

τρόπος profli

monografie

4

Direttore

Gaetano CHIURAZZI
Università di Torino

Comitato scientifico

Gianluca CUOZZO
Università degli Studi di Torino

Nicholas DAVEY
University of Dundee

Federico LUISETTI
University of North Carolina at Chapel Hill

Jeff MALPAS
University of Tasmania

Roberto SALIZZONI
Università di Torino

Gianni VATTIMO
Professore emerito Università di Torino

τρόπος profili

MONOGRAFIE

Le collane “τρόπος orizzonti” e “τρόπος profili” estendono la proposta nata con la rivista «τρόπος» attraverso la pubblicazione di opere collettanee (nella sezione “orizzonti”) e monografiche (nella sezione “profili”) che riflettono su temi della tradizione ermeneutica, ma che si prestano altresì a interagire con altri ambiti disciplinari, dall’estetica all’architettura, dalla politica all’etica.

Stefano Marino

Fusioni di orizzonti

Saggi su estetica e linguaggio
in Hans-Georg Gadamer



Copyright © MMXII
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133/A-B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-5169-6

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: novembre 2012

ai miei amici, tutti:

*fonte inesauribile di
apertura all'esperienza
e fusione degli orizzonti*

[L'amicizia] è una virtù o è accompagnata da virtù, ed è, inoltre, assolutamente necessaria alla vita. Infatti, senza amici, nessuno sceglierebbe di vivere, anche se possedesse tutti gli altri beni [...]. Quando si è amici, non c'è alcun bisogno di giustizia, [...] ed il più alto livello della giustizia si ritiene che consista in un atteggiamento di amicizia.

ARISTOTELE.
Etica Nicomachea,
VIII 1, 1155a

All my friends [...]
shine like the sun.

ADAM DURITZ.
All My Friends

Preserve your memories,
they're all that's left you.

PAUL SIMON.
Old Friends

Indice

- 13 *Introduzione*
- 31 **Capitolo I**
Estetismo e panlinguismo? Su alcune questioni aperte dell'ermeneutica gadameriana
- 65 **Capitolo II**
Seconda natura e linguaggio, corporeità e libertà in Gadamer e McDowell
- 105 **Capitolo III**
L'ombra del nichilismo e il dramma di Zarathustra: Gadamer su Nietzsche
- 139 **Capitolo IV**
Il gioco dell'arte, i giochi del linguaggio: su un concetto-chiave della filosofia di Gadamer

12 *Indice*

165 Capitolo V
*La moralità del bello: sull'intreccio di etica ed estetica
in Gadamer*

187 *Bibliografia*

Introduzione

Il concetto di *Horizontverschmelzung*, fusione degli orizzonti, rappresenta indubbiamente, accanto a nozioni come quelle di circolo ermeneutico, storia degli effetti, non-differenziazione estetica, coscienza della determinazione storica, applicazione e linguisticità, uno dei concetti fondamentali del pensiero di Gadamer. Al pari (ma, per certi versi, forse ancor di più, come cercherò di spiegare più avanti) dei summenzionati concetti-chiave di *Verità e metodo*, si tratta di un concetto dalla portata estremamente ampia e importante, in grado di definire il senso e lo scopo dell'ermeneutica gadameriana tanto nella sua relazione con il problema specifico, o meglio *particolare*, della legittimazione delle scienze dello spirito, quanto nella sua rivendicazione di una valenza autenticamente filosofica e, dunque, *universale*.

È stato giustamente notato, in proposito, che “la problematica dell'ermeneutica filosofica [...] proviene dal sec. XIX e acquista il suo peculiare profilo con lo sviluppo delle scienze dello spirito”, nel senso che “è solo con la nascita delle scienze dello spirito” che i “problemi ermeneutici, vale a dire problemi relativi al comprendere e all'interpretare, [...] acquistano un significato fondamentale”; ora, il “progetto gadameriano [...] non rientra più nella fase di fondazione dell'ermeneutica filosofica”, ma nonostante ciò “anche questo progetto rimane influenzato dalla problematica iniziale dell'ermeneutica filosofica”¹. Ovvero, anch'esso rimane legato a quella che ho poc'anzi definito la

¹ Figal 2012, p. 15.

problematica specifica e particolare della legittimazione del modo di procedere delle scienze dello spirito in un'età, come quella moderna, prepotentemente dominata da un modello tecnoscientifico di sapere. Un tale orientamento al “problema delle scienze dello spirito”² – che naturalmente non esclude, ma piuttosto si integra con le ulteriori determinazioni del pensiero di Gadamer come “ermeneutica della fatticità”³ heideggerianamente ispirata e come “filosofia pratica”⁴, ossia come filosofia volta a evidenziare “l'essenza pratica dell'ermeneutica filosofica”⁵ – è reso ben visibile, sia negli scritti precedenti di Gadamer⁶ che nello stesso *Verità e metodo*, dal costante riferimento alle problematiche della comprensione e della storicità sviluppate nelle ermeneutiche ottocentesche, in particolare in quella di Dilthey⁷. Al tempo stesso, però, non c'è dubbio che l'ermeneutica di Gadamer, col suo intento di “ricercare, ovunque essa si dia, l'esperienza di verità che oltrepassa l'ambito sottoposto al controllo della metodologia scientifica”⁸ (“ovun-

² Cfr. Figal 2012, pp. 15-25.

³ Cfr. Figal 2012, pp. 17-63.

⁴ Cfr. Figal 2012, pp. 63-89.

⁵ Figal 2012, pp. 77.

⁶ Tra questi, si vedano in particolare le importanti conferenze in francese del novembre 1957 a Lovanio, successivamente raccolte e pubblicate col titolo *Il problema della coscienza storica* (cfr. PCS, in particolare pp. 19-28 e 61-76), che rappresentano, almeno sotto certi aspetti, una vera e propria esposizione preliminare di idee che Gadamer avrà modo di profilare con maggiore nettezza e profondità qualche anno dopo, soprattutto nella seconda parte di *Verità e metodo*.

⁷ Su questo argomento, ossia sul fatto che l'ermeneutica di Gadamer, in *Verità e metodo*, a dispetto della vocazione universale chiaramente rivendicata sin dall'*Introduzione* (dove si legge, ad esempio, che “il fenomeno del comprendere e della corretta interpretazione di ciò che si è compreso non è solo un problema specialistico della dottrina del metodo delle scienze dello spirito”, bensì “un aspetto dell'umana esperienza del mondo nel suo insieme”, in quanto “il fenomeno del comprendere impronta di sé tutti i rapporti dell'uomo col mondo” [VM, p. 19]), si sia ancora presentata per certi versi come un'ermeneutica orientata ai problemi delle scienze dello spirito, manifestando appieno soltanto in seguito la propria portata e rilevanza squisitamente filosofica, si vedano anche le interessanti considerazioni di Grondin 1990.

⁸ VM, p. 19.

que”, dunque non soltanto nell’ambito delle scienze dello spirito, ma anche – se non soprattutto – nella dimensione onnicomprensiva dell’esperienza prescientifica ed extrametodica che ha luogo nella *Lebenswelt*, nel mondo della *praxis*), abbia decisamente rivendicato un’universalità che, a suo giudizio, era rimasta sconosciuta all’ermeneutica “classica” e che, invece, è propria solo di un’ermeneutica “filosofica”⁹.

Ora, tutto ciò si riflette in maniera particolarmente chiara proprio nel concetto della fusione di orizzonti: un “concetto spesso frainteso e criticato”¹⁰, il quale viene introdotto nella seconda parte di *Verità e metodo* (la parte, cioè, dedicata all’“estensione della domanda sulla verità al comprendere che ha luogo nelle scienze dello spirito”¹¹, come recita il suo stesso titolo), ma conosce in seguito importanti sviluppi e anche ampliamenti, per così dire, della sua portata complessiva. Per essere precisi, Gadamer introduce la nozione nel paragrafo di *Verità e metodo* dedicato al principio della *Wirkungsgeschichte*, là dove egli dapprima afferma che “in ogni comprensione, che se ne sia esplicitamente consapevole oppure no, è sempre all’opera [la] storia degli effetti”, quindi spiega che la “coscienza della

⁹ Sullo schema storiografico-filosofico di Gadamer che oppone “ermeneutica classica” (in sintesi, tutta quella pre-heideggeriana) ed “ermeneutica filosofica” (in sintesi, quella novecentesca), cfr. in particolare CCV, pp. 49-102. Considerazioni critiche su un tale schema sono state svolte, oltre che da vari studiosi di Schleiermacher e Dilthey, anche da un’allieva e interprete di Gadamer molto vicina al pensiero del maestro come Donatella Di Cesare, la quale ha scritto: “Questo paradigma, oltre a presupporre una preistoria e una storia” dell’ermeneutica – la quale viene “ri-costruita secondo un processo lineare e teleologico” che è “facilmente sintetizzabile [...] nelle sue scansioni” e che culmina col pensiero dello stesso Gadamer, il quale “giunge alla fondazione di una ermeneutica filosofica che avanza la pretesa di universalità” –, “distingue anche tra una ermeneutica ‘classica’ e una ermeneutica ‘filosofica’, quella cioè di Heidegger e Gadamer. Il che è certo contraddittorio: da un canto la storia dell’ermeneutica trova il proprio *télos* nell’ermeneutica filosofica, dall’altro quest’ultima acquista profilo se si sottolinea la rottura rispetto all’ermeneutica classica. Così si capisce perché le ricostruzioni di Gadamer in *Verità e metodo* [...] sono spesso decostruzioni” (Di Cesare 2007, pp. 98-99).

¹⁰ Gander 2007, p. 123.

¹¹ Cfr. VM, pp. 363-779.

determinazione storica” (che, com’è noto, rappresenta la nozione contrapposta da Gadamer alla “coscienza storica” dell’ermeneutica diltheyana e dello storicismo) “è anzitutto coscienza della *situazione* ermeneutica” e, a questo punto, connette “al concetto di situazione” proprio “quello di *orizzonte*” che gli è “legato essenzialmente”¹². “Orizzonte”, spiega Gadamer, “è quel cerchio che abbraccia e comprende tutto ciò che è visibile da un certo punto”; da un punto di vista filosofico, esso esprime “il fatto che il pensiero è legato alla sua determinatezza finita” e sottolinea “la gradualità di ogni allargamento della prospettiva. [...] Averne un orizzonte” significa dunque, in questo senso, “non essere limitato a ciò che è più vicino, ma saper vedere al di là di questo”, e “l’elaborazione della situazione ermeneutica”, in base a ciò, consiste nell’“acquisizione del giusto orizzonte di domanda per le questioni che ci si pongono in considerazione della tradizione”¹³.

Come si può facilmente vedere, ciò a cui sta facendo qui riferimento Gadamer è specificamente rappresentato da un certo tipo di situazione ermeneutica: quella, cioè, dello studioso e dell’interprete nei confronti di ciò che gli è stato tramandato (essenzialmente, i testi) e, più in generale, nei confronti della tradizione, di fronte alla quale questi esperisce i limiti della propria capacità di oggettivazione (non essendo possibile trasformare la tradizione, alla quale si appartiene intimamente e dalla quale si è, per così dire, “prodotti” e costantemente trasformati, in un oggetto di analisi e studio equiparabile agli oggetti su cui vertono le indagini delle scienze naturali). Tema specifico del discorso di Gadamer, in questo caso, è dunque il “comprendere storico”, che per il filosofo tedesco non consiste “nella capacità di trasporre in orizzonti diversi dal proprio”, perlomeno se una tale “trasposizione” viene fondata sul presupposto dell’esistenza di “diversi orizzonti chiusi” e intesa come un semplice “prescindere da se stessi”¹⁴. Naturalmente, per Gada-

¹² VM, pp. 623-625.

¹³ VM, pp. 625-627.

¹⁴ VM, pp. 629-631.

mer, “anche di questo c’è bisogno” (ossia della suddetta capacità di prescindere, almeno in una certa misura, da se stessi), “in quanto occorre porsi davanti agli occhi effettivamente l’altra situazione”, l’orizzonte dell’altro; il punto decisivo, però, è rappresentato dal fatto che una tale capacità, da sola, non è sufficiente a garantire un’efficace comprensione e che, soprattutto, il processo appena descritto non va mai concepito illusoriamente come completo o assoluto, giacché da se stessi non si può mai prescindere del tutto e, dunque, si tratta piuttosto di “porre se stessi [nell’] altra situazione”, cioè di “divenire coscienti dell’alterità, dell’irriducibile individualità dell’altro, proprio in quanto ci *si pone* nella sua situazione. Tale trasposizione”, precisa Gadamer, “significa sempre l’innalzamento a un’universalità superiore, che non oltrepassa solo la propria particolarità, ma anche quella dell’altra”¹⁵.

Oltre a ciò, Gadamer è quanto mai chiaro ed esplicito nell’asserire che l’idea di un “orizzonte conchiuso [...] è un’astrazione. La motilità storica dell’esistenza umana”, infatti, “è costituita dal non essere rigidamente legata a una posizione e, quindi, dal non possedere mai un orizzonte davvero conchiuso. L’orizzonte”, spiega il filosofo tedesco, “è invece qualcosa entro cui noi ci muoviamo e che si muove con noi. Per chi si muove, gli orizzonti si spostano. Così, anche l’orizzonte del passato [...] è già sempre in movimento”¹⁶. Se, dunque, “una situazione ermeneutica è definita dai pregiudizi che, in essa, portiamo con noi” (la nozione di pregiudizio essendo stata precedentemente esaminata da Gadamer in *Verità e metodo* insieme a quelle di autorità e di classico), allora tali pregiudizi “costituiscono l’orizzonte di un presente”, del nostro presente, e rappresentano “i limiti oltre i quali non siamo in grado di guardare”,

¹⁵ VM, p. 631. Vale la pena di ricordare che la medesima espressione “innalzamento all’universalità”, *Erhebung zur Allgemeinheit*, era già stata impiegata da Gadamer nella prima parte del libro, per definire in quel caso l’essenza della *Bildung* con specifico riferimento soprattutto a Hegel (cfr. VM, pp. 49 ss.).

¹⁶ VM, p. 629.

senza che questo, però, conduca a false fissazioni e ipostattizzazioni, giacché

ci si deve tenere lontani dall'errore di ritenere che sia un insieme fisso di idee e valutazioni ciò che determina e delimita l'orizzonte del presente [...]. In realtà, l'orizzonte del presente va concepito come in costante formazione, in quanto dobbiamo continuamente mettere alla prova i nostri pregiudizi. Di tale messa alla prova fa anche parte, non da ultimo, l'incontro con il passato e la comprensione della tradizione da cui proveniamo. L'orizzonte del presente non ci forma affatto, dunque, senza il passato. [...] *Il comprendere, piuttosto, è sempre il processo della fusione di tali orizzonti che si ritengono indipendenti fra loro, esistenti per sé.* [...] Nel perdurare delle tradizioni ha continuamente luogo una tale fusione. [...] Nel compimento del comprendere accade un'effettiva fusione di orizzonti [e] il portare a compimento in maniera controllata una tale fusione lo definiamo come l'esser-desto della coscienza della determinazione storica¹⁷.

Ricapitolando, dunque, il significato primario del concetto di fusione degli orizzonti, in *Verità e metodo*, ha specificamente a che fare con il nostro rapporto con la tradizione, con la comprensione dei testi tramandati e con la possibilità dell'"autoriflessione storica" che, come sua condizione di base, ha "la pluralità degli orizzonti indicata con questa espressione [*scil.* fusione di orizzonti]" e intesa "come diversità fra un mondo presente e il passato"¹⁸. Senza soffermarci qui sui vari aspetti e sui presupposti della problematica fin qui descritta (come, ad

¹⁷ VM, pp. 633-635. Nel seguito di *Verità e metodo*, Gadamer ritorna alcune volte sulla nozione di fusione degli orizzonti, ad esempio nel paragrafo sulla "logica di domanda e risposta" quale "logica delle scienze dello spirito", là dove si legge che il compito di un'ermeneutica filosofica è quello di "rivelare ciò che accade costantemente", e cioè il fatto che "il comprendere una parola del passato che ci tocca richiede sempre che la domanda ricostruita venga posta nell'apertura della sua problematicità, che trapassi cioè nella domanda che il passato rappresenta per noi". È quindi "costitutiva del comprendere effettivo la capacità di recuperare i concetti di un passato storico in modo tale che essi, al contempo, includano in sé il nostro proprio modo di afferrare concettualmente. Abbiamo chiamato questo fatto la fusione di orizzonti" (VM, pp. 761 e 771). Specificamente incentrati sul concetto di fusione degli orizzonti sono, ad esempio, i contributi di Garrett 1978 e Rosen 1997.

¹⁸ Figal 2012, p. 49.

esempio, le radici del concetto stesso di orizzonte in Gadamer che vanno rinvenute, in primo luogo, nell’eredità fenomenologica fortemente presente nella sua ermeneutica¹⁹), è il caso di notare come la nozione di fusione degli orizzonti, però, si presti anche a letture diverse (o, meglio, a letture ulteriori, più ampie, ricche e comprensive) rispetto a quella appena esposta seguendo il filo dell’argomentazione di *Verità e metodo*. Com’è stato notato nel recentissimo *Gadamer Dictionary*, infatti, “la ‘fusione di orizzonti’ incarna una misura per il raggiungimento dell’intesa [...]. L’idea, qui, è che un orizzonte possa essere messo in contatto con un altro orizzonte. Anziché avere un orizzonte che cancella l’altro, ciò che accade è un processo di reciprocità o fusione”²⁰. In particolare, l’aspetto che m’interessa sottolineare qui è che “ci sono diversi modi per comprendere la metafora della *fusione*”, e che sebbene “il modo più ovvio di intenderla [sia] quello collegato alla comprensione del passato”, tale nozione può far riferimento anche alla “comprensione interpersonale e persino interculturale”²¹. In altre parole, in *Verità*

¹⁹ In una prospettiva fenomenologica, si veda l’analisi di Giuliana Gregorio (2008, pp. 230-231 e 234), la quale, muovendo dal fatto che Gadamer, in *Verità e metodo*, parla dapprima di “due orizzonti delimitati e distinti” – “quello dell’interprete”, da un lato, e “l’orizzonte storico alla cui comprensione egli mira”, dall’altro –, ma poco dopo spiega che “bisogna prendere coscienza del fatto che collocarsi in un orizzonte storico non significa entrare in mondo completamente nuovo, ma piuttosto essere inseriti in un orizzonte più ampio”, cioè in “un unico grande orizzonte” (quello della tradizione, in sostanza) che abbraccia “storicamente le prospettive in sé limitate dell’interprete e del testo”, rileva criticamente che, “a uno sguardo più attento, la questione rivela notevoli punti oscuri. [...] Gadamer non sembra qui forse pendere eccessivamente dal lato pacificante dell’appartenenza?”. La “discussione gadameriana della questione della fusione degli orizzonti è tutt’altro che lineare e univoca. La sua relativa oscurità dipende probabilmente dal fatto che Gadamer non tratta la questione molto diffusamente”; a dispetto della sua centralità e importanza, in *Verità e metodo* “essa è semplicemente abbozzata in pochi e brevi passaggi. [...] La descrizione gadameriana del processo di fusione degli orizzonti rimane a questo livello ancora in parte vaga e determinata”. Anche secondo Jean Grondin (2009a, p. 32), “il concetto di orizzonte, evocativo ma complesso, ha in *Verità e metodo* un significato piuttosto mutevole”.

²⁰ Lawn e Keane 2011, pp. 51-52.

²¹ Lawn e Keane 2011, p. 52.

e metodo “Gadamer si interroga in *particolare* su quel determinato mutamento di orizzonte che si verifica attraverso il confronto con una situazione storica diversa dalla nostra, attraverso il dialogo dell’interprete con i testi della tradizione”, ma questo discorso, specificamente legato al tema della storicità e alla questione dell’interpretazione testuale, “costituisce di per sé solamente un esempio, per quanto emblematico, del *generale* problema ermeneutico della comprensione”²². Il che, evidentemente, implica che il concetto di fusione degli orizzonti, al pari di ogni altra nozione presentata in *Verità e metodo* in relazione all’ambito importante ma delimitato delle scienze dello spirito, possieda una valenza, un senso e una rilevanza molto più ampi, addirittura universali nelle intenzioni dell’universalismo ermeneutico postulato dal filosofo tedesco.

Ora, un tale ampliamento e arricchimento dell’orizzonte complessivo del concetto di “orizzonte”, se così si può dire, si deve in primo luogo allo stesso Gadamer e, a dire il vero, per certi versi già all’interno di *Verità e metodo*. Così, ad esempio, nella terza parte dell’opera (per la precisione, nel paragrafo sulla linguisticità come determinazione dell’atto ermeneutico), ribadendo “la posizione speciale che va riconosciuta al fenomeno ermeneutico della *domanda*”, Gadamer scrive:

Pensare storicamente significa, in verità, *portare a compimento quella trasposizione che i concetti del passato subiscono* quando cerchiamo di pensare in base a essi. Il pensare storicamente comporta già da sempre proprio una mediazione tra quei concetti e il proprio pensiero. Voler tenere i propri concetti fuori dall’interpretazione non solo è impossibile, ma è un evidente controsenso. Interpretare, infatti, significa proprio far entrare in gioco i propri preconcetti, in modo che l’opinione del testo venga portata realmente a parlare per noi. Nell’analisi del processo ermeneutico abbiamo riconosciuto che il raggiungimento dell’orizzonte interpretativo è una fusione di orizzonti. Questo si conferma ora anche dal lato della linguisticità dell’interpretazione, [là dove] ogni interpretazione ha essenzialmente

²² Gregorio 2008, pp. 229 e 231 (corsivi miei).