondo del linguaggio, giacché non c'è un punto di vista esterno all'esperienza linguistica del mondo, dal quale tale esperienza possa essere guardata oggettivamente. La fisica non può fornire un tale punto di vista, in quanto ciò che essa fa oggetto della sua indagine e dei suoi calcoli non è in generale il mondo, cioè la totalità dell'essere. Neanche la linguistica comparata, che studia le lingue nella loro struttura, conosce un punto di vista superiore al linguaggio da cui sia conoscibile l'in sé dell'essere e per il quale le differenti forme di esperienza linguistica del mondo si possano ricostruire come modi di selezione e accentuazione di determinati caratteri dell'essere in sé – analogamente a come si ricostruiscono, secondo i principi

del loro strutturarsi, i mondi degli animali. In ogni lingua c'è invece un rapporto immediato con l'infinità dell'essente. Aver linguaggio significa un modo di essere radicalmente diverso dalla dipendenza dell'ambiente che caratterizza gli animali. Imparando una lingua straniera, l'uomo non muta il proprio rapporto col mondo, com'è invece il caso di un animale acquatico che diventi terrestre; l'uomo, invece, mantenendo il suo proprio modo di rapportarsi al mondo, lo amplia e lo arricchisce attraverso il nuovo mondo linguistico che si appropria. Chi ha linguaggio, "ha" il mondo.

522: Il carattere linguistico dell'esperienza umana del mondo è il filo conduttore in base al quale la metafisica greca ha sviluppato il pensiero dell'essere.

523: Ogni parola fa risuonare la totalità della lingua a cui appartiene, e fa apparire la totalità della visione del mondo che di tale lingua è la base. Ogni parola, nell'attimo del suo accadere, rende presente, insieme, il non detto a cui essa, come risposta e come richiamo, si riferisce. Il carattere occasionale del discorso umano non è una casuale imperfezione della sua capacità di espressione, ma l'espressione logica della vivente virtualità del discorso, che fa entrare in gioco una totalità di senso senza poterla dire interamente. Ogni discorrere umano è finito nel senso che in esso c'è sempre una infinità di senso da sviluppare e da interpretare. Per questo anche il fenomeno ermeneutico si può capire solo in base a questa finitezza fondamentale dell'essere, che è strutturalmente legata al linguaggio.

541: Il linguaggio è un mezzo in cui io e mondo si congiungono, o meglio si presentano nella loro originaria congenerità: è questa l'idea che ha guidato la nostra riflessione.

542: *L'essere che può venir compreso è linguaggio.*

Il fenomeno ermeneutico riflette la sua propria universalità sulla struttura stessa del compreso, qualificandola in senso universale come *linguaggio* e qualificando il proprio rapporto all'ente come interpretazione. Così non parliamo solo di un linguaggio dell'arte, ma anche di un linguaggio della natura, o più in generale di un linguaggio che le cose stesse parlano.

Ciò che può essere compreso è linguaggio. Ciò significa che esso è fatto in modo che di per sé si presenta alla comprensione.

Ciò che viene ad espressione nel linguaggio è qualcosa d'altro dalla parola stessa. Ma la parola è parola solo in virtù di ciò che in essa si esprime. Esiste nel suo proprio essere sensibile solo per scomparire in ciò che è detto. A sua volta, ciò che viene ad espressione in essa non è qualcosa che esista prima separatamente, ma solo nella parola riceve la propria sostanziale determinatezza. [il cieco/vuoto kantiano]

546: La base dello stretto legame dell'idea del bello con quella dell'ordinamento teleologico dell'essere è il concetto pitagorico-platonico di misura. Platone definisce il bello mediante i concetti di misura, convenienza, proposizione; Aristotele ne indica gli elementi costitutivi nell'ordine, nella simmetria e nella definitezza e li trova realizzati in modo esemplare nella matematica. Lo stretto legame tra l'ordine matematico del bello e l'ordine dei cieli significa del resto che il *kosmos*, il modello di ogni ordine visibile, è insieme il più alto esempio di bellezza nell'ambito del visibile. La misura, la simmetria, è la condizione decisiva della bellezza.

Come si vede, questa definizione della bellezza ha un carattere universalmente ontologico. Natura e arte non stanno affatto in opposizione, in questa prospettiva. Ciò ovviamente significa che anche rispetto alla bellezza la superiorità della natura è indiscussa. L'arte può scoprire, nell'interno della totalità strutturata dell'ordine naturale, le residue possibilità di formazione artificiale e perfezionare in tal modo la bella natura dell'ordine ontologico. Ma ciò non significa in alcun modo che il "bello" si incontri anzitutto e fundamentalmente nell'arte. Fino a che l'ordine dell'essere è considerato come qualcosa di esso stesso divino o come creazione di Dio – e ciò dura fino al XVIII secolo – anche l'eccezione rappresentata dall'arte può essere pensata solo entro l'orizzonte di questo ordine ontologico. Solo nel secolo XIX la problematica estetica si sposta esclusivamente nell'arte. Alla

base di questo fenomeno sta un fatto metafisico. Tale spostamento della problematica estetica al solo campo dell'arte presuppone ontologicamente un'idea dell'essere inteso come massa informe o retta solo da leggi meccaniche. L'intelligenza creativa dell'uomo, che produce ciò che gli è utile mediante la costruzione meccanica, giunge alla fine a concepire anche ogni cosa bella in base all'opera del proprio spirito.

550: La luce non è solo la luminosità di ciò che essa illumina; rendendo visibile altro, si fa visibile essa stessa, e non è visibile altrimenti se non in quanto rende visibile altro. [dialettica kantiana]

553: Il bello, come ogni cosa significativa [come la verità], è evidente.

554: L'accadere del bello come l'evento ermeneutico presuppongono entrambi fundamentalmente la finitezza dell'esistenza umana. Ci si può addirittura chiedere se un spirito infinito possa mai sperimentare il bello come lo sperimentiamo noi.

Il pensiero medievale si domanda come in Dio possa esservi bellezza, giacché egli è assoluta unità che esclude la molteplicità.

Il Dio di Aristotele (e anche lo spirito hegeliano) ha lasciato ormai alle proprie spalle la "filosofia", questo movimento dell'esistenza finita. Nessuno degli dei filosofa, dice Platone.

L'essere è *linguaggio*, cioè *autorappresentazione*.

555: Tommaso: bello è ciò alla cui vista il desiderio trova acquietamento.

Platone è stato il primo a indicare come aspetto costitutivo del bello la verità: il bello, cioè il modo in cui il bene appare, si fa manifesto da se stesso nel suo essere, si presenta. Ciò che così si presenta, in tale presentarsi non si distingue da sé. Non è qualcosa per sé e qualcosa per altro.

Il bello deve sempre ontologicamente intendersi come "immagine" [riabilitazione dell'apparenza].

Il carattere metafisico del bello è costituito proprio dal fatto che in esso si salda lo iato tra idea e fenomeno [Nietzsche pensa l'opposto]. Esso è certamente "idea", cioè appartiene a un ordine dell'essere che si innalza come in sé stabile e permanente al di sopra dello scorrere dei fenomeni. Ma è altrettanto chiaro che esso stesso appare, come un "fenomeno".

557: La via dell'ermeneutica: arte e storia unite.

558: Non c'è cosa dove viene meno il linguaggio [ma in quale senso? In quello di fenomeno kantiano]. Il parlare non è mai solo la sussunzione del particolare sotto concetti generali. Nell'uso delle parole non accade solo che il dato intuitivo venga reso dominabile come caso particolare da un universale; esso diventa invece presente nella parola stessa – allo stesso modo in cui l'idea del bello è presente in ciò che è bello.

Ciò che in questa prospettiva si intende per verità si può ancora definire nel modo più adeguato attraverso il concetto di *gioco*. *Giochi linguistici* sono quelli in cui impariamo – e di imparare non cessiamo mai – a capire il mondo. Possiamo qui richiamarci ai risultati della nostra analisi del gioco, in base ai quali si è visto che l'atteggiamento del giocatore non può essere inteso come un atteggiamento della soggettività, giacché è piuttosto il gioco stesso che gioca, includendo in sé in giocatori e facendosi esso stesso l'autentico *subjectum* del gioco. Conformemente a ciò, anche qui non si deve parlare tanto di giocare con il linguaggio o con i contenuti dell'esperienza o della trasmissione storica, bensì del gioco che gioca il linguaggio stesso, il quale ci si rivolge, ci si offre e si sottrae, pone domande e si dà esso stesso le risposte, acquietandosi.

Quando comprendiamo un testo, il significato di esso ci si impone esattamente come ci avvince il bello. Esso si fa valere e si impone già sempre, prima che noi, per così dire, ce ne accorgiamo e siamo in grado di verificare esplicitamente la legittimità della sua pretesa di significare.

559: La sicurezza fornita dall'impiego di metodi scientifici non basta a garantire la verità. Ciò vale in particolare per le scienze dello spirito, ma non significa una diminuzione della loro scientificità, bensì invece la legittimazione della pretesa di particolare significato umano che da sempre esse avanzano. Che nella conoscenza propria di esse entri in gioco l'essere stesso del soggetto conoscente è un fatto che indica in realtà i limiti del "metodo", ma non quelli della scienza. Ciò che

non è dato dallo strumento del metodo e può effettivamente essere realizzato attraverso una disciplina del domandare e del ricercare, che garantisce la verità. [ no – attraverso la critica kantiana della ragione con la ragione stessa (la quale, restando alla gnoseologia, non implica un discorso sulla verità)].