



Lucio Saviani

Società Filosofica Europea di Ricerca e Alti Studi

A PARTIRE DA HANS-GEORG GADAMER. LA KOINÉ, IL PONTE E LE “DUE CULTURE”

Quando nel 1918 con la maturità classica lasciai il Liceo del Santo Spirito a Breslavia e, ancora nell'ultimo anno della grande guerra mondiale, cominciai a guardarmi intorno all'Università di Breslavia, non era affatto deciso che avrei preso la mia strada nel campo della filosofia. Mio padre era un ricercatore delle scienze naturali, e refrattario a ogni sapere libresco, nonostante conoscesse molto bene Orazio. Egli aveva cercato perciò nelle più varie maniere di guadagnarmi alle scienze della natura, ed era molto deluso per il suo insuccesso. Poiché, che io mi fossi messo con “professori delle chiacchiere”, era chiaro fin dall'inizio del mio studio. Egli mi lasciò fare, in verità, ma fu per tutto il corso della sua vita molto scontento di me. Lo studio era allora come l'inizio di una lunga odissea¹.

H.-G. Gadamer

¹ H.-G. Gadamer, *Selbstdarstellung* [1975], [in:] *Gesammelte Werke*, B. 2, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993, pp. 479–508; tr. it. di R. Dottori, *Autoesposizione*, [in:] *Verità e metodo 2. Integrazioni e sviluppi*, Bompiani, Milano 1996, pp. 457–493. Il brano citato è a pag. 457. Per ulteriori riferimenti al rapporto che Gadamer conserva con la città di Breslavia, in particolare alla sua visita a Breslavia nel 1982 e al dottorato honoris causa che nel 1995 l'Università di Breslavia gli conferì, rimando a J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1999; trad. it.: J. Grondin, *Gadamer. Una biografia*, a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2004.

1.

In *Autoesposizione*² Hans-Georg Gadamer, rievocando la sua prima giovinezza e i primi studi universitari con il neokantiano Richard Höningwald a Breslavia (città “dei cento ponti”, crocevia e simbolo delle culture del dialogo, patria di Friedrich Schleiermacher, Dietrich Bonhoeffer, Edith Stein, Gunther Anders), mette più volte l’accento su una particolare istanza “fondativa”, ovvero sull’esigenza di “gettare un ponte”, di articolare attraverso termini nuovi il dialogo tra la tradizione umanistica e le scienze positive.

In Italia, intorno alla metà degli anni ottanta del secolo scorso, Gianni Vattimo (a cui si deve la prima traduzione mondiale, appunto in italiano, di *Wahrheit und Methode*)³ introdusse l’espressione “nuova *koiné* ermeneutica”⁴ per caratterizzare l’ermeneutica filosofica contemporanea, che in *Verità e metodo* di Gadamer riconosceva uno dei testi fondamentali della propria tradizione: l’ermeneutica come nuova *koiné*, una sorta di idioma comune della cultura occidentale, non solo filosofica e non solo umanistica.

Ebbene, in questi ultimi anni, il dibattito filosofico italiano intorno alla *koiné* ermeneutica coglie sempre più spesso proprio nel rapporto con la scienza (scienze naturali, conoscenza scientifica), così come finora è stato interpretato dall’ermeneutica e nell’esigenza di riformulare finalmente questo rapporto in termini meno “estetico-metafisici”, il luogo in cui l’ermeneutica possa riconoscere il proprio senso nichilistico: corrispondere al divenire del nichilismo, e cioè della modernità, significa innanzitutto prendere le distanze dall’atteggiamento che i filosofi ermeneutici hanno finora avuto nei confronti delle scienze positive.

Questa fondamentale esigenza di “gettare un ponte”, di un nuovo rapporto con il sapere scientifico è uno degli aspetti essenziali dell’er-

² *Ibidem*.

³ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960; tr. it. a cura di Gianni Vattimo: H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, Fabbri, Milano 1972. Una successiva edizione italiana, sempre a cura di Vattimo (Bompiani, Milano 1983) riprende testualmente quella del 1972.

⁴ G. Vattimo, *Ermeneutica come «koiné»*, “aut aut” 1987, n. 217–218, pp. 3–11.

meneutica contemporanea, insieme alle altre due istanze, anch'esse fondamentali: l'“esplosione”, la pervasività del discorso ermeneutico da disciplina ausiliaria a teoria generale dell'interpretazione, o a filosofia *tout court*, e la messa in crisi della nozione di soggetto (*subjectum*, *hypokeimenon*), di ciò che soggiace, e dunque dell'idea stessa di fondamento.

Sul tema del dialogo, del ponte necessario tra le “due culture”, Gadamer ritorna – sempre rievocando i suoi primi studi a Breslavia – in una intervista raccolta in *Il cammino del pensiero, la Storia della filosofia raccontata da Hans-Georg Gadamer*, opera curata da Rai Educational alla quale ebbi modo di lavorare come consulente:

Oggi sentiamo dire sempre più spesso che la scuola dovrebbe preparare al lavoro, alle professioni, affrancandosi definitivamente dall'ideale dell'educazione umanistica.

Non è poi un'idea tanto recente, sa? Qualcosa di simile si diceva anche ai miei tempi, all'inizio del secolo. Anzi, direi che io stesso potrei essere considerato, paradossalmente, un prodotto di questa volontà di modernizzazione... Le spiego: il Liceo che ho frequentato a Breslavia rientrava tra i cosiddetti “ginnasi riformati”, che tendevano a penalizzare l'insegnamento del latino e del greco per favorire gli studi tecnico-scientifici e avviare i giovani alle professioni. Anche allora c'era chi riteneva superflui e superati gli studi classici.

Nel suo caso non si può dire che i modernizzatori abbiano avuto successo...

Già, io sono diventato filologo classico e filosofo. Ma credo che l'idea di limitare l'istruzione all'apprendimento di un sapere strumentale sia sempre destinata a fallire⁵.

Nel discorso inaugurale, tenuto a Stoccarda nel 1979, per il conferimento del “Premio Hegel” a Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas

⁵ *Il cammino della filosofia*, Rai Educational, Roma 2000. L'opera nasce dal progetto “Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche”. Nel 1997 dall'allora direttore del progetto, Renato Parascandolo, ebbi l'incarico di visionare ed editare, ordinandolo in forma di “storia della filosofia raccontata da Gadamer”, l'archivio di videocassette (lezioni e interviste a Gadamer) giacente presso Rai Educational. Portai a termine il lavoro nel 1999.

ricorre all'immagine del "costruire ponti" per descrivere il ruolo assunto da Gadamer nella cultura contemporanea. Afferma Habermas:

Il *gettare ponti*⁶ contraddistingue in generale mentalità e stile di pensiero di questo studioso: '*Distinguendum*, certo, ma ancor di più: si deve vedere assieme'. Questa massima è uscita dalla bocca di Gadamer ma, sempre con formulazione gadameriana, dovrebbe significare: bisogna superare, superare non solo la distanza tra discipline che si sono allontanate tra loro, ma soprattutto la distanza temporale che separa i postumi dai testi tramandati, poi la distanza tra linguaggi diversi, che sfida l'arte dell'interprete, e infine la distanza prodotta dalla violenza del pensiero radicale. Heidegger è stato un pensatore radicale, che ha aperto un abisso tutto intorno a lui. Ora, a mio avviso, il grande contributo filosofico di Gadamer consiste nell'aver colmato questo abisso. L'immagine del *ponte*⁷ suggerisce sicuramente false connotazioni, suscita l'impressione che qualcuno, tentando di avvicinarsi a un luogo inaccessibile, fornisca un ausilio pedagogico. Ma non la penso così. Direi quindi piuttosto che Gadamer urbanizza la provincia heideggeriana⁸.

2.

"Gettare ponti" è dunque, in passaggi decisivi della storia delle interpretazioni dell'ermeneutica gadameriana e nell'autointerpretazione che Gadamer in più occasioni fornisce del suo cammino di pensiero, una metafora portante. La metafora porta sempre, del resto; unisce due sponde, proprio come il ponte.

Le immagini della "fondazione" e del "ponte gettato" saranno alla base di questo mio contributo. "Gettare" rimanda alla negazione, al rifiuto, ma anche al progetto. L'espressione può riferirsi ad un oltrepassamento (gettarsi qualcosa alle spalle), ma anche alle fondazioni, e al fondamento.

In un passaggio della conferenza "Costruire, abitare, pensare" Heidegger afferma:

⁶ Corsivo mio.

⁷ Corsivo mio.

⁸ J. Habermas, *Urbanisierung der Heideggerschen Provinz*, [in:] J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, pp. 392–401; tr. it. di R. Cristin, *Urbanizzazione della provincia heideggeriana*, "aut-aut" 1987, n. 217–218, pp. 21–28.

Il ponte si slancia ‘leggero e possente’ al di sopra del fiume. Esso non solo collega due rive già esistenti. Il collegamento stabilito dal ponte – anzitutto – fa sì che le due rive appaiano come rive. È il ponte che le oppone propriamente l’una all’altra. L’una riva si distacca e si contrappone all’altra in virtù del ponte. Le rive, poi, non costeggiano semplicemente il fiume come indifferenziati bordi di terra ferma. Con le rive, il ponte porta di volta in volta al fiume l’una e l’altra distesa del paesaggio retrostante. Esso porta il fiume e le rive e la terra in una reciproca vicinanza. [...] Il luogo non esiste già prima del ponte. Certo, anche prima che il ponte ci sia, esistono lungo il fiume numerosi spazi che possono essere occupati da qualcosa. Uno di essi diventa a un certo punto un luogo, e ciò *in virtù del ponte*. Sicché il ponte non viene a porsi in un luogo che c’è già, ma il luogo si origina solo a partire dal ponte⁹.

Il gadameriano “gettare ponti” tra le due culture, dunque, fino a che punto unisce sponde già conosciute (di cui conosciamo solidità, consistenze, argini) e dove arriva a costituirle proprio in quanto due sponde su cui si poggia, fa fondamento, il ponte?

Potrà essere utile, a tale riguardo, una breve parentesi intorno al concetto di *esperienza*, che con l’immagine del ponte ha molti tratti in comune, essendo essa *ex-per-ientia*: andare-verso (un dove) provenendo da (un dove) ripercorrendo con lo sguardo il percorso compiuto.

La distinzione tra *Bedeutung* e *Sinn*, tra significato e senso, corrisponde alla distinzione tra “esperienza” (*empeiria*, *experientia*, *Erfahrung*) e “vissuto” (*pathos*, *affectio*, *Erlebnis*). Riportiamo qui una pagina di Aldo Masullo, in cui il filosofo con magistrale chiarezza espone, analizza e chiarisce la questione:

Da una parte, *abituamente*, l’‘esperienza’ di una cosa vuol dire una qualche maniera di ‘immediato contatto’ con essa. Costituiscono l’*esperienza*, così intesa, relazioni ‘partecipative’ e ‘fusionali’ ben più che ‘analitiche’ e ‘oggettivanti’, e coinvolgenti profondi nella vita delle cose. Vi risulta insomma eminentemente impegnata la sfera dell’*affettività*. Dall’altra parte, ‘esperienza’, per la forza del suo etimo, può voler dire ben altro. La radice indo-europea *per*, presente nel verbo *empèiro*, come già nel verbo *peiro* e nel nome *empeiria*, significa ‘attraversare, tra-passare’. Dal verbo latino *perior*

⁹ M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, [in:] *idem*, *Vorträge und Aufsätze*, Verlag G. Neske, Pfullingen 1957; tr. it. e a cura di G. Vattimo, *Costruire, abitare, pensare*, [in:] M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 101–103.

derivano *ex-perior* ed *ex-perientia*: qui l'aggiunta di *ex* allude al compiersi dell'attraversamento, al venir fuori da quel tra-passare una cosa in cui consiste il *provarla*: allude insomma all'esser del tutto passati attraverso una *prova* e al conseguente posare nel riflessivo e stabile giudizio sulla cosa provata. In questa accezione, l'*esperienza* non impegna l'*affettività* ma, in modo essenziale, l'*intelletto*, l'*attività* del giudizio come robusta presa ordinatrice del concetto sullo sparpagliato materiale raccolto dall'informazione sensibile. Al termine 'esperienza' corrispondono nel lessico tedesco il verbo *erfahren* e il nome *Erfahrung*, in cui traspare l'idea di un 'compientesi attraversamento' ovvero 'compientesi viaggio (*Fahren*) attraverso'. L' 'esperienza' più propriamente detta (*empeiria*, *experientia*, *Erfahrung*) rappresenta il culmine del processo di presa di contatto con le cose. Al contrario l' 'esperienza' meno propriamente detta (*pathos*, *affectio*, *Erlebnis*) costituisce di quel processo il momento iniziale, la *vivente* vita nel suo primo farsi vita *vissuta*¹⁰.

Il concetto, costitutivamente ambiguo, di esperienza gioca un ruolo fondamentale sia nella storia del pensiero scientifico sia nell'orizzonte dell'ermeneutica contemporanea, proprio a partire da Gadamer.

Una *progressiva* espropriazione dell'esperienza nei confronti dell'uomo è implicita nel progetto fondamentale della scienza moderna: "Contrariamente a quanto spesso si ripete, la scienza moderna nasce da una diffidenza senza precedenti nei confronti dell'esperienza tradizionalmente intesa. [...] Dallo sguardo gettato nel *perspicillum* di Galileo – scrive Giorgio Agamben – non uscirono sicurezza e fiducia nell'esperienza, ma il dubbio di Cartesio"¹¹.

La certificazione scientifica dell'esperienza che si attua nell'esperienza risponde a questa perdita di certezza trasportando l'esperienza il più possibile fuori dell'uomo: negli strumenti, nelle macchine e nei numeri.

L'idea di un'esperienza separata dalla conoscenza ci è oggi diventata così estranea, che abbiamo dimenticato che, fino alla nascita della scienza moderna, esperienza e scienza avevano ciascuna il proprio luogo. Non solo, ma diverso era anche il soggetto cui esse facevano capo. Soggetto dell'esperienza era il senso comune, presente in ogni individuo, [...] mentre soggetto della scienza è il *noūs* o l'intelletto agente, che è separato dall'esperienza,

¹⁰ A. Masullo, *Patricità e indifferenza*, Il melangolo, Genova 2003, pp. 44–45.

¹¹ G. Agamben, *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino 1978, 2001, p. 15.

‘impassibile’ e ‘divino’. [...] Nella sua ricerca della certezza, la scienza moderna abolisce questa separazione e fa dell’esperienza il luogo – il ‘metodo’, cioè il cammino – della conoscenza. Ma, per far questo, essa deve procedere a una rifusione dell’esperienza e a una riforma dell’intelligenza, espropriandone innanzitutto i soggetti e ponendo al loro posto un unico nuovo soggetto [...]: l’*ego cogito* cartesiano, la coscienza¹².

La grande scoperta dell’astrologia è l’aver fatto comunicare i cieli dell’intelligenza pura con la terra dell’esperienza. Questo fa dell’astrologia una condizione necessaria della scienza moderna, non una sua nemica. La scienza può unificare in un nuovo ego scienza e esperienza solo perché l’astrologia (come l’alchimia) ha unito in un soggetto unico cielo e terra, divino e umano. E solo perché la mistica neoplatonica ed ermetica annulla la separazione aristotelica tra *noûs* e *psyché* e la differenza platonica tra uno e molteplice con un sistema emanatistico – la Grande Catena che parte dall’Uno e ad esso fa ritorno – (ricordiamo gli angeli-intelligenze di Avicenna e di Dante) è stato possibile porre a fondamento della scienza sperimentale un unico soggetto.

3.

Il tratto fondamentale dell’ermeneutica è segnato da un gioco di rimandi tra la sua pretesa all’universalità e la messa in crisi della nozione stessa di fondazione. In questo continuo rimando sta la problematicità del rapporto che l’ermeneutica instaura con alcuni domini delle scienze umane (estetica, critica d’arte, semiotica, mitologia) e, come vedremo fra poco, con le scienze naturali. La crisi della nozione di fondamento è aperta, anche qui in un gioco di rimandi, dalla stessa tendenza all’universalizzazione dell’ermeneutica, già in Friedrich Schleiermacher, ma poi acuita dalle difficoltà incontrate da Wilhelm Dilthey nel suo tentativo di ‘fondare’ le scienze dello spirito, tentativo diretto proprio verso la limitazione dell’‘esplosione’ dell’ermeneutica. Da parte sua, la circolarità del processo interpretativo (da Schleiermacher a Heidegger alla ripresa del ‘circolo ermeneutico’) rimanda, costitutivamente, ad un movimento che non prevede alcuna conclusione definitiva e, dunque, in questo senso,

¹² *Ibidem*, pp. 11–13.

alcuna 'fondazione'. Questo emerge nel modo più chiaro nella ripresa che Gadamer opera del concetto hegeliano di esperienza (*Erfahrung*):

Quest'ultima, che è l'esperienza autentica, è sempre un'esperienza negativa. Quando diciamo di aver fatto una certa esperienza, intendiamo dire che finora non avevamo visto le cose correttamente, e che ora sappiamo meglio come esse stanno. La negatività dell'esperienza ha quindi un senso peculiarmente produttivo. Non è semplicemente un'illusione che viene riconosciuta come tale e che subisce una correzione, ma è l'acquisto di un sapere di vasta portata. Non può dunque essere un oggetto particolare qualunque quello a proposito di cui si fa una esperienza, ma deve essere tale che, nell'esperienza che si fa, non si acquista solo un miglior sapere su di esso, ma su ciò che prima si riteneva di sapere, cioè su qualcosa di universale. [...] Nell'esperienza che si fa di un altro mutano sia il nostro sapere che il suo oggetto¹³.

Ripensiamo, a questo riguardo, al ponte, alle sue arcate e al suo costituire le sponde su cui poggia.

Il rapporto che l'ermeneutica, nei suoi vari filoni otto-novecenteschi, ha istituito con il pensiero scientifico trova come fondamento, basi a cui ancorarsi saldamente, le figure di Heidegger e di Dilthey, le cui vicende di pensiero sono a loro volta strettamente legate, come è noto, al problema del fondamento.

Il nuovo rapporto dell'ermeneutica con le scienze naturali si trova a dover ridiscutere proprio questi due suoi fondamenti:

Fino a che l'ermeneutica resta nell'atteggiamento della rivendicazione umanistica della superiorità delle scienze dello spirito sulle scienze della natura – per quanto questo atteggiamento sia giustificato dal bisogno di non lasciare che la vita si frammenti negli specialismi e la democrazia cada nelle mani degli esperti – non potrà realizzare quel progetto di oltrepassamento della metafisica che sta scritto nelle sue stesse origini e che costituisce la sua vera novità¹⁴.

¹³ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, op. cit., pp. 409–410.

¹⁴ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma–Bari 1994, p. 30.

4.

Considerati la natura e i limiti di questo contributo, riprendiamo, solo schematizzandolo, l'argomento heideggeriano che lega insieme scienza, tecnica, metafisica e umanismo. Una certa sua eco si può avvertire anche in alcune affermazioni, secondo cui – anche a livello di curricula scolastici – tra cultura umanistica e cultura scientifica la differenza non sarebbe poi tanto marcata, se umanesimo e tecno-scienza moderna condividono, come radice e fondamento, lo stesso progetto moderno di dominio dell'uomo sulla realtà che lo circonda.

Il mondo moderno ha perduto i suoi fondamenti. Non è stata una perdita dovuta al caso. Fin dagli albori della civiltà occidentale l'uomo è stato trascinato dall'istinto di liberarsi dai vincoli che lo legavano al suolo su cui poggiava. Essi gli garantivano la solidità, ma nello stesso tempo lo obbligavano a riconoscere forze e valori che trascendevano l'ambito della ragione, diventando dunque intollerabili. Tutto il discorso che Heidegger sviluppa a proposito delle scienze è basato sul presupposto che esse si attribuiscono prerogative che a loro non competono, così come falso è giudicato il presupposto che le scienze possano dare unità al sapere; ogni scienza ha un suo proprio separato campo di ricerca ed è tenuta insieme alle altre e programmata soltanto secondo criteri pratici e organizzativi.

La stessa preoccupazione di stabilire all'interno di ciascuna disciplina dei criteri volti a dimostrare la sua autofondazione e quindi la sua unità e intrinseca validità ha un carattere evidentemente pragmatistico, che riesce solo a evidenziare meglio la debolezza teorica di simili criteri e l'impossibilità di una loro autentica fondazione. Si avverte qui una chiara eco del grande dibattito di inizio Novecento sui “fondamenti della matematica” e sulla possibilità di autofondazione di questa scienza: il logicismo (Gottlob Frege, Bertrand Russell, Rudolf Carnap), il formalismo (David Hilbert, Wilhelm Ackermann), l'intuizionismo (Luitzen Brouwer, Arend Heyting) fino alla rigorosa dimostrazione di Kurt Gödel dell'impossibilità di una fondazione autonoma della matematica assunta nel suo insieme.

Infine, Heidegger individua l'essenza della scienza moderna nella esclusiva considerazione degli enti mondani come strutture calcolabili matematicamente e di conseguenza manipolabili secondo metodi rigorosi, allo scopo di utilizzare con esatta previsione e precisa programmazione le energie della natura. È precisamente in questo senso che Heidegger definisce la scienza "teoria del reale", dove il termine 'reale' perde il suo significato di 'ciò a cui perviene il movimento spontaneo della natura' e diventa 'l'effetto di una causa', fino ad avere il significato di ciò che è sicuro, certo, effettivo e che 'sta di fronte', a disposizione, objectum. Anche 'teoria', del resto, si allontana dal suo significato greco originario per tradursi prima in *contemplatio* e poi in *tractatio*, ossia: manipolazione ed elaborazione per 'mettere al sicuro'¹⁵.

Come è noto, per la fisica quantistica la determinazione della posizione pone un limite alla determinazione dello stato, e viceversa. La causa di tale essenziale situazione critica, che investe tutto il campo di ricerca di questa scienza fondamentale, è vista nell'ineliminabile intervento del soggetto nell'atto della ricerca, intervento che non può non disturbare in modo imprevedibile la situazione da esaminare. Ebbene, per Heidegger anche la fisica quantistica non rappresenta che un peggioramento nella strada pericolosa imboccata dalla fisica moderna, in quanto non fa che portare alle estreme conseguenze la fondamentale distorsione in cui è nata e si è sviluppata la scienza moderna: è stata proprio la contaminazione da parte del soggetto di quelle strutture ideali e pratiche che sono attributi dell'essere a portare la civiltà umana al tramonto. La posizione di Heidegger è che bisogna superare proprio la relazione soggetto-oggetto, soprattutto perché il soggetto si è impadronito dispoticamente dell'oggetto.

¹⁵ Si vedano, a tale riguardo: M. Heidegger, *Gelassenheit*, Verlag G. Neske, Pfullingen 1959; tr. it. di A. Fabris, *L'abbandono*, Il melangolo, Genova 1989, p. 33; M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1947, tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull' "Umanesimo"*, Adelphi, Milano 1995, pp. 77-78; M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Verlag G. Neske, Pfullingen 1957; tr. it. e a cura di F. Volpi, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, pp. 15-51.

Concludiamo il nostro riferimento al discorso heideggeriano ricorrendo alle parole dello stesso Heidegger; in particolare, alla conferenza *Scienza e meditazione*:

La rappresentazione scientifica non può mai racchiudere l'essenza della natura, perché l'oggettività della natura è fin da principio solo uno dei modi in cui la natura si pro-spetta. La natura rimane così, per la scienza fisica, l'inaggrabile (*das Unumgängliche*). La parola significa qui due cose: anzitutto, la natura non si può aggirare in quanto la teoria non può lasciarsi indietro ciò che è presente, ma resta sempre dipendente da esso. In secondo luogo, la natura non si può aggirare in quanto l'oggettività come tale impedisce che la rappresentazione e l'assicurare che le sono propri possano mai abbracciare la pienezza della natura. È questo che in fondo preoccupava Goethe nella sua sfortunata lotta contro la fisica newtoniana. [...] L'inaggrabile domina nell'essenza della scienza. Di conseguenza, ci si dovrebbe aspettare che la scienza stessa sia in grado di trovare in sé l'inaggrabile e di definirlo come tale. Ma appunto questo è ciò che non accade, e precisamente perché una cosa simile è essenzialmente impossibile. Da che cosa possiamo riconoscerlo? Per essere capaci di trovare di volta in volta in se stesse, da sé, questo inaggrabile, le scienze dovrebbero prima di ogni altra cosa essere in grado di rappresentarsi la loro propria essenza. Ma questo è una cosa che esse mai sono in grado di fare. La fisica non può, in quanto fisica, affermare nulla a proposito della fisica. Tutte le asserzioni della fisica parlano il linguaggio della fisica. La fisica stessa non può mai essere oggetto di un esperimento fisico¹⁶.

5.

In sede conclusiva, una questione: dopo *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Kuhn, il principio di indeterminazione di Heisenberg e la prova di Gödel¹⁷, è possibile che una tale posizione nei confronti della

¹⁶ M. Heidegger, *Wissenschaft und Besinnung*, [in:] idem, *Vorträge und Aufsätze*, Verlag G. Neske, Pfullingen, 1957; trad. it e a cura di G. Vattimo, *Scienza e meditazione*, [in:] *Saggi e discorsi*, op. cit., pp. 39, 41.

¹⁷ Cfr: Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1962; tr. it. a cura di E. Rubetti, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1999; W. Heisenberg, *Gesammelte Werke*, a cura di W. Blum, H-P. Dürr, H. Rechenberg, Springer-Verlag, Heidelberg 1984, pp. 217–306; trad. it di G. Gembillo e G. Gregorio, *Indeterminazione e realtà*, Guida, Napoli 2002; E. Nagel, J. R. New-

scienza – così come è emersa in Heidegger, influenzando però il discorso dell'ermeneutica intorno alla scienza – soffre di una sorta di caricatura, di forzatura, di fraintendimento, pericoloso proprio quando si voglia gettare un ponte tra le due culture?

Riprendiamo alcune osservazioni, fondamentali al riguardo, di Vattimo:

Solo la simpatia per la tradizione empiristica, e in generale il peso del modello metodico delle scienze esatte, spiega, probabilmente, il fatto che Dilthey, a fine Ottocento, senta il bisogno di fondare come campi distinti le 'scienze della natura' e le 'scienze dello spirito', opponendo dunque un argine, peraltro insicuro e di breve durata, al processo di 'esplosione' dell'ermeneutica. Lo sforzo di Dilthey, tuttavia, se da un lato può significare il tentativo di delimitare i rispettivi campi – per cui solo un certo tipo di 'essere', quello che si rivolge alla 'comprensione', si identificherebbe con il linguaggio – d'altro lato, con la ricerca di una 'fondazione' critica delle scienze dello spirito prepara proprio il passo decisivo della generalizzazione dell'ermeneutica, in quanto avvia verso la crisi la nozione stessa di fondazione. Questa significa infatti accesso a un punto ultimo il cui afferramento ci mette in possesso di tutto il 'campo' attraverso il possesso dei principi primi da cui esso dipende. Ma tale nozione, che è già quella valida per Aristotele, per il quale l'*episteme* dispone di un campo di cui sa i principi e le cause, ha un significato irrimediabilmente 'tecnicistico' (mira ad assicurare il controllo pratico della realtà), che perde senso quando voglia applicarsi all'ambito della storia umana, delle scelte individuali e sociali. Nelle difficoltà che Dilthey incontra, in definitiva, nel suo sforzo di 'fondare' rigorosamente le scienze dello spirito, l'ermeneutica moderna svela il suo secondo tratto caratteristico, accanto a quella che abbiamo chiamato la tendenza all' 'esplosione' oltre i propri limiti: [...] mettere in crisi la nozione stessa di fondazione¹⁸.

Il significato più proprio del testo fondamentale dell'ermeneutica contemporanea, *Verità e metodo*, è che si dà verità anche fuori dai confini del metodo scientifico-positivo, ma soprattutto non si dà esperienza di verità se non come atto interpretativo. Proprio a partire da questo

man, *Gödel's Proof*, New York University Press, 2001; trad. it. di L. Bianchi e S. Cerrito, *La prova di Gödel*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

¹⁸ G. Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 70–71.

significato, ciò che potrebbe ridurre l'ermeneutica a generica filosofia della cultura è la pretesa, del tutto metafisica, di presentarsi come una descrizione finalmente *vera* della permanente “struttura interpretativa dell'esistenza umana”. Osserva al riguardo Vattimo:

Il rapporto dell'ermeneutica con la scienza-tecnica moderna si lascia alle spalle le connotazioni metafisiche e umanistiche quando l'ermeneutica, prendendo sul serio la scienza come il fattore determinante per la configurazione dell'essere nella modernità, ne coglie l'essenziale significato nichilistico che costituisce anche il suo proprio (dell'ermeneutica) destino. Il mondo come conflitto di interpretazioni e null'altro non è una immagine del mondo che debba essere rivendicata contro il realismo, il positivismo ecc. della scienza. È la scienza moderna, erede e compimento della metafisica, che trasforma il mondo nel luogo dove non ci sono (più) fatti, solo interpretazioni. Non si tratta, per l'ermeneutica, di porre limiti allo scientismo, di resistere in nome della cultura umanistica al trionfo della scienza e della tecnica, di rivendicare il ‘mondo della vita’ contro il calcolo, la pianificazione, l'organizzazione totale. La critica che l'ermeneutica può e deve esercitare nei confronti del mondo tecno-scientifico è diretta, semmai, a far sì che esso riconosca il proprio senso nichilistico e lo assuma come filo conduttore per giudizi, scelte, orientamento della vita individuale e collettiva. Che cos'è, se non nichilismo e dissoluzione del ‘principio di realtà’, il procedere della scienza verso situazioni in cui non è più pensabile la prova di un'ipotesi scientifica come presa d'atto di un fatto coglibile dai sensi?¹⁹

Proprio seguendo le indicazioni di Vattimo, potremmo qui concludere esplicitando il paradossale invito a filosofare insito nel discorso che Vattimo articola, indirizzando verso una originale prospettiva le arcate del ponte che Gadamer ha a più riprese costruito e fortificato.

Il presupposto dell'atteggiamento di condanna della scienza – violazione della natura piegata a fini umani – è la maggiore ‘naturalità’ di un atteggiamento non manipolativo nei confronti della natura. L'aspetto etico della scienza potrebbe tuttavia consistere proprio nell'affermarsi della trasformazione. Dal punto di vista filosofico, il significato morale della scienza potrebbe essere quello di liberarci da una soggezione verso l'essere inteso, questo sì metafisicamente, come necessario,

¹⁹ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, op. cit., pp. 34–35.

stabile, strutturale nei confronti del quale l'uomo sarebbe in un rapporto di disinteressata contemplazione e dunque, nella prospettiva gadameriana del "gettare ponti", *fondamentalmente* lontana dall'ermeneutica filosofica.

STARTING FROM HANS-GEORG GADAMER. THE "KOINÉ" AND THE BRIDGE BETWEEN TWO CULTURES

Summary

The following contribution starts out going through the pages where Hans Georg Gadamer recalls his early youth and his first university studies in Breslavia. In those pages Gadamer emphasizes more than once a particular "foundational" exigence, the need "to throw a bridge", to articulate in new terms the dialogue between humanistic tradition and positive sciences.

That fundamental exigence "to throw a bridge" of a new relationship with scientific knowledge is one of the essential features of contemporary hermeneutics. Italy was the first country to publish the first translation of Gadamer's main work, *Wahrheit und Methode*. And in Italy alone, in last year's philosophical debate around the hermeneutic koiné finds in the relationship with science (natural sciences, scientific knowledge) as it has been interpreted by hermeneutics so far, and in the exigency to finally reformulate that relationship in less "aesthetical-metaphysical" terms, the place where hermeneutics may recognize its own nihilistic sense: to correspond to the becoming (flowing) of nihilism, that is of modernity, means first of all to mark the distance from the attitudes that hermeneutic philosophers have so far had with regard to the positive sciences.

Keywords: Hermeneutics, dialogue, science, philosophy, bridging