

Ne “L’eredità incerta di Gadamer”, un contributo apparso recentemente in Italia in occasione del cinquantenario di *Verità e metodo*, ma pubblicato per la prima volta nel 2006, il biografo di Gadamer, Jean Grondin, ha portato l’attenzione su un nodo critico della filosofia ermeneutica. Per chiarirlo, egli percorre una via obliqua. Nella fattispecie, propone un parallelo con l’alternativa di fondo davanti a cui si trovò la scuola hegeliana dopo la morte del maestro nel 1831:

La tensione essenziale (*entscheidende Spannung*) è nota: Hegel intende costruire una nuova teologia (come sembra suggerire il discorso sull’incarnazione dello spirito e dello spirito assoluto) oppure il suo pensiero mira a un pensare radicalmente storico e antropologico, che mette da parte la teologia?

I giovani hegeliani hanno riconosciuto qui un’ambiguità (*Zweideutigkeit*) e si sono accorti che occorre scegliere tra due modi di leggere il pensiero hegeliano: dobbiamo leggere Hegel come un teologo secondo la lettera del suo sistema oppure dobbiamo radicalizzare il suo tratto storicizzante (*historisierender Zug*) e perciò liquidare (*liquidieren*) la teologia e la metafisica, invece che compierle (*vollenden*)? Su questa domanda, come è noto, la scuola hegeliana si divise in destra e sinistra (Grondin 2006, p. 26)¹.

Grondin non ha certo l’irragionevole pretesa di equiparare la situazione di Gadamer a quella di Hegel. Come egli stesso nota, ciò implicherebbe una forzatura sia sul piano storico (lo scenario “politico” della Germania dell’Ottocento era del tutto differente) sia su quello teorico (nella misura in cui Gadamer non ha mai pensato nei termini “sistematici” di Hegel). Tuttavia, *mutatis mutandis*, Grondin rileva che l’ermeneutica filosofica di Gadamer, analogamente alla filosofia hegeliana, è attraversata da tensioni, se non contraddizioni, che ne rendono incerta l’eredità e che, a dispetto della sua disposizione “conciliante e irenistica” (imparentata, seppure alla lontana, con l’integrazione degli opposti continuamente operante nel sistema di Hegel), “ci spingono a scegliere” (Grondin 2006, p. 27).

La tensione fondamentale su cui Grondin si sofferma concerne la dimensione storica. Gadamer ha innalzato la “storicità a principio ermeneutico”, arrivando, come noto, a rivendicare, in polemica con l’illuminismo – ma non per questo con cedimenti autoritari, tradizionalistici o peggio irrazionalistici² – l’importanza dei pregiudizi quali condizioni stesse della comprensione. In tal senso, “egli si rivela come il portavoce di uno storicismo radicale e perfino allegro (*glücklich*), che revoca in dubbio l’idea di una verità non-storica”.

La posizione di Gadamer or ora delineata si espone a una potenziale oscillazione interpretativa, favorita dal fatto che, secondo Grondin, Gadamer non è mai stato di una “chiarezza cristallina” a riguardo. Ma quali sono i due estremi di tale oscillazione? Grondin, riprendendo l’analogia con Hegel, spiega:



Il senso per la verità: tra adeguazione e apertura. Alcune note sulla tradizione ermeneutica

Francesco Cattaneo

L’alternativa non è qui tra una destra e una sinistra, per esempio tra una teologia e un’antropologia. La domanda è piuttosto: il pensiero di Gadamer mira a uno storicismo radicale, come parecchi passaggi di *Verità e metodo* e una grande parte della sua ricezione lasciano intendere, oppure mira a superare (*überwinden*) lo storicismo? E in quest’ultimo caso: come intende Gadamer attuare questo superamento dello storicismo e in che misura gli riesce?

Si prospetta, per questa via, una sorta di biforcazione della *Wirkungsgeschichte* dell’ermeneutica gadameriana, imperniata intorno al modo in cui il rapporto tra storicità e verità viene declinato. Infatti, laddove dell’ermeneutica viene accentuato il tratto *storicistico*, allora essa si rivela congeniale e sintonica al *relativismo* postmoderno che, pur con strategie variegata (il “debolismo” di Gianni Vattimo, il “decostruzionismo” di Jacques Derrida, il “neo-pragmatismo” di Richard Rorty), si propone di prendere congedo dalla verità⁴, dissolvendola, o svuotandola, nel corpo della mutevolezza storica, con gli esiti deflazionistici oggi assai in voga. Una volta impressa questa curvatura all’ermeneutica, diviene quasi inevitabile imputare a Gadamer una scarsa radicalità: Vattimo, per esempio, ritiene che Gadamer non abbia sviluppato adeguatamente le conseguenze nichilistiche insite nel suo pensiero⁶.

Ma se un simile rilievo critico appare sensato, è proprio perché Gadamer non ha inteso conferire alla comprensione ermeneutica dell’esperienza storica un carattere relativistico *stricto sensu*. Ciò è attestato dalla centralità del concetto di verità⁷ lungo tutto l’arco del suo itinerario filosofico, centralità che si è articolata in più direzioni, tra cui: il rifiuto di uno scetticismo estremo verso la scienza (cfr. Marino 2012b, p. 110 ss.); la rivendicazione delle ragioni del consenso (del “terreno comune” che ogni dialogo presuppone) contro quelle del “sospetto” a oltranza (cfr. Contini 2011, p. 200 ss.); la presa di distanza dall’interpretazione in senso panlinguistico

della massima di *Verità e metodo* secondo cui “*L’essere che può venir compreso è linguaggio*” (cfr. Marino 2012a, p. 37 ss.; Marino 2012b, p. 31 ss.); il recupero, variamente connotato, del “mondo della vita” (cfr. Marino 2011, p. 44 ss.).

Quindi, all’estremo opposto dell’oscillazione interpretativa di cui si parlava, il pensiero di Gadamer può divenire il punto di partenza per impostare un “superamento dello storicismo”. Quando Gadamer, nella prima parte di *Verità e metodo*, in relazione all’arte intesa come via preferenziale per “la messa in chiaro del problema della verità (*Freilegung der Wahrheitsfrage*)”, si sofferma sui concetti di “cultura (*Bildung*)”, di “*sensus communis*”, di “giudizio (*Urteilskraft*)” e di “gusto (*Geschmack*)”, lo fa per porre in risalto lo specifico carattere universalistico della formazione umanistica classica. Riguardo al concetto di “cultura”, egli afferma: “La cultura come innalzamento all’universalità (*Erhebung zur Allgemeinheit*) è [...] un compito dell’uomo, che esige il sacrificio (*Aufopferung*) della particolarità (*Besonderheit*) all’universale” (Gadamer 1990, p. 35). Dunque, il proposito di Gadamer è non già quello di puntare a una chiusura particolaristica o localistica (che si può qualificare, come è stato fatto, anche nei termini di tradizionalismo o conservatorismo), bensì quello di difendere la piena legittimità di un’esperienza di universalità profondamente radicata nella nostra tradizione e distinta dall’esperienza di universalità propria dell’ideale metodico delle scienze positive, che trova il proprio paradigma nella legge di natura. Grondin può pertanto concludere, in proposito, che “se ci fossero qui due Gadamer, un Gadamer più ‘herderiano’, che esalta la particolarità storica, e un altro Gadamer, che punta a sollecitare l’ampliamento del nostro orizzonte storico, credo che si dovrebbe propendere per il secondo” (Grondin 2006, p. 30)⁸.

Analoga situazione si ripropone rispetto alla questione dei pregiudizi. Gadamer li presenta sì come “condizioni della comprensione” (Gadamer 1990, p. 325), arrivando a sostenere la necessità di una “riabilitazione dell’autorità e della tradizione”, ma sottolinea anche come l’andirivieni dialogico dell’ermeneutica miri proprio a prendere coscienza dei pregiudizi e a stabilire un rapporto più libero e critico con essi. Qui Gadamer introduce esplicitamente la “cosa stessa (*die Sache selbst*)” quale banco di prova di ogni pregiudizio, quale istanza ultima che decide circa l’accettabilità o meno di esso. In *Verità e metodo* si legge:

Chi cerca di comprendere è esposto agli errori derivati da pre-supposizioni (*Vor-Meinungen*) che non trovano conferma nelle cose stesse (*an den Sachen selbst*). Compito permanente della comprensione è l’elaborazione dei progetti corretti (*recht*), consentanei alle cose (*sachangemessen*), i quali come progetti sono anticipazioni (*Vorwegnahmen*) che possono convalidarsi solo in rapporto alle cose stesse. Non v’è qui altra “obiettività (*Objektivität*)” al di fuori della conferma che una pre-supposizione può ricevere attraverso la sua elaborazione (Gadamer 1990, p. 314)⁹.

Il fatto che i pregiudizi e i presupposti vadano sempre verificati “in rapporto alle cose stesse” – di modo che se ne possa stabilire la correttezza e la conformità – costituisce un argine rispetto alla radicalizzazione dell’ermeneutica nel senso del motto nietzschiano “non esistono fatti ma solo interpretazioni” (Nietzsche 1964 ss., VIII, 1, pp. 299-300). I postmodernisti giudicano inconseguente che in una filosofia panermeneutica si parli ancora di accordo con una qualche realtà oggettiva. Perciò essi, “sacrificando il legame con le cose stesse, credono di comprendere Gadamer meglio di come egli stesso si sia compreso” (Grondin 2006, p. 31).

Per questa via si profilano due modi distinti e incompatibili di leggere Gadamer:

o una lettura postmodernista che rinuncia all’idea di *adaequatio* e della cosa stessa o una lettura che le conservi. Credo da parte mia che un abbandono dell’*adaequatio* sarebbe del tutto fatale. Per un verso, incorrerebbe in una contraddizione (*Selbstwiderspruch*), visto che si può rigettare l’*adaequatio* solo perché la si ritiene inadeguata e si ha una concezione più adeguata da proporre al suo posto. Per l’altro, se si abbandona l’*adaequatio*, non si riesce più a spiegare la possibilità, che Gadamer sottolinea sempre, di una revisione (*Revision*) dei nostri pregiudizi e di un superamento della limitatezza (*Borniertheit*) delle nostre prospettive (Grondin 2006, pp. 31-32).

In definitiva, ad avviso di Grondin a far da antidoto allo storicismo, e dunque alla deriva postmoderna dell’ermeneutica, può essere solo un recupero della verità come *adaequatio*. Qualora non si salvaguardi il concetto di corrispondenza, di concordanza, non resta che un indebolimento e un’estenuazione della verità fino alla sua dissoluzione.

Se la verità può continuare ad avere un futuro, sembra di capire, ciò può accadere solo tornando – almeno in parte, magari con qualche opportuna “rimodulazione” implicita nel discorso filosoficamente avveduto di Grondin – alla sua definizione tradizionale¹⁰. Una definizione che, peraltro, continua a essere il termine di riferimento del postmoderno, nella misura in cui esso non fa altro che attuare un rovesciamento della concezione della verità all’insegna dell’*adaequatio*. Ogni rovesciamento, come Heidegger ha evidenziato, continua a dipendere da ciò che viene rovesciato: ne ha bisogno per essere contro di esso e per arrivare, mediante tale contrapposizione, alla definizione di sé in quanto “anti-”. La complementarità di metafisica e postmoderno diviene palese proprio rispetto alla questione della verità: laddove la metafisica la concepisce sulla base della permanenza, della costanza, dell’immutabilità, il postmoderno, prendendo le mosse dal detto nietzschiano “Dio è morto”, con cui il filosofo si congeda, prima che dal Dio cristiano, dal dualismo platonico *tout court* (di cui il Dio cristiano, come viene precisato nella prefazione di *Al di là del bene e del male*, non sarebbe che una variante “per il popolo” [Nietzsche 1964 ss., VI, 2, p. 4]), la

dissolve in nome della contingenza e variabilità storica. Al *nunc stans* viene contrapposto il *nunc fluens*, in un gioco di contrari che sembra esaurire lo spettro del possibile. Paradossalmente, il postmoderno, nel suo gesto di rovesciamento, non fa altro che inchiodare la verità al concetto di *adaequatio*, senza più consentirle di smarcarsi da esso. E in questo stesso orizzonte continua a muoversi il ragionamento di Grondin: al rovesciamento operato dal postmoderno, egli oppone un rovesciamento del rovesciamento, vale dire un ritorno all'indietro, un ritorno a quell'immagine della verità che il postmoderno condivide e a partire da cui mette in atto le sue strategie di indebolimento storicistico.

Eppure, al di là della divaricazione illustrata da Grondin, nel pensiero gadameriano viene data voce a una diversa esperienza della verità – un'esperienza della verità che emerge proprio attraverso una riflessione sulla verità dell'esperienza. Mi riferisco in particolare al paragrafo di *Verità e metodo* dedicato a “Il concetto di esperienza e l'essenza dell'esperienza ermeneutica (*Der Begriff der Erfahrung und das Wesen der hermeneutischen Erfahrung*)”. In esso Gadamer, dopo aver sottolineato come l'esperienza, per essere tale, debba necessariamente comportare un'esposizione al negativo e un esser scavati da esso, arriva a individuare l'essenza dell'esperienza ermeneutica, che delinea in contrapposizione a Hegel. In considerazione dell'importanza del passo nell'economia dell'argomentazione, lo riportiamo per esteso nonostante la sua lunghezza:

Per Hegel, naturalmente, è necessario che l'itinerario dell'esperienza della coscienza conduca a un sapere di sé che non ha più fuori di sé nulla di altro e di estraneo. Per lui, il compimento (*Vollendung*) dell'esperienza è la “scienza (*Wissenschaft*)”, la certezza di sé nel sapere (*die Gewißheit seiner selbst im Wissen*). Il criterio in base al quale egli pensa l'esperienza è quello del saper-sì. Perciò la dialettica dell'esperienza deve terminare con il superamento di ogni esperienza (*mit der Überwindung aller Erfahrung enden*), superamento che si attua in modo definitivo nel sapere assoluto (*absolutes Wissen*), cioè nella piena identità di coscienza e oggetto (*in der vollständigen Identität von Bewußtsein und Gegenstand*). In base a questo possiamo capire perché l'applicazione che Hegel fa dei suoi concetti alla storia, vedendo la storia come risolta concettualmente nell'assoluta autocoscienza della filosofia (*im absoluten Selbstbewußtsein der Philosophie*), non renda giustizia alla coscienza ermeneutica. L'essenza dell'esperienza viene qui pensata in anticipo sulla base di una dimensione in cui l'esperienza è superata (*überschreiten*). L'esperienza come tale non può mai essere scienza. Essa sta in irriducibile opposizione (*unaufhebbarer Gegensatz*) rispetto al sapere e a quell'acquisto di sapere che scaturisce dall'universalità (*Allgemeinwissen*) teorica o tecnica. La verità dell'esperienza contiene sempre il riferimento a nuove esperienze (*der Bezug auf neue Erfahrung*). Perciò colui che chiamiamo uomo esperto non è solo uno che è diventato tale *attraverso* delle esperienze fatte, ma che è anche *aperto ad* altre esperienze (*für Erfahrungen offen*). La pienezza della sua esperienza, il compiuto essere di colui che chiamiamo esperto non consiste nel fatto che egli sa già tutto e sa già tutto meglio. Anzi, l'uomo sperimentato (*der*

Erfahrene) appare piuttosto come radicalmente non dogmatico (*als der radikal Undogmatische*), come uno che, avendo fatto tante esperienze e avendo tanto imparato dall'esperienza, è appunto particolarmente capace di fare nuovamente (*auf neue*) esperienze e di imparare da esse. La dialettica dell'esperienza non ha il suo compimento in un sapere conclusivo (*abschließend*), ma in quell'apertura all'esperienza (*Offenheit für Erfahrung*) che è prodotta (*freispielen*) dall'esperienza stessa (Gadamer 1990, p. 411).

Gadamer può così concludere che “la coscienza ermeneutica” si risolve “non nell'autocertezza metodologica (*methodische Selbstgewißheit*), ma in quella stessa disponibilità all'esperienza (*Erfahrungsbereitschaft*) che contraddistingue l'uomo sperimentato rispetto a colui che è irretito in dogmi” (Gadamer 1990, p. 418).

A questo punto sembra prospettarsi una nuova possibilità: quella di intendere la verità non a partire dalla *logica dell'adeguatezza*, bensì a partire dalla *logica dell'apertura*. Si tratta di una logica interamente diversa, che sfugge alla succitata obiezione di Grondin secondo cui il concetto di verità come *adaequatio* può essere sostituito solo da un concetto di verità *più adeguato*, e dunque solo presupponendo lo stesso intendimento della verità che si vuole soppiantare.

La disponibilità all'esperienza, inoltre, traccia una linea di demarcazione tra “l'uomo sperimentato” e “colui che è irretito in dogmi”. Essa, pertanto, è a suo modo una forma di pensiero critico – una forma di pensiero critico che non si appella all'adeguatezza quale sua fonte ultima di legittimazione, quale sua pietra angolare. Infatti, l'adeguatezza, a ben vedere, riduce l'esperienza a una fase transitoria lungo la via che porta al “sapere conclusivo”, mentre la logica dell'apertura esige che l'esperienza non faccia altro che potenziare e affinare la capacità d'esperienza.

Il ritorno all'*adaequatio* consente sì di smarcarsi dallo storicismo postmoderno, ma al prezzo di attenersi alla concezione tradizionale della verità e dunque di non porsi appieno al livello di quella logica dell'apertura che abbiamo visto annunciarsi nella trattazione gadameriana dell'esperienza. Grondin è ovviamente consapevole del fatto che nel pensiero di Gadamer rimane determinante il riferimento alle “cose stesse” della fenomenologia, che non possono essere intese all'insegna di un ingenuo realismo. Tuttavia, il nesso, che in Grondin viene supposto come necessario, tra le “cose stesse” e l'idea di *adaequatio* non può che condurre a un'interpretazione “oggettivante” delle “cose stesse”. Perciò, nel tentativo di risolvere la tensione tra storicismo radicale e suo superamento, ci si trova di fronte a un'ulteriore tensione: quella tra la logica dell'*adaequatio* e la logica dell'apertura. Simili oscillazioni sono forse parte integrante dello spirito conciliante dell'ermeneutica gadameriana, nonché del suo rapporto infuso di *pietas* con la tradizione e le sue risorse di senso. Ma il rischio connesso a ciò è di non sviluppare dicevolmente la logica dell'apertura. A tal fine occorre porsi una domanda stringen-

te: vi è un nesso intrinseco tra le “cose stesse” e l’idea dell’*adaequatio*? Detto altrimenti: per poter continuare a pensare le “cose stesse” e per evitare la loro dissoluzione postmoderna, bisogna conservare il concetto di corrispondenza? Non perdiamo, così facendo, ciò che il riferimento alle “cose stesse” potrebbe autenticamente significare? La fenomenologia ermeneutica del *Dasein* di Heidegger, più che la fenomenologia riflessiva del soggetto di Husserl (cfr. Herrmann 2000, pp. 117-168), ci ha insegnato a vedere le “cose stesse” al di fuori del concetto di corrispondenza e a dispiegare genuinamente la logica dell’apertura.

Un fruttuoso svolgimento della logica dell’apertura consente di evitare lo storicismo senza ritornare alla metafisica. In tal modo si può rinunciare alla concezione della verità condivisa da storicismo e metafisica e quindi pensare a un suo diverso configurarsi. Da questo punto di vista la fenomenologia ermeneutica di Heidegger è particolarmente illuminante, soprattutto se si considera come in essa la coppia soggetto/oggetto venga scavalcata all’indietro da un’esperienza più originaria, l’esperienza dell’*Erschlossenheit*, della “schiusura” o “apertura”, propria del *Dasein*, dell’“esserci” – dimensione che sta alla radice del rapporto soggetto/oggetto e che lo precede essenzialmente. Le analisi fenomenologiche condotte da Heidegger sull’in-essere dell’esserci, e dunque sulla *Befindlichkeit*, la “situazione emotiva”, nonché sul sentimento, sulla passione e sull’affetto, forniscono gli strumenti concettuali per ancorare l’esperienza del senso a un relazionismo fenomenologico che, smarcandosi compiutamente dall’*adaequatio*, non può cadere neppure nel suo rovescio simmetrico, il relativismo nichilistico.

Quello offerto è un esempio emblematico delle implicazioni della cosiddetta “urbanizzazione” della provincia heideggeriana attuata da Gadamer (Habermas 2000, p. 254) – implicazioni che, sul piano teoretico, mi sembra siano non di rado in perdita, almeno se si tratta di “groß denken”, di “pensare in grande stile” (Heidegger 2002, p. 73). La radicalità di Heidegger è, su questo versante, produttiva. Essa, infatti, consente sfuggire a un’interpretazione tanto conciliante e rassicurante quanto, per certi versi, depotenziante dell’esperienza di verità ermeneutica – quell’interpretazione che la vede come una presa d’atto del carattere costitutivamente “incompiuto” e “difettivo” della conoscenza umana. In questo senso, la centralità del *Gespräch* poggerebbe sul riconoscimento che una piena *adaequatio* è irrealizzabile: il dialogo, nella sua concretissima pratica di una costante revisione condivisa delle posizioni assunte e dunque nella sua promessa di un’interminabile e asintotica “approssimazione” al vero, comporterebbe un mitigamento e un ridimensionamento delle pretese conoscitive dell’uomo, rigettando ogni assolutismo a favore di un approccio gnoseologicamente più dubitativo ed eticamente più tollerante. Tuttavia, una simile concezione continua a essere irradiata dalla luce dell’*adaequatio*, per

quanto si tratti di una luce non più diretta, ma crepuscolare. L’idea di approssimazione, a ben vedere, implica un discostarsi per difetto da una qualche compiutezza, e dunque presuppone ancora la compiutezza come termine di riferimento.

Su questo punto interviene la divaricazione fondamentale. Il pensiero heideggeriano ci introduce in un territorio in cui l’apertura non ha a che fare con una moderazione gnoseologica o etica (sempre debitrice di una metafisica dell’*adaequatio*), ma rimanda all’essere come evento. Proprio l’evento produce lo scardinamento di ogni *adaequatio* a-temporale (a-temporale perché il conseguimento dell’*adaequatio* segna la fine dell’esperienza) e, con esso, il dispiegamento della storicità essenziale, la storicità della *Kehre* (svolta) come contro-slancio *ogni volta unico e irripetibile* tra *Sein* e *Da-sein* (cfr. Cattaneo 2010, p. 168 ss.). È a partire da qui, in definitiva, che scaturisce la possibilità di intendere la storia come luogo eminente del dispiegarsi della verità e non come luogo del suo dissolvimento.

Note

- 1 Le traduzioni dal tedesco sono state riviste sugli originali.
- 2 Il ruolo e il significato della tradizione nel pensiero di Gadamer costituiscono una *vexata quaestio*. Tuttavia, come numerose prese di posizione del filosofo consentono di affermare, egli non mira a un recupero normativo della tradizione in funzione anti-illuministica (come voleva la pungente critica di Jürgen Habermas), ma intende promuovere una revisione interna dell’illuminismo mediante un superamento della dicotomia assoluta tra ragione e pregiudizio. La segnalazione del pregiudizio fondamentale dell’illuminismo moderno, vale a dire del pregiudizio contro ogni pregiudizio (da cui deriva la pretesa di pervenire a un’assenza di pregiudizi), non assume un carattere irrazionalistico: al contrario, vuole contribuire a dilatare l’auto-comprensione dell’illuminismo medesimo. Per una ricostruzione del suddetto dibattito, cfr. Marino 2009, p. 109 ss.
- 3 Vattimo parla apertamente di dire “addio alla verità” senza indugi né ripensamenti (cfr. Vattimo 2009).
- 4 In Vattimo prende forma quella che può a tutti gli effetti essere considerata la più chiara e conseguente declinazione dell’ermeneutica in senso nichilistico, secondo un’“apologia del nichilismo” – inteso in senso emancipatorio e liberante – che enfatizza positivamente la tendenza all’“indebolimento interminabile dell’essere” nella storia della metafisica, la “dissoluzione della verità come evidenza perentoria e ‘oggettiva” (Vattimo 2002, pp. 18-19).
- 5 Una centralità che non si traduce però mai in una “teoria della verità”, perché, come spiega Grondin (1994; cit. in Marino 2012a, p. 22), “Gadamer richiama l’attenzione sulla verità ermeneutica fattivamente esistente e già sempre esperita, senza ritenere necessario portare quest’esperienza originaria al livello di un concetto ermeneutico di verità”.
- 6 In questo senso vale la pena considerare la funzione che Gadamer assegna, nell’ambito dell’interpretazione, alla *distanza storica*. Sul punto, cfr. Gadamer 1990, p. 340 ss.; e Gregorio 2006, p. 63 ss.
- 7 In *Essere e tempo* si legge: “Il circolo della comprensione

non è un semplice cerchio in cui si muova qualsiasi forma di conoscere, ma l'espressione della *pre-struttura* esistenziale propria dell'Esserci stesso. Il circolo non deve essere degradato a circolo vizioso e neppure ritenuto un inconveniente ineliminabile. In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario, che è afferrata in modo genuino solo se l'interpretazione ha compreso che il suo compito primo, durevole e ultimo, è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema" (Heidegger 1977, p. 189).

8 Sulla questione della verità in Gadamer cfr. anche: Schmidt 1995; Dostal 1994; Carpenter 1994.

9 "L'esperienza autentica (*eigentlich*) è sempre un'esperienza negativa (*negativ*)", afferma Gadamer (1990, p. 409). La negatività dell'esperienza assume dunque un "senso peculiarmente produttivo" (ibidem).

10 Sul senso del permanere della centralità della coscienza in Gadamer, e sull'eventuale divaricazione che ciò produce rispetto al pensiero di Heidegger, cfr. Marino 2009, p. 145 ss.; e Cattaneo 2010, p. 82 ss.

Bibliografia

- Carpenter, D., 1994, "Emanation, Incarnation, and the Truth-Event in Gadamer's *Truth and Method*", in B.R. Wachterhauser, a cura, *Hermeneutics and Truth*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 98-122.
- Cattaneo, F., 2010, *La potenza del negativo. Saggi intorno alla storicità dell'esperienza*, Bologna, Pendragon.
- Contini, A., 2011, "Gadamer, Ricœur e il problema del metodo", in F. Cattaneo, C. Gentili e S. Marino, a cura, *Domandare con Gadamer. Cinquant'anni di "Verità e metodo"*, Milano-Udine, Mimesis, 181-202
- Dostal, R.J., 1994, "The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lightning", in B.R. Wachterhauser, a cura, *Hermeneutics and Truth*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 47-67.
- Gadamer, H.-G., 1990, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck); trad. it. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani 1999.
- Gregorio, G., 2006, *Linguaggio e interpretazione: su Gadamer e Heidegger*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Grondin, J., 1994, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Weinheim, Beltz Athenäum.
- Grondin, J., 2006, "Gadamers ungewisses Erbe", in G. Abel, a cura, *Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie. Kolloquiumsbeiträge*, Hamburg, Meiner, pp. 205-215; trad. it. "L'eredità incerta di Gadamer", in "trópo", n. 2, 2009, pp. 25-36.
- Habermas, J., 2000, "Hans-Georg Gadamer. L'urbanizzazione della provincia heideggeriana", in *Profili politico-filosofici. Heidegger, Gehlen, Jaspers, Bloch, Adorno, Löwith, Arendt, Benjamin, Scholem, Gadamer, Horkheimer, Marcuse*, a cura di L. Ceppa, Milano, Guerini e Associati, pp. 253-262.
- Heidegger, M., 1977, *Sein und Zeit*, Frankfurt a.M., Klostermann; trad. it. *Essere e tempo*, nuova ed. it. a cura

di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Milano, Longanesi 2005.

- Heidegger, M., 2002, *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, Frankfurt a.M., Klostermann; trad. it. *Dall'esperienza del pensiero (1910-1976)*, a cura di N. Curcio, Genova, Il Melangolo 2011.
- Herrmann, F.-W. v., 2000, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a.M., Klostermann.
- Marino, S., 2009, *Ermeneutica filosofica e crisi della modernità. Un itinerario nel pensiero di Hans-Georg Gadamer*, Milano-Udine, Mimesis.
- Marino, S., 2011, "Mondo/ambiente e linguaggio. Gadamer, McDowell e l'antropologia filosofica", in F. Cattaneo, C. Gentili e S. Marino, a cura, *Domandare con Gadamer. Cinquant'anni di "Verità e metodo"*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 39-57.
- Marino, S., 2012a, "'Un altro sapere': la verità extrametodica dell'ermeneutica", prefazione a H.-G. Gadamer, *Che cos'è la verità? I compiti di un'ermeneutica filosofica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 5-43.
- Marino, S., 2012b, *Fusioni di orizzonti. Saggi su estetica e linguaggio in Hans-Georg Gadamer*, Roma, Aracne.
- Nietzsche, F., 1964 ss., *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, proseguite da M. Carpitella e G. Campioni, Milano, Adelphi.
- Schmidt, L.K., 1995, "Uncovering Hermeneutic Truth", in L.K. Schmidt, a cura, *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue, and "Phronesis" in Philosophical Hermeneutics*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 72-83.
- Vattimo, G., 2002, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Roma-Bari, Laterza.
- Vattimo, G., 2009, *Addio alla verità*, Roma, Meltemi.