

Amedeo Marinotti

La mia via nell'ermeneutica filosofica

(Intervento al seminario su *Il futuro dell'Ermeneutica*, Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze, 30 ottobre 2009)

L'insegnamento universitario è un lavoro meraviglioso: nel dialogo con i giovani si riceve molto più di quello che si dà. Non è facile smettere! Abituato alla fenomenologia colgo come cambia la percezione dello spazio vissuto: i corridoi e le stanze di questo edificio, che ho frequentato per la maggior parte dei miei anni, mutano ora senso per me, non faranno più parte della mia quotidianità. Davvero l'autenticità è altro dalla quotidianità?

Questo luogo, il 'Pellegrino', mi è sempre sembrato un avamposto; in origine era invece un punto di arrivo in città. Il corso di laurea in filosofia si trasferì in questa sede nei primi anni Settanta, dopo le contestazioni studentesche, per sfuggire ad esse, e per bisogno di spazio. Prima di noi c'erano gli Scolopi; diversi vescovi sono ritratti in ovali malconci nel corridoio di ingresso. Da quarant'anni per noi questa è stata sede provvisoria. Ora arrivano i Tartari (per me), come nel romanzo di Buzzati.

Ho gradito l'invito a questo colloquio sull'ermeneutica, anzi sul 'futuro dell'ermeneutica', nell'ambito dei seminari del gruppo 'Epistemologica'. Ringrazio l'intero gruppo e Paolo Parrini in particolare per le sue parole. Roberta Lanfredini ha voluto dedicarmi la giornata; la ringrazio e ringrazio tutti, per l'amicizia. Avevo intitolato il mio intervento semplicemente 'rendiconto', Roberta mi ha invitato a dire della mia esperienza personale: ma la mia esperienza è quella che è, e davvero «*non aumentate la dose*».

1. Conseguita l'idoneità a professore associato, ottenni la titolarità dell'insegnamento di *Ermeneutica filosofica*, difficoltosamente, nel 1985. Era l'insegnamento che desideravo e mi ritenni fortunato; a molti colleghi parve invece che avessi avuto una grossa sfortuna.

Allora in effetti a molti non era chiaro cosa si intendesse per 'ermeneutica filosofica'. Sembrava che fosse tutta in quel 'pensiero debole' che Vattimo proponeva e che in prima istanza veniva rifiutato come rinuncia al pensiero razionale, magari citando solo le critiche che Carlo Augusto Viano, molto ascoltato tra i nostri storici della filosofia, aveva rivolto al suo collega torinese nelle poche pagine di un articolo. Il 'pensiero debole' comunque aveva portato la filosofia sui giornali. Vattimo era allievo di Luigi Pareyson, che invece non era abbastanza conosciuto. Molto noto invece era l'altro suo allievo, Umberto Eco, che aveva introdotto nuovi campi di interesse, con la semiologia, la comunicazione, l'arte, e in filosofia confrontava Tommaso e la letteratura contemporanea alla ricerca della struttura 'assente'. Vattimo aveva studiato con Gadamer e aveva tradotto il suo libro *Verità e metodo*, che era apparso in tedesco nel 1960. Il titolo doveva essere *Linee*

fondamentali di un'ermeneutica filosofica, ma l'editore preferì l'ambiguo *Verità e metodo* perché il termine 'ermeneutica' era inusuale. Vattimo presentava l'ermeneutica come una *koiné* filosofica, fusione di problematiche della crisi, e chiariva i temi dell'ultimo Heidegger, ontologia e linguaggio. In effetti nel Sessanta con l'ermeneutica filosofica Gadamer esprimeva la necessità del recupero di un dialogo filosofico europeo.

La traduzione italiana di *Verità e metodo* venne pubblicata nel 1972 dai Fratelli Fabbri in una bella collana di filosofia contemporanea presentata in volumi rilegati in blu come piccoli scrigni, che durò pochissimo sul mercato e andò al macero. I Fratelli Fabbri erano allora editori nuovi che avevano fatto una rivoluzione grafica e culturale pubblicando i fascicoli monografici dei 'Maestri del colore', di grande formato, che erano venduti con successo nelle edicole. Fu solo nel 1983 che apparve una seconda edizione di *Verità e metodo* presso Bompiani, questa volta in una edizione che si spaginava alla prima apertura ma che fu un successo editoriale. Gadamer veniva spesso in Italia specialmente a Napoli all'Istituto di studi filosofici; si fermò a Firenze per un conferenza organizzata dalla sezione della Società filosofica nel gennaio del 1971.

Il successo del libro di Gadamer si collocava in un particolare momento storico-politico segnato dall'eclisse del marxismo come teoria della conoscenza. Il marxismo come sociologia, come storicismo e ancora come materialismo dialettico durante gli anni Settanta perdette il credito scientifico divenendo marginale; basta pensare alla fortuna delle vecchie critiche rivolte ad esso da Karl Popper, che colpivano d'altra parte anche il positivismo logico. Nel titolo del libro di Gadamer *Verità e metodo* c'era il riferimento alla discussione sul 'metodo' scientifico e alle nozioni di illuminismo totalizzante o riduttivo avviate dalla sociologia critica, mentre 'verità' era 'non-nascondimento', ontologia, in senso heideggeriano. Fu poi la pubblicazione dei corsi inediti di Heidegger nelle *Opere complete*, a partire dal 1975, l'anno prima della morte, che impose la considerazione per l'ermeneutica come indirizzo determinato nella sua attualità ancora da Heidegger.

2. Se è giusto parlare di un momento storico-politico per l'affermarsi di una 'coscienza ermeneutica' come coscienza di una filosofia pratica, di quel gettare ponti che richiedeva un atteggiamento necessariamente autocritico, altro era il significato filosofico-teoretico del dialogo ermeneutico. Nel 'pensiero debole' di Gadamer (di una debolezza della filosofia odierna si discute nell'Introduzione a *Verità e metodo*) non c'è solo l'assimilazione tra filosofia ed estetica, ma c'è anche un altro problema, fondamentale per tutta la fenomenologia, e cioè il problema dell'origine del mondo.

Apprendo *Verità e metodo* di Gadamer si trovano in esergo i versi di Rilke che dicono:

Finché prendi ciò che è stato lanciato da te, tutto è destrezza e risibile vittoria; solo se tu d'improvviso diventi chi prende la palla che un'eterna compagna di giochi lanciò a te, precisamente, con lo slancio propriamente potuto, in uno di quegli archi

di giovane, divina costruzione di ponti: solo allora saper prendere è forza non tua, ma di un mondo.

‘Gettare ponti’ vuol dire sì cercare il dialogo (il confronto) tra le teorie, ma vuol dire anche apertura alla domanda metafisica. Vuol dire in Gadamer che *il gioco è il simbolo del mondo*. Gadamer trovava questa idea, che ha una evidente ascendenza nietzschiana, in Eugen Fink e in Heidegger, continuatore anche di Nietzsche. Gadamer dava un senso pratico al gioco del mondo, chiarendo la dialogicità originaria del linguaggio, e scopriva nell’arte l’ontologia del linguaggio e dunque del mondo. Così Gadamer proseguiva Heidegger in una prospettiva positiva.

Gadamer chiariva la *medialità* del gioco. Il gioco ha un suo essere che non si può comprendere a partire dalla soggettività dei giocatori. Il gioco come la danza è imitazione del divino. Il gioco è autorappresentazione. Il gioco raggiunge la sua idealità in modo da essere compreso in una sua individualità definita, in una ‘trasmutazione in forma’: nel farsi arte. L’opera d’arte appartiene all’uomo, perché è ‘simbolo’ cioè riconoscimento, ed è ‘festa’, cioè tempo che ritorna. Perciò Gadamer rivalutava la *mimesis* che non è copia, ma è riconoscimento. Egli pensava alla dottrina platonica dell’anamnesi, che sintetizza la mitica idea del ricordo con l’itinerario della sua dialettica. Interpretando l’arte come gioco, Gadamer vedeva nella tragedia l’esemplarità della rappresentazione artistica, in quanto nella sua essenza essa include l’effetto sugli spettatori, fino alla catarsi. La sua tesi tendeva a mostrare la validità di questa esemplarità anche per le altre arti, anche per la stessa lettura individuale.

Gadamer difendeva l’ontologicità dell’opera d’arte criticando il soggettivismo della ‘coscienza estetica’, sorta dalla ‘religione borghese della cultura’, che aveva differenziato l’esperienza dell’arte dalla conoscenza e che si era affermata con Kant come estetica del gusto e del genio. Mentre la ‘coscienza ermeneutica’ riporta l’arte nella vita di tutti come esperienza conoscitiva e ontologica.

Gadamer prendeva da Heidegger anche l’idea della storicità dell’uomo come destino di appartenenza, ma dava ad essa un senso positivo, con una rivalutazione del pregiudizio, della tradizione, dell’autorità come momenti sì di condizionamento ma anche di apertura del circolo ermeneutico; certo, egli pensava al pregiudizio senza il fanatismo, anzi con coscienza critica. Il recupero della tradizione umanistica, del senso comune, di Vico e della retorica, soprattutto dell’idea aristotelica della saggezza, chiariva una nozione di storia né oggettiva, né soggettiva, una storia degli effetti, di volta in volta. Questa si opponeva non solo alla possibilità di leggi generali di spiegazione nella storia, ma anche all’ermeneutica storiografica intesa come scienza oggettiva. Infondo era affidato all’estetica il senso storico ‘oggettivo’ del mondo.

Heidegger, di fronte alla differenza tra l’essere in generale e l’esserci, aveva posto la domanda metafisica e aveva tratto da Hölderlin i detti che riportavano il pensiero al linguaggio e particolarmente al linguaggio dei poeti: «...*da quando siamo un colloquio*» e «...*ciò che resta lo istituiscono i poeti*». Gadamer traduceva questa possibilità nel recupero della tradizione umanistica; tradizione che, in quegli anni

Sessanta egli vedeva come a rischio di estinzione di fronte al nuovo illuminismo della filosofia scientifica.

La tesi più generale nell'ermeneutica di Gadamer è l'ontologicità del linguaggio come dialogo. Gadamer esponeva la tesi che il linguaggio è in rapporto all'essere, non solo nella parola divina, ma anche nella parola umana. Egli delineava una storia del linguaggio che seguiva da una parte la concezione 'strumentale' del linguaggio, inteso come segno (*logos*), che va dal pensiero greco al pensiero scientifico contemporaneo, e dall'altra la concezione cristiana della parola in rapporto all'essere (*verbum*). Egli ritrovava in Cusano, nel suo concetto di 'creatività', la fusione della concezione del *logos* e del *verbum*; trovava la centralità per la concezione moderna del linguaggio nell'idea di Wilhelm von Humboldt di una unità dei linguaggi umani.

L'ontologicità del linguaggio di cui parlava Gadamer si collegava alla ricerca heideggeriana sull'ontologia del linguaggio, ma la ampliava oltre il linguaggio della poesia al linguaggio del rappresentare e del fare. È proprio l'applicazione dell'ermeneutica nelle scienze umane e sociali, che dà il senso caratteristico dell'ermeneutica gadameriana.

Gadamer giovanissimo, nel 1923, aveva ascoltato il corso di Heidegger intitolato *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, in cui Heidegger ponendo la domanda sull'essere a partire dalla temporalità dell'esserci (...di volta in volta), distingueva l'ermeneutica *metodologica* di Dilthey dall'ermeneutica *dell'effettività*, o *ontologica*. Gadamer delineava la teoria ermeneutica affrontando questa differenza, ricostruendo una storia critica e dialettica dell'ermeneutica. L'ermeneutica metodica di Dilthey è centrata sull'interpretazione: muove dall'esperienza vissuta, dall'interesse e dal fatto della non comprensione, si confronta con il testo nel momento interpretativo e perviene alla comprensione. Per Heidegger invece la comprensione è ontologicamente l'apertura, il progetto proprio dell'essere-nel-mondo, e la comprensione si articola nell'interpretazione e nel discorso.

Ma i due circoli possono coesistere? Il circolo ontologico può essere considerato il fondamento del circolo metodico diltheyano? In Gadamer c'è una sintesi. Egli superava l'opposizione tra le due concezioni dell'ermeneutica, quella metodica che prevede prima l'interpretazione e poi la comprensione e quella ontologica che è comprensione e poi interpretazione, togliendo la stessa distinzione tra interpretazione e comprensione.

Gadamer confrontava dialetticamente le concezioni dell'ermeneutica e usava Heidegger per comprendere il pensiero di Dilthey e di Husserl, così come usava Aristotele per comprendere il pensiero di Platone. Egli diceva di essere stato influenzato da Heidegger per il suo modo di leggere i testi, consistente nel «rendere il testo interpretato il più convincente possibile, a rischio di smarrirsi in esso».

Gadamer ha rappresentato una forma nuova di comunicazione filosofica, così come ha inciso sul modo di concepire la fruizione dell'arte.

3. L'altra via di accesso all'orientamento ermeneutico era rappresentata da Paul Ricoeur. Legato al personalismo di Mounier e poi studioso della fenomenologia husserliana, Ricoeur giungeva all'ermeneutica filosofica attraverso la pratica dell'interpretazione, seguendo il problema delle espressioni significanti.

Ricoeur, che aveva tradotto in francese le *Idee per una fenomenologia pura* di Husserl (1950), lavorò fino al 1960 ad una fenomenologia della volontà: pubblicando prima una *Filosofia della volontà. Il volontario e l'involontario* (1950), poi ancora *Filosofia della volontà. Finitudine e colpa: I L'uomo fallibile; II La simbolica del male*, (1960). Quest'opera descriveva i simboli del male e il simbolismo in genere. Ricoeur vide che le espressioni simboliche si caratterizzano per una struttura di rinvio di senso, per un sovrappiù di senso; trovava la stessa struttura nelle ierofanie, nelle produzioni oniriche e nelle espressioni poetiche: il simbolo rinvia dal senso letterale a quello figurato, non si esaurisce nel senso letterale come l'allegoria. Il mito poteva essere considerato come un simbolo sviluppato sotto forma di racconto articolato in uno spazio e tempo propri. Era un'ermeneutica tesa a rivelare il sovrappiù di senso delle espressioni simboliche, un'ermeneutica 'amplificante'.

Poi Ricoeur prestò attenzione a Freud in quanto interprete di simboli e miti (il *Saggio su Freud* è del 1965). Freud mostrava la possibilità di un'ermeneutica che guarda con sospetto alla tradizione, non ne usa i paradigmi, un'ermeneutica cioè capace di interpretare 'riduttivamente'. Nel discorso freudiano relativo all'interpretazione dei sogni e dei sintomi nevrotici Ricoeur scopriva il tentativo di stabilire rapporti tra le energie primordiali della psiche e dunque la possibilità di un'ermeneutica dell'inconscio. Si poneva così, per Ricoeur, il problema di una pluralità di ermeneutiche, problema che richiedeva una critica in generale dell'ermeneutica, e che si faceva in primo luogo critica della coscienza: 'archeologia della coscienza'.

Il problema della coesistenza di ermeneutiche diverse portava Ricoeur ad abbandonare una fenomenologia del simbolico limitata ad un insieme simbolico particolare, e a porre il problema della struttura simbolica in quanto specifica struttura del linguaggio. Era il passaggio dalla fenomenologia ad un'ermeneutica di ambito linguistico. La problematicità della coscienza di fronte alle differenti ermeneutiche lo portò a parlare di 'filosofi del sospetto' a proposito di Feuerbach e Marx e Nietzsche, oltre che di Freud.

Riguardo alla questione della coscienza, Ricoeur evitava l'alternativa fra sostanzialità della coscienza e negazione oggettivistica della coscienza, affermando che la coscienza non è eliminabile, ma che va relativizzata alla dialettica delle ermeneutiche: è per questa dialettica che la coscienza cresce. Questa prospettiva consentiva a Ricoeur di assorbire l'urto scienziato dello strutturalismo, che metteva in questione il soggetto e la conoscenza di sé, e di acquisirne il lavoro interpretativo, integrando il metodo sincronico con quello diacronico.

Nella raccolta di saggi apparsa nel 1969 con il titolo *Il conflitto delle interpretazioni*, Ricoeur, ripercorrendo la storia del pensiero ermeneutico, chiariva il ruolo pratico dell'interpretazione, ruolo di cerniera tra teorie scientifiche. Ricoeur pensava che non si dovesse opporre la spiegazione scientifica alla comprensione,

poiché la comprensione e la spiegazione non si escludono vicendevolmente. In questa prospettiva dialettica la filosofia ammette sia l'analisi strutturalistica, sia il giudizio teleologico. Dunque per Ricoeur l'ermeneutica non è processo circolare di cui la comprensione è il punto di arrivo, come in Dilthey, né è il circolo in cui si articola la comprensione come apertura originaria dell'Esserci, come in Heidegger, ma è piuttosto l'arco in cui comprensione e spiegazione si sostengono a vicenda.

Con l'analisi del rapporto tra testo e tempo Ricoeur scopriva il significato ontologico della letteratura. In *La metafora viva* (1975) egli distingue tra la metafora come tecnica retorica e la metafora 'viva', che è invenzione e impertinenza semantica e possibilità di innovazione di senso. La metafora viva è da ritrovare nella poesia. Nei tre volumi di *Tempo e racconto* (1983, 1984, 1985) c'è una ricerca sul tempo che inizia con l'affermazione che «il tempo diviene umano nella misura in cui è articolato in modalità narrativa», e termina con una ritrattazione che lascia aperto il problema. I primi due volumi di *Tempo e racconto* sono dedicati all'analisi della 'configurazione', cioè della costruzione dell'intreccio, dell'azione, dei personaggi entro le tre forme di racconto: il linguaggio ordinario della conversazione; il racconto storico; la finzione letteraria vera e propria. Il terzo volume è basato sul concetto di 'rifi gurazione', termine con cui Ricoeur, analizzando la trasformazione dell'esperienza sotto l'effetto del racconto, rimpiazzava il concetto di 'riferimento'. Esso consente di scoprire che gli enunciati metaforici e narrativi ridescrivono il reale portando alla luce dimensioni nascoste dell'esperienza umana. La dimensione temporale dell'azione chiarisce che l'esperienza viene rimodellata mediante l'irrealtà o mediante le tracce del passato in una complessità che spinge a utilizzare il concetto di una poetica del racconto come creazione del possibile. Qui Ricoeur esponeva le diverse sue 'discussioni': quella con lo strutturalismo; quella sulla spiegazione nella storiografia, che era iniziata in ambito analitico e che era approdata a quello ermeneutico con l'analisi della narrazione storica; il confronto con la filosofia analitica in relazione alla 'frase narrativa'.

Per Ricoeur la nozione di 'testo' mette in luce diversi problemi: il testo presuppone un discorso che implica un'attività sintetica sulla quale si innestano diverse modalità di innovazione semantica; emerge la particolarità del discorso scritto, che non è semplicemente alternativo a quello orale; emerge anche il problema di un conflitto fra autorità (dello scritto) e genesi come problema del riferimento, che non è più ostensivo ma si rivolge al 'mondo del testo'.

Ricoeur diceva di aver innestato l'ermeneutica sulla fenomenologia attraverso una *via lunga* che passava per il metodo, differenziandosi così da Heidegger che seguendo una *via corta*, aveva portato in primo piano l'ontologia. Nella sua 'via lunga' Ricoeur aveva trovato il terreno, etico e anche religioso, per comporre in un quadro unitario la ricerca filosofica nel dopoguerra.

4. Attraverso le vie aperte da Gadamer e da Ricoeur il movimento ermeneutico veniva a caratterizzarsi come pratico e come generale. Alcuni ponti Gadamer li aveva gettati nella *Introduzione a Verità e metodo* parlando del rapporto dell'ermeneutica

filosofica con l'ermeneutica dei giuristi e dei teologi. Egli trovò subito il dialogo con Emilio Betti, un giurista che difendeva invece l'oggettività dell'ermeneutica seguendo Dilthey. Ma vi fu anche l'interesse dei teologi, che attraverso Gadamer si confrontavano con Heidegger, con diversi interessi: da un lato Heidegger rappresentava una forma di pensiero religioso, già scoperto dalla teologia di Marburgo, accentuato nell'ultima fase del 'cammino verso il linguaggio', come videro in Italia Alberto Caracciolo e Enrico Castelli; dall'altro la domanda sull'essere, seppure legata alla nietzschiana 'morte di Dio', teneva aperta la discussione sulla metafisica (mentre il positivismo logico, formalizzando il linguaggio, aveva posto la metafisica fuori dal linguaggio sensato e quindi fuori discussione).

Chiamando nel 1961 Habermas a Heidelberg, Gadamer era riuscito a stabilire con lui un dialogo personale, anche se su posizioni differenti, infatti c'era sempre il problema Heidegger. Il segno di un avvicinamento venne quando Habermas in un intervento del 1979 usò a proposito di Gadamer l'espressione 'l'urbanizzazione della provincia heideggeriana'. Ormai si riconosceva l'importanza degli inediti di Heidegger. Quelli su Nietzsche, apparsi nel 1961, hanno riproposto la questione del nichilismo; altri come i *Contributi alla filosofia* hanno nuovamente posto in questione la comprensione della terminologia heideggeriana ponendo il problema della sua traduzione. Il quadro si arricchiva con il ritorno nel dibattito filosofico europeo dei tanti allievi di Heidegger che erano emigrati, ricordo soltanto la Arendt.

Un altro ponte Gadamer aveva gettato verso la filosofia del linguaggio ordinario, verso il Wittgenstein dei giochi linguistici e delle forme di vita. Nella filosofia e nella critica letteraria nordamericana il pensiero di Gadamer entrava a far parte di un ampio interesse per Heidegger, e per il decostruzionismo derridiano. Un ponte tra filosofia analitica ed ermeneutica si trova esplicitamente in Richard Rorty e in Stanley Cavell.

Importante in questo nodo è il confronto con Derrida sulla decostruzione. Contrapponendo il 'segno' all' 'espressione', Derrida svolgeva una critica al logocentrismo, al primato ontologico del significato, all'ovvietà del *cogito* intesi come caratteri della metafisica e dunque criticando Husserl come Heidegger e Gadamer. La decostruzione derridiana, che riprendeva Freud, Nietzsche e Marx, si mostrava come una pratica interpretativa delle 'tracce' e delle 'differenze' nella 'scrittura'. La 'disseminazione di senso' nella scrittura si contrapponeva alla possibilità di unità di senso nel dialogo, che era tesi centrale in Gadamer.

La fortuna dell'ermeneutica filosofica in Italia deve molto a Luigi Pareyson, che rappresenta in effetti anche una terza via autonoma. L'ermeneutica gadameriana ha avuto un centro di ricezione a Napoli, dove era presente un tradizionale interesse per lo storicismo. Il gruppo di filosofia teoretica e di ermeneutica di Padova ha seguito puntualmente la pubblicazione delle *Opere complete* di Heidegger e Franco Volpi ha dato le necessarie traduzioni.

5. C'era molta filosofia dunque dietro al 'pensiero debole'. C'era, a mio parere, l'esito della fenomenologia husserliana, se la si considera nel complesso delle sue direzioni di ricerca. Era questo il mio interesse remoto per l'ermeneutica. Esso risale ai primi anni Sessanta.

Mi laureai con Andrea Vasa con una tesi sulla fenomenologia di Merleau-Ponty. Vasa cercava la razionalità non in una struttura della ragione, ma in una logica della prassi e dei fini umani possibili che mantenesse aperta l'apertura. Era la ricerca della libertà della prassi e dell'etica di questa ricerca. Egli scopriva così la trascendenza nell'immanenza; poneva il problema dell'essere dell'Esserci come problema del poter essere dell'uomo, della storia come liberazione dal destino e non come destino.

Vasa aveva compreso il significato costitutivo, e dunque pratico, dell'intenzionalità della coscienza in Husserl e studiò la fenomenologia husserliana; intendeva la scienza come prassi e si interessò alla filosofia della scienza e alla logica, sottolineando, nell'empirismo logico, il convenzionalismo di Carnap e il pragmatismo di Quine. Vasa cercava il confronto tra indirizzi filosofici per tenerli in atto in un finalismo che aprisse sempre nuovi orizzonti di possibilità per l'uomo.

Il mio incontro con Garin fu davvero per me un momento di riflessione ermeneutica. Il primo libro che lessi fu la *Filosofia come sapere storico* del 1959. Ad esso seguirono molte prese di posizione che seguii sulle riviste filosofiche esposte in Marucelliana dove si andava a studiare la sera. Conoscevo un po' Croce, ma mi accorsi che Garin faceva un suo discorso molto diverso quando lo sentii accusare Croce di aver fatto una forzatura storiografica nel libro su Vico o quando trattò con sufficienza la bibliografia dell'*Estetica*. Garin faceva un discorso di metodo rigoroso, avvertiva che non si sollecitassero i testi. Non mi convinceva però l'idea che la storiografia filosofica consistesse nel lavoro sulle fonti e sulla bibliografia secondaria, come sembrava dalle sue indicazioni.

Il lavoro di Garin si esprimeva al massimo livello negli studi sull'Umanesimo. Mi pareva che questi studi si collocassero nella interpretazione spaventiana della filosofia italiana ripresa da Giovanni Gentile, e che essi si ponessero a confronto con la rinuncia all'umanesimo in Heidegger portata in discussione da Sartre. Garin non riconosceva Heidegger come maestro di pensiero, e non ne parlava, ritenendolo politicamente pericoloso. Però una relazione degli studi umanistici di allora con Heidegger c'era, almeno oggettivamente. *L'umanesimo italiano* di Garin era apparso per la prima volta nel '47 presso Franke di Berna in una collana diretta da Ernesto Grassi e Wilhelm Szilasi, che erano in stretto rapporto con Heidegger. Grassi aveva avuto incarico nel 1938 dalla Reale Accademia d'Italia di fondare a Berlino un istituto di 'Studia humanitatis', che poté concretizzare solo nel 1948 a Monaco; Szilasi nel '47 sostituì Heidegger nell'insegnamento a Friburgo. Garin chiarì questa circostanza relativa alla pubblicazione del suo libro solo nella prefazione all'edizione del 1994. D'altra parte proprio Garin aveva dato con le *Cronache della filosofia italiana*, il modello di una storia dell'effettività della filosofia italiana. Di Garin seguii un corso entusiasmante su *L'essenza del Cristianesimo* di Feuerbach e un

corso sulla *Fisica* di Aristotele. Le prime lezioni che ascoltai erano dunque di ermeneutica della religione: Feuerbach continuava Schleiermacher.

All'ermeneutica storica mi introdusse un corso di Delio Cantimori. Era un corso di introduzione metodologica che muoveva dal *Sommario di Istorica* del Droysen. Un'altra parte del corso era dedicato ai riflessi nietzschiani nelle correnti irrazionalistiche e volontaristiche alla fine dell'Ottocento e inizi del Novecento in Italia, in queste lezioni Cantimori parlò di Nietzsche di Burckhardt, della questione dei testi di Nietzsche. Mazzino Montinari che con Giorgio Colli aveva iniziato coraggiosamente l'edizione critica era stato allievo di Cantimori. Ricordo anche di aver ascoltato alcune lezioni su Valla e la falsa donazione di Costantino tenute da Giuseppe Alberigo, lo storico della Chiesa, anch'egli suo allievo. Da allora mantenni l'interesse per la teoria della storiografia e per il problema della storia.

Ascoltai per due anni, ma anche oltre, le bellissime lezioni che Luporini teneva sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Era uno Hegel molto vivo quello che ci appariva in un'interpretazione che si inseriva in una prospettiva di interessi antropologici e sociali. Per il primo esame di filosofia morale avevo letto i saggi raccolti in *Filosofi vecchi e nuovi*, del '47 e mi ero soffermato, come tutti, su *Leopardi progressivo*. In Luporini, che aveva ascoltato direttamente Heidegger, era presente il legame tra filosofia e la letteratura: Leopardi, egli ha detto, era il suo filosofo. Nella raccolta *Filosofi vecchi e nuovi*, Luporini esitava a chiamare 'filosofi' Nietzsche e Leopardi, e li chiamava 'moralisti', ma in realtà egli era con Heidegger nell'ampliare il significato di filosofia alla poesia, anzi opponeva il suo Leopardi allo Hölderlin di Heidegger. In Luporini scoprivo un altro metodo, ancora più libero da regole fissate eppure rigoroso.

Con l'insieme di queste esperienze per me l'ermeneutica non è stata una novità ma una denominazione per i miei interessi: ero un ermeneutico senza saperlo. Tenni a mente questi problemi nei molti anni dell'insegnamento secondario, fino a che non diventai assistente con Vasa.

6. Nel 1986-87 tenni dunque il primo corso di *Ermeneutica filosofica*. In quel periodo questo insegnamento sembrava estraneo al nostro corso di laurea, nel quale molte cose erano cambiate e poi ricambiate. Negli anni Settanta seguendo un orientamento di Luporini il corso di laurea si era ampliato nella direzione delle scienze umane a cominciare dall'antropologia culturale fino ad avere tre insegnamenti di psicologia e tre di pedagogia. Garin nel 1974 andò alla Normale di Pisa, Luporini tenne il suo ultimo corso nel 1978-79, entrando nel fuori ruolo come 'emerito', Vasa morì nel 1980. Dopo di loro i rapporti tra le aree di insegnamento diventarono più difficili. In quell'anno 1986-87 delle scienze umane restavano l'insegnamento di psicologia, tenuto da Sergio Vitale, quello di Pedagogia tenuto da Domenico Izzo e quello di Antropologia culturale che durò fino al 1989-90. Con Izzo sono stato in commissione d'esami e spesso di tesi per più di dodici anni, fino al 1992-93. Il disamore per le Scienze umane era un fenomeno di ritorno nella Facoltà di Lettere; anche prima c'erano delle preclusioni verso esse, ma non solo, per esempio mancava un

insegnamento di estetica. Per trovare un insegnamento di estetica bisogna risalire ai primi anni Sessanta quando venne dato un incarico a Domenico Pesce, che allora insegnava al liceo Galileo. Pesce passò presto al Magistero di Parma di cui fu a lungo preside; ne ricordo la disponibilità con noi studenti. È stato Sergio Givone il primo ad essere chiamato sulla cattedra di Estetica nella nostra Facoltà di Lettere, anzi venne per sua opzione dal Magistero in cui era stato chiamato nel 1991. Comunque la sua venuta era segno di un cambiamento: Givone è stato allievo e continuatore di Pareyson e dunque rappresenta l'ermeneutica filosofica nel modo migliore. Forse io ho contribuito a quel cambiamento.

L'estraneità dell'ermeneutica, come dell'estetica, al corso di laurea era dovuta, a mio parere, all'atteggiamento di sospetto nei confronti del pensiero di Heidegger, che risaliva a Garin, e che, anche se giustificato per gli aspetti politici, finiva per impedirne la comprensione.

Parlo della Facoltà di Lettere e Filosofia perché nel Magistero c'era una diversa tradizione. Giulio Preti si occupava anche di estetica e di letteratura. Un suo allievo, Ermanno Migliorini, ebbe l'insegnamento di estetica. Vi insegnò anche Ferruccio Masini, noto come studioso di Nietzsche ma anche come artista. Migliorini una volta mi chiese una correlazione ad una tesi e diverse volte mi parlò di Giulio Preti. Ma allora c'erano pochi rapporti tra Lettere e Magistero. Per fortuna, le cose sono cambiate con le afferenze al Dipartimento di Filosofia, che si costituì nel dicembre 1983, e poi decisamente quando il Magistero è divenuto Scienze della formazione.

Nei miei corsi ho cercato di chiarire i tanti aspetti dell'ermeneutica filosofica attraverso confronti: tra Schleiermacher, Dilthey, Husserl, Heidegger; tra i diversi significati di ermeneutica; tra i vari modi di vedere la fine della metafisica; tra i diversi tratti della via di ricerca di Heidegger. Mi sono soffermato sulla centralità di Dilthey, sulla fortuna di Heidegger e sui suoi allievi, sulle fasi della fenomenologia e sul nesso tra fenomenologia ed ermeneutica, sulla epistemologia e fenomenologia in Francia. Ho presentato e fatto leggere i testi, perché si discutessero. Ma se il mio insegnamento ha destato interesse, lo devo alla collaborazione dei colleghi e in particolare di Luciano Handjaras e Marino Rosso. Handjaras ha discusso nei suoi corsi la tematica dei rapporti tra scienza e arte, Rosso ha dato da pensare con la sua continua scoperta di Wittgenstein: anche se la titolarità era mia, l'ermeneutica l'abbiamo insegnata insieme.

7. La domanda posta in questo colloquio riguarda il futuro dell'ermeneutica. Devo una risposta poiché finora ho detto del passato. Dalla rassegna dei problemi che ho cercato di enumerare risulta che l'ermeneutica filosofica è molte cose: 1) un modo esistenziale di comprendere il mondo come gioco; 2) un modo di interpretare l'intero percorso della filosofia occidentale dopo la distruzione - non solo quella heideggeriana - della filosofia; 3) la posizione del problema della ontologia come inizio di una antropologia filosofica; 4) la possibilità di interpretare il pensiero del presente dal punto di vista di una crescita della coscienza critico-ermeneutica; 5) il

modo non soltanto filologico di leggere i testi; 6) un nuovo modo di concepire la filosofia abbattendo le distinzioni tra la filosofia e l'arte e la letteratura.

Non credo che questi problemi si siano esauriti, bisognerebbe considerarli uno per uno; non vedo comunque ancora i modi di pensiero che potrebbero sostituirli. Penso pertanto che ci sia ancora un futuro pratico, applicativo, ma anche teoretico per l'orientamento ermeneutico. In ogni caso il modo di fare filosofia dopo l'ermeneutica è cambiato: non si potrà tornare a pensare l'arte nel museo (si sono inventate le mostre), non si potrà separare il pensiero dal linguaggio e l'etica dalla gnoseologia; inoltre ci saranno ancora i festival della filosofia. L'importante è che l'ermeneutica non diventi una scolastica heideggeriana, o comunque una scolastica, e che non sia un alibi per disconoscere l'importanza del pensiero scientifico.

8. Prima di me Vitale e Givone, che sono dei poeti, hanno detto dell'*Ermeneutica della terra* e dell'*Ermeneutica del cielo*. Mi hanno dato a pensare a cosa congiunge terra e cielo. Heidegger esemplificava il nesso della terra e del cielo nel tempio greco, pensando a quello di Pestum; lo dice in quel saggio su *L'origine dell'opera d'arte*, in cui chiariva l'originarietà dell'opera d'arte. L'opera d'arte congiunge cielo e terra, ma, a mio parere, nella duplice dimensione del finito e dell'infinito. L'orizzonte dell'uomo non è finito, ma infinito, se non altro come 'desiderio di infinito', come diceva Luporini a proposito di Leopardi. Michelangelo ha scoperto l'infinito nell'incompiuto. Il non finito manifesta il domandare dell'uomo. Perciò l'opera d'arte ha bisogno dell'ermeneutica in quanto legata all'uomo e alla vita.

Vedete, io non ho fatto che cercare ermeneutiche e confrontarle; di mio ho portato a termine poche cose delle molte intraprese, perciò l'onore di avermi invitato a questo colloquio e di avermi ascoltato è un regalo molto generoso che mi avete fatto, vi ringrazio di cuore.