

Filosofia e scienza

Karl Barth, Antologia

Dietrich Bonhoeffer, Etica

Umberto Eco, Il problema estetico in Tommaso d'Aquino

Hans Georg Gadamer, Verità e metodo

Leonard Linsky, Riferimento e modalità

Richard Rorty, La filosofia e lo specchio della natura

Pier Aldo Rovatti, La posta in gioco

John R. Searle, Della intenzionalità

Alfred Tarski, Introduzione alla logica

Gianni Vattimo, Il soggetto e la maschera

Hans Georg Gadamer VERITÀ E METODO

Traduzione e cura di
GIANNI VATTIMO

Bompiani

333 conoscenza storica perfetta, e appunto per questo anche non si può parlare di un oggetto in sé a cui questo tipo di ricerca si rivolgerebbe.

β) L'esempio del concetto di classico

Certo può sembrare una pretesa eccessiva da parte delle scienze dello spirito questo distaccarsi completamente, nel loro modo di concepire i propri procedimenti, dalle scienze della natura e dal modello che queste forniscono, considerando la mobilità storica di ciò con cui hanno che fare non solo come una limitazione della loro obiettività, ma come un fatto positivo. Tuttavia, nello stesso moderno sviluppo delle scienze dello spirito ci sono spunti per una riflessione che renda giustizia a tutti gli aspetti del problema. Il metodologismo ingenuo della ricerca storica non è più il solo padrone del campo. Il progresso della ricerca non è più pensato anzitutto sul modello dell'ampliamento o dell'approfondimento mediante l'acquisizione di nuovi domini o di nuovi materiali, ma come il raggiungimento di impostazioni più riflesse e consapevoli. Anche in questo caso, naturalmente, lo studioso tende ancora a pensare il procedere della sua ricerca in senso teleologico; ma si fa strada, insieme, una coscienza ermeneutica che vede sempre più la ricerca come compenetrata costitutivamente dalla riflessione. Ciò vale soprattutto per quelle scienze dello spirito che dispongono della tradizione più antica. Così, la scienza dell'antichità classica, dopo aver esplorato a poco a poco tutto il vastissimo campo che le è proprio, è continuamente ritornata, con sempre più profondo affinamento delle impostazioni, sui suoi vecchi temi fondamentali. In tal modo essa è venuta conducendo una specie di autocritica, in quanto si è proposta il problema di che cosa sia ciò che costituisce la preminenza di questi temi fondamentali rispetto agli altri. Il concetto di classico, che il pensiero storico, a partire dalla scoperta dell'ellenismo a opera di Droysen, aveva ridotto a un puro concetto stilistico, è venuto così ad acquistare un nuovo diritto di cittadinanza nella scienza.

Per vedere come sia possibile che un concetto normativo come il concetto di classico possieda o recuperi una legittimità scientifica, occorre evidentemente un'approfondita riflessione ermeneutica. È infatti una necessaria implicanza della coscienza storiografica che ogni significato normativo del passato debba essere soppresso dall'affermarsi della sovranità della ragione storica. Solo agli inizi dello storicismo, per esempio nell'opera di Winckelmann, così decisiva per tutto lo sviluppo successivo, l'aspetto normativo aveva costituito ancora un autentico momento della ricerca.

Il concetto di antichità classica e di classico, che dominò soprattutto il pensiero pedagogico a partire dall'epoca del classicismo tedesco, riuniva in sé un aspetto normativo e un aspetto storico. In tale prospettiva, una determinata fase dello sviluppo storico dell'uomo viene considerata anche come una configurazione matura e compiuta dell'umano. Questa connessione di senso normativo e senso storico del concetto risale già a Herder. Ma ancora Hegel la mantiene, anche se le attribuisce un diverso accento sul piano della filosofia della storia: l'arte classica conserva in lui la sua caratteristica in quanto viene intesa come Kunstreligion, religione artistica. Essendo tale forma dello spirito una forma passata, ha ancora un valore esemplare solo in un senso condizionato. Poiché è un'arte passata, essa attesta in generale il carattere di passato che appartiene all'arte. Hegel ha così giustificato in modo sistematico la storicizzazione del concetto di classico, aprendo la via a quello sviluppo che trasformò alla fine il concetto di classico in una nozione stilistica descrittiva, indicante quel breve istante di armonia tra pienezza e misura che sta fra la rigidità arcaica e la dissoluzione formale del barocco. Una volta entrato nel vocabolario degli storici dell'arte, il concetto di classico mantenne soltanto surrettiziamente una connotazione normativa, mai esplicitamente riconosciuta.

Fu sintomo di una incipiente autocritica delle scienze storiche il fatto che, dopo la prima guerra mondiale, la « filologia classica » cominciasse a riflettere su di sé, sotto il segno di un nuovo umanesimo, e con qualche esitazione cominciasse di nuovo a riconoscere la connessione di un momento normativo e di uno storiografico nel concetto di classico (*). In questa riflessione, veniva in luce l'impossibilità (per quanto lo si tentasse) di interpretare il concetto di classico, nato nell'antichità e realizzatosi nella canonizzazione di determinati autori, come esprimente l'unità di un certo ideale stilistico (**). Come nozione stilistica, il concetto antico di classico mancava anzi totalmente di univocità. Se oggi noi usiamo il concetto di « classico » come una nozione storico-stilistica, che si definisce univocamente distinguendosi da ciò che lo precede e da ciò che lo segue, questa determinazione storica del con-

(*) Esempi di ciò sono il colloquio di Naumburg sul concetto di classico, dominato dalla personalità di Werner Jaeger (1930), e parimenti la fondazione della rivista « Die Antike ». Si veda il vol. *Das Problem des Klassischen und die Antike*, 1931.

(**) Cfr. la giusta critica di A. KOERTE, in « Berichte der Sächs. Akademie der Wiss. », 1934, alla relazione tenuta a Naumburg da J. Stroux; e la mia nota su ciò in « Gnomon », 1935, p. 612 sgg.

etto non ha più nulla da fare con il concetto antico. Il concetto di classico indica adesso un momento cronologico, una fase di uno sviluppo storico, ma non un valore soprastorico.

337 In realtà, tuttavia, l'elemento normativo del concetto di classico non era mai completamente scomparso. Esso sta ancora oggi alla base dell'idea di un «liceo classico» (quello che in Germania si chiama *humanistisches Gymnasium*). Il filologo a ragione non si contenta di applicare ai suoi testi la nozione storico-stilistica che è stata sviluppata in rapporto alla storia dell'arte. Già l'elementare questione se anche Omero debba o no considerarsi un classico mette in crisi la nozione di classico adoperata in analogia alla storia dell'arte; e questo è un esempio di come la coscienza storica contenga in sé stessa molto più di quanto non voglia ammettere.

Se si cerca di rendersi conto di queste implicanze, bisognerà dire che la nozione di classico è una vera categoria storica proprio in quanto è più di una nozione indicante un'epoca o uno stile senza tuttavia voler essere l'idea di un valore soprastorico. Essa non contraddistingue una qualità che va riconosciuta a determinati fenomeni storici, ma un modo eminente dell'essere storico stesso. l'atto storico della conservazione che mantiene in essere un certo vero attraverso una sempre rinnovata verifica. Non è dunque che, come la mentalità storicistica voleva far credere, il giudizio di valore attraverso cui qualcosa è definito come classico venga messo in crisi dalla riflessione storiografica e dalla critica che essa porta contro ogni visione teleologica del processo storico. Il giudizio di valore che è implicito nel concetto di classico acquista anzi, attraverso questa critica, una nuova, specifica giustificazione: classico è ciò che si mantiene valido di fronte alla critica storica, giacché il suo predominio storico, la potenza obbligatoria della sua validità che dura e si tramanda, precede ogni riflessione storica e si fa valere in essa.

Certo è un atteggiamento antistorico — per prender subito l'esempio del concetto generale di « antichità classica » — quello di chi valuta negativamente l'ellenismo come epoca del tramonto e della dissoluzione della classicità, e Droysen ha giustamente insistito sulla continuità storica e sul significato che l'ellenismo ha per la nascita e la diffusione del cristianesimo. Ma non avrebbe avuto bisogno di elaborare questa specie di teodicea storica se non fosse stato vivo un permanente pregiudizio a favore del classico e se la forza educativa dell'«umanesimo» non fosse stata ancora legata all'«antichità classica», tenuta viva nella cultura occidentale come mai dimenticato retaggio del mondo antico. «Classico» è fondamentalmente qualcosa di diverso da un concetto puramente descrittivo a disposizione di una coscienza storiografica

obiettivante; è invece una realtà storica a cui anche la coscienza storiografica stessa appartiene ed è soggetta. Ciò che è classico è sottratto alla mutevolezza dello scorrere del tempo e al variare del gusto, ma è sempre immediatamente accessibile, non in quel modo di accostamento che caratterizza una produzione contemporanea e in cui si fa l'esperienza istantanea di un senso che viene a colmare un'attesa oscura e non consapevole. Quando chiamiamo qualcosa «classico» lo facciamo invece in base a una coscienza di permanenza, di indistruttibilità, in base al riconoscimento di un significato indipendente da ogni situazione temporale; classico è così una specie di presente fuori del tempo, che è contemporaneo a ogni presente.

L'elemento primo del concetto di classico, dunque (e ciò corrisponde anche all'uso antico e moderno del termine), è il senso normativo. Ma nella misura in cui questa norma viene riportata a un privilegiato momento del passato, che l'adempiva perfettamente e che la rappresenta in concreto, essa contiene sempre anche un accento temporale che l'articola storicamente. Non fa quindi meraviglia che, con l'inizio della riflessione storiografica — che in Germania, come si è detto, ha il suo momento determinante nel classicismo di Winckelmann — dal classico inteso in questo senso si sia venuto staccando il concetto di un tempo o di un'epoca, usato per caratterizzare un circoscritto ideale stilistico e insieme, in modo storico-descrittivo, un'epoca che tale ideale realizzò in modo compiuto. Nella lontananza in cui si trovano gli epigoni, e che canonizza l'ideale, si fa chiaro che la realizzazione di questo ideale è propria di un momento storico che appartiene al passato. A questo corrisponde il fatto che nel pensiero moderno il concetto di classico è stato assunto a indicare tutta intera la « antichità classica », in connessione con un nuovo umanesimo che proclamava il carattere esemplare di questa antichità. Tale umanesimo riprendeva così, non senza ragione, un uso terminologico antico, in quanto gli scrittori antichi che esso « riscopriva » erano proprio gli stessi che nella tarda antichità erano stati assunti a costituire il canone dei classici.

Essi erano stati conservati nella storia della cultura occidentale proprio perché erano diventati gli autori canonici della « scuola ». È però facile vedere come il concetto storico-stilistico poteva ricollegarsi a questo uso terminologico. Infatti, anche se quella che si esprime nel concetto è una coscienza normativa, essa implica anche un certo carattere retrospettivo. Quella di fronte a cui la norma classica si fa valere come tale è una coscienza di decadenza e di lontananza. Non a caso sono proprio i momenti finali delle grandi epoche storiche quelli che hanno impresso il suo significato al termine « classico »: Callimaco e il Dia-

336
339

335

326

335

338

logus di Tacito hanno avuto in ciò la parte determinante (*). Ma c'è di più. Gli autori riconosciuti come classici, come è noto, sono sempre rappresentanti di particolari generi letterari. Essi valgono come perfetta realizzazione della norma di quei determinati generi, come un ideale visibile allo sguardo retrospettivo della critica letteraria. Se si pensano però queste norme dei generi in termini storici, se cioè si ricostruisce lo sviluppo storico dei generi, il concetto di classico diventa la nozione indicante una certa fase di uno stile, il suo punto culminante, che ordina in una successione di prima e dopo l'intera storia del genere letterario relativo. Nella misura in cui questi punti culminanti nella storia dei generi appartengono a uno stesso periodo di tempo, abbastanza ristretto, il termine classico viene a indicare, nell'ambito dell'intero sviluppo storico dell'antichità classica, questa fase, e diventa in tal modo una nozione cronologica, che si fonde con quella stilistica.

In questo senso di nozione storico-stilistica, il concetto di classico è suscettibile di estendersi universalmente a ogni «sviluppo» nel quale si possa riconoscere un telos immanente che gli dà unità. Di fatto, in tutte le culture ci sono delle epoche di fioritura, in cui esse dispiegano la loro maturità con realizzazioni memorabili in vari campi. In tal modo il generale concetto assiologico di classico, passando per la via di questa applicazione a una determinata realizzazione storica compiuta, ridiventa una nozione storico-stilistica generale.

Per quanto comprensibile possa apparire questo sviluppo, la storizzazione del concetto significa anche il suo sradicamento dalla base, e perciò non a caso l'autocritica istituita dalla coscienza storica ha riportato in primo piano l'elemento normativo del concetto di classico e il carattere unico dell'evento storico in cui tale normatività ha trovato la sua piena realizzazione. Ogni «nuovo umanesimo» ha in comune con l'umanesimo antico, quello storicamente primo, la coscienza della immediata e determinante dipendenza dal suo modello, che, in quanto passato, è irraggiungibile e tuttavia presente. Nel «classico» si attua così in modo eminente un carattere generale dell'essere storico, quello

_____ *verbündlich* *Zugehörigkeit*

335 (*) Non a caso, nella discussione di Naumburg sul concetto di classico, un'attenzione speciale fu dedicata al *Dialogus de oratoribus*. Le cause della decadenza della retorica implicano il riconoscimento della sua passata grandezza, ossia una coscienza normativa. B. Snell mette giustamente in rilievo che i concetti storici di stili, come barocco, arcaico, ecc., presuppongono tutti un rapporto con il concetto normativo di classico, e dal canto loro solo lentamente vengono a perdere l'originario significato peggiorativo. Cfr. *Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für H. Plessner*, Göttinga 1957, p. 333 sgg.

per cui esso è conservazione nel trascorrere distruttivo del tempo. Invero, l'essenza universale del tramandare storico consiste proprio nel fatto che solo ciò che, del passato, si conserva come non passato rende possibile la conoscenza storica. Classico è, come dice Hegel, «ciò che significa sé stesso e quindi anche che spiega sé stesso» (*). Ciò però in definitiva significa che classico è ciò che si conserva perché significa sé stesso e spiega sé stesso; ossia quello che parla in tal modo che non è un'enunciazione su qualcosa di scomparso, non è a sua volta una semplice testimonianza di qualcosa d'altro ancora bisognosa di spiegazione, ma parla a ogni presente come un discorso che si rivolga specificamente ad esso. Ciò a cui spetta il nome di «classico» non richiede anzitutto il superamento della distanza storica, giacché esso stesso compie, in una costante mediazione, questo superamento. Ciò che è classico è dunque bensì «fuori del tempo», ma questa sua eternità è un modo proprio dell'essere storico.

Naturalmente, ciò non esclude che opere considerate classiche pongano problemi di conoscenza storica a una coscienza storiografica sviluppata, divenuta consapevole della propria distanza storica da esse. Per una coscienza storica non si tratta più, come per Palladio o per Corneille, di assumere in modo immediato il modello classico, ma di riconoscerlo come un fenomeno storico che va compreso solo in base all'epoca a cui appartiene. Ma in tale comprensione ci sarà sempre di più che la pura e semplice ricostruzione storica del «mondo» passato a cui l'opera apparteneva. La nostra comprensione implicherà anche sempre la coscienza che, insieme all'opera, anche noi apparteniamo a quel mondo; e che, parallelamente, l'opera appartiene a sua volta al nostro mondo.

Il termine «classico» dice appunto che la portata della forza comunicativa immediata di un'opera è in linea di principio illimitata (**). Per quanto il concetto di classico comporti un senso di lontananza e di irraggiungibilità, e appartenga a uno stadio della coscienza che è quello della «cultura», tuttavia la «cultura classica» contiene ancor sempre in sé il senso del permanente e ininterrotto valore di ciò che è «classico». Anche lo stadio della coscienza in cui trionfa la «cultura»

_____ *Bildung*

(*) G. W. F. HEGEL, *Aesthetik*, II, 3.

(**) F. Schlegel (*Fragments*, ed. Minor, 20), trae di qui la conseguenza ermeneutica: «Uno scritto classico non deve mai essere comprensibile totalmente. Coloro che sono colti e sviluppano la loro cultura devono voler imparare sempre ulteriormente da esso».

attesta ancora un ultimo residuo di comunanza e di appartenenza a quel mondo dal quale la voce del «classico» giunge a noi.

339 Questa breve digressione sul concetto di classicità non pretende di avere un significato conchiuso, ma mira solo a sollevare un problema di carattere generale. Il problema è se in definitiva questa mediazione del passato col presente, che si esprime nella nozione di classico, non stia alla base di ogni atteggiamento storiografico come suo reale sostrato.

352 Mentre l'ermeneutica romantica aveva cercato nell'uguaglianza della natura umana un sostrato sovrastorico per la sua teoria della comprensione, sciogliendo così la comprensione fondata sulla congenialità da ogni condizionamento storico, l'autocritica della coscienza storica conduce alla fine a vedere un carattere di storica mobilità non solo nell'accadere, ma anche nella stessa comprensione. *La comprensione non va*

343 *intesa tanto come un'azione del soggetto, quanto come l'inserirsi nel*

333 *vivo di un processo di trasmissione storica, nel quale passato e presente*
→ *continuamente si sintetizzano*. È questo che si tratta di mettere in luce nella teoria ermeneutica, che troppo spesso invece è stata dominata dall'idea di un «procedimento» (soggettivo) da svolgere secondo un determinato metodo.

c) Il significato ermeneutico della distanza temporale

Ci domandiamo anzitutto: come si configura il lavoro ermeneutico? Che conseguenze ha per la comprensione la condizione ermeneutica dell'appartenenza a una tradizione? Ricordiamo la regola ermeneutica secondo cui si deve comprendere il tutto a partire dalle parti e le parti dal tutto. Essa proviene dalla retorica antica, e l'ermeneutica moderna l'ha trasferita dalla retorica alla tecnica del comprendere. Nell'un caso
213 come nell'altro ci troviamo di fronte a un circolo. L'anticipazione di
314 senso che abbraccia la totalità diventa comprensione esplicita nella misura in cui le parti, che sono determinate dal tutto, determinano a loro volta questo tutto.

Esperimentiamo ciò nell'apprendimento delle lingue antiche. In tale apprendimento ci si dice che dobbiamo «costruire» la frase, e solo dopo potremo cercar di capire i singoli elementi nel loro significato. Ma questo lavoro di costruzione è già a sua volta guidato da una certa aspettativa di senso, che deriva dal contesto che precede. Naturalmente questa aspettativa deve esser aperta alle correzioni che il testo imponga. Quando ciò accade, significa che l'aspettativa si ristruttura

in modo nuovo e che il testo si presenta come unità significativa in rapporto a una diversa aspettativa di senso. In tal modo, il movimento del comprendere va continuamente dal tutto alla parte e dalla parte al tutto. Ciò che si tratta di fare è allargare l'unità del senso compreso in cerchi concentrici. Il criterio per stabilire la correttezza delle interpretazioni è l'accordarsi dei particolari nel tutto. Se tale accordo manca, l'interpretazione è fallita.

Schleiermacher ha differenziato questo circolo ermeneutico di parti e tutto in un aspetto oggettivo e uno soggettivo. Come la singola parola appartiene al contesto della frase, così il singolo testo appartiene alla unità dell'opera dell'autore, e questa opera a sua volta appartiene allo insieme del genere letterario o all'insieme della letteratura. D'altro lato, però, lo stesso testo va inserito, come manifestazione di un momento creativo, nella totalità della vita spirituale del suo autore. Solo nel quadro di questa totalità soggettiva e oggettiva può compiersi l'interpretazione. Ricollegandosi a questa teoria, Dilthey parlerà di «struttura» e di un «far centro su un punto base» da cui dipende la comprensione del tutto. Egli (come già si è osservato (*)) trasferisce al mondo storico quella che era già da molto una regola base per la comprensione dei testi, e cioè che il testo deve essere compreso in base a sé stesso.

Il problema, però, è se in tal modo il movimento circolare della comprensione venga inteso in maniera adeguata. Qui dobbiamo richiamarci ai risultati della nostra analisi dell'ermeneutica schleiermacheriana. Ciò che Schleiermacher ha teorizzato sotto il nome di interpretazione soggettiva può esser lasciato benissimo da parte. Quando ci poniamo a interpretare un testo, non ci collochiamo nella spiritualità dell'autore; se proprio si vuol parlare di un «trasporre», quello in cui ci trasponiamo è la prospettiva entro la quale l'autore è arrivato a quella determinata opinione espressa nel testo. Il che vuol dire solo che così noi ci disponiamo a riconoscere le ragioni oggettive di ciò che l'autore dice. E anzi, se vogliamo davvero capirlo, procureremo di rinforzare ancora i suoi argomenti. È quanto accade già nel discorrere quotidiano. Tanto più ciò vale per la comprensione dello spirito, in quanto qui ci muoviamo in una dimensione di significatività che è di per sé stessa comprensibile e che non richiede come tale un riferimento alla soggettività dell'altro. È compito dell'ermeneutica chiarire questo miracolo della comprensione, che non consiste in una comunione di anime, ma in una partecipazione ad un senso comune.

(*) V. sopra, pp. 239; 285 sg.

Hans Georg Gadamer

VERITÀ E METODO 2
Integrazioni

Traduzione e cura di
Riccardo Dottori

Bompiani

10.
UOMO E LINGUAGGIO
(1966)

C'è una definizione classica dell'essere umano, data da Aristotele, secondo la quale l'essere vivente è colui che possiede il *lógos*. Nella tradizione dell'Occidente questa definizione divenne canonica nella forma secondo cui l'uomo *animal rationale*, l'essere ragionevole cioè che si distingue dal resto degli animali per la capacità di pensare. Si è tradotta dunque la parola greca *lógos* con la parola ragione e, rispettivamente, pensiero. Ma in verità questa parola significa anche, prevalentemente, linguaggio. Aristotele fissò una volta¹ in tal modo la differenza tra uomo e animale: gli animali hanno la possibilità di intendersi per il fatto che si indicano reciprocamente ciò che dà loro piacere, così che essi lo cercano, e ciò che fa loro del male, così da evitarlo. E solo fin qui sarebbe giunta la natura con loro. Solo all'uomo sarebbe stato dato il *lógos*, per manifestare l'un l'altro ciò che è utile e ciò che è dannoso, e con ciò anche ciò che è giusto e ciò che è ingiusto. Una frase profonda. Ciò che è utile e ciò che è dannoso è tale che non è desiderabile per se stesso, ma per qualcos'altro, che non è stato ancora dato, e per procurare il quale esso serve. Qui dunque la superiorità dell'uomo su ciò che è semplicemente il presente, il possedere un senso per il futuro, viene marcata come sua peculiarità. E nello stesso tempo Aristotele aggiunge che con questo è dato anche il senso per ciò che è giusto e ciò che non lo è: tutto questo però, poiché solo l'uomo ha il *lógos*. Egli può pensare e può parlare. Egli può parlare, cioè può rendere palese il non ancora presente con la sua parola, così che anche un altro lo possa vedere davanti a sé. Così egli può comunicare tutto ciò che intende, anzi, ancor più: proprio per il fatto che può comunicare se stesso, v'è tra gli uomini un intendere ciò che è loro comune, cioè concetti comuni e, soprattutto, quei concetti comuni con i quali è possibile la convivenza dell'uomo senza assassinio e omicidio, nella forma della vita sociale, nella forma di una costituzione politi-

119

¹Gf. *Politica* A 2, 1253 a 9 sgg.

ca, nella forma di una vita economica disposta organicamente secondo la distribuzione del lavoro. Tutto ciò è contenuto nella semplice affermazione che l'uomo è l'essere vivente dotato di linguaggio.

Si potrebbe pensare che questa constatazione, così sensata e convincente, abbia assicurato da tempo immemorabile un posto preminente al fenomeno del linguaggio nella riflessione sull'essenza dell'uomo. Cosa vi è di più convincente del fatto che il linguaggio degli animali, se così si vuole chiamare il loro modo di intendersi, sia qualcosa di ben diverso dal linguaggio umano, in cui viene rappresentato e comunicato un mondo oggettivo? E in verità attraverso segni che non sono fissati come i segni espressivi degli animali, ma rimangono variabili, e ciò non solo nel senso che vi sono diverse lingue ma anche che, nella stessa lingua, uguali espressioni possono indicare cose diverse ed espressioni diverse cose uguali.

In verità, tuttavia, nel pensiero filosofico occidentale non si è mai posta al centro della considerazione l'essenza del linguaggio. A dir il vero ci fu sempre un sorprendente avvertimento nel fatto che, secondo la storia della creazione dell'Antico Testamento, Dio diede al primo uomo il dominio del mondo, consentendogli di denominare a suo piacere ogni cosa esistente. E anche la storia della torre di Babele testimonia il fondamentale significato del linguaggio per la vita dell'uomo. Nondimeno la tradizione religiosa dell'Occidente cristiano ha paralizzato in un certo qual modo il pensiero sul linguaggio, tanto che solo nell'epoca dell'Illuminismo fu posta di nuovo la domanda sull'origine della lingua. Significò un poderoso passo avanti il fatto che la questione della lingua non fosse più risolta attraverso la relazione con la creazione, bensì che essa fosse cercata nella sua stessa natura. Poiché a questo punto non si poteva più infatti evitare un ulteriore passo, il riconoscere cioè che la naturalità del linguaggio non consente di interrogarsi su una primitiva condizione muta dell'uomo, e quindi non si poteva neanche indagare sulle sue origini. Herder e Wilhelm von Humboldt hanno riconosciuto l'originaria umanità della lingua come originaria linguisticità dell'uomo, e hanno elaborato il significato fondamentale di questo fenomeno per l'umana visione del mondo. La varietà della struttura del linguaggio umano fu il campo di ricerca dell'ex ministro della cultura, ritiratosi dalla vita pubblica, Wilhelm von Humboldt, il saggio di Tegel, che con la sua opera senile fu il fondatore della moderna linguistica.

Tuttavia la fondazione, con Wilhelm von Humboldt, della filosofia del linguaggio e della glottologia non significò affatto una vera restaurazione del punto di vista aristotelico. Con lui le lingue dei popoli divennero oggetto di ricerca, e fu certamente imboccato un nuovo itinerario di conoscenza, poiché si poté spiegare, alla luce di nuove e promettenti prospet-

tive, la diversità dei popoli, dei tempi e della comune essenza dell'uomo che sta loro alla base. Ma l'aver semplicemente dotato l'uomo di una facoltà, e la chiarificazione delle leggi strutturali di questa facoltà - noi le chiamiamo grammatica, sintassi, lessico - limitò l'orizzonte dell'interrogativo su uomo e linguaggio. Si voleva poter apprendere e riconoscere, nello specchio della lingua, le visioni generali dei popoli, la costruzione della loro cultura, perfino nel singolo dettaglio (penso ad esempio all'analisi globale dello status culturale della stirpe indogermanica, che dobbiamo alle ricerche eccezionali di Viktor Hehn sulla cultura di piante e di animali domestici). La glottologia è come un'altra preistoria, la preistoria dello spirito umano. Nondimeno, su questa via, il fenomeno del linguaggio ha assunto solo il significato di un particolare campo espressivo, in cui possiamo studiare l'essere dell'uomo e il suo sviluppo nella storia. Non si potevano tuttavia raggiungere, per questa via, le posizioni centrali del pensiero filosofico. Sullo sfondo di tutto il moderno pensiero pesava sempre la caratterizzazione cartesiana della coscienza come autocoscienza. Questo incrollabile fondamento di ogni certezza, il più certo di tutti i fatti, il fatto cioè che io conosca me stesso, costituì, per il pensiero dei tempi moderni, l'unità di misura per tutto ciò che potesse elevare la pretesa della conoscenza scientifica in quanto tale. L'indagine scientifica sul linguaggio riposa da ultimo sullo stesso fondamento. Era la spontaneità del soggetto, che, nell'energia che dà forma alla parola, possiede una delle sue più alte forme di attività. Per quanto fruttuoso potesse essere questo principio per interpretare la visione del mondo insita nelle lingue, l'enigma che pone il linguaggio al pensiero umano non giungeva in tal modo alla coscienza. È propria infatti dell'essenza del linguaggio una inconsapevolezza addirittura abissale di se stesso. Non per nulla la coniazione del concetto di linguaggio risulta essere una creazione abbastanza tarda. La parola *lógos* non significa solamente pensiero e linguaggio, ma anche concetto e legge. La coniazione del concetto di linguaggio presuppone la consapevolezza linguistica. Ciò, però, è prima di tutto il risultato di un moto di riflessione nel quale il pensante si astrae dall'inconsapevole esecuzione del parlare, e acquista una interiore distanza rispetto a se stesso. Ma il reale enigma del linguaggio riposa appunto sul fatto che noi in verità non riusciamo mai completamente a compiere questo movimento. Tutta questa distanza del pensare dalla lingua piuttosto è già stata recuperata dal linguaggio. Noi possiamo pensare solo in una lingua, e appunto questo abituarsi del nostro pensiero a una lingua è il profondo enigma che pone il linguaggio al pensiero.

Il linguaggio non è uno dei mezzi con cui la coscienza si media con il mondo. Essa non rappresenta, accanto al segno e all'utensile - entrambi appartenenti certamente alla caratteristica essenziale dell'uomo - un ter-

→ *contro Sein-Zeit, dove non è mondo anche a prescindere*

zo strumento. La lingua soprattutto non è nessuno strumento, nessun utensile. Poiché è essenziale per lo strumento che noi ne padroneggiamo l'uso, e cioè che possiamo prenderlo in mano e lasciarlo quando non serve più. Ma questo certo non è la stessa cosa che pronunciare delle parole secondo gli schemi sintattici di una lingua e, dopo il loro uso, lasciarle riaffondare nella scorta generale di parole di cui disponiamo. Una tale analogia è falsa, proprio perché noi non ci troviamo mai come coscienza di fronte al mondo, e in una condizione, per così dire, muta, cerchiamo di raggiungere lo strumento di cui abbiamo bisogno per farci comprendere. Noi piuttosto in tutto il nostro stesso sapere, in tutto il sapere del mondo, siamo presi dalla lingua, che è propriamente nostra. Noi cresciamo, impariamo a conoscere il mondo, impariamo a conoscere gli uomini, e infine noi stessi, mentre impariamo a parlare. Imparare a parlare non significa essere introdotti all'uso di uno strumento disponibile, per giungere alla raffigurazione del mondo a noi familiare e conosciuta, ma significa acquistare conoscenza e familiarità del mondo stesso, così come esso ci si fa incontro.

Un processo enigmatico e profondamente velato! Che razza di follia pensare che un bambino dica una parola, una prima parola. Che pazzia era voler scoprire il linguaggio primitivo dell'umanità lasciando crescere i bambini completamente separati da tutti i suoni umani e dopo, sulla base del loro primo balbettio articolato, voler riconoscere a una qualche lingua umana esistente il privilegio di essere la lingua primitiva della creazione. L'illusorietà di tale idea consiste nel fatto che vogliamo sospendere il nostro essere racchiusi nel mondo linguistico, in cui viviamo, in una qualche maniera artificiosa. In verità noi siamo sempre di casa nella lingua come anche nel mondo. Di nuovo trovo in Aristotele la più ampia descrizione del procedimento di come si impara a parlare.² La descrizione aristotelica certamente non allude affatto a un imparare a parlare, bensì al pensare, all'acquisizione cioè di concetti universali. Com'è che può aver luogo nella fuga dei fenomeni, nel costante flusso delle mutevoli impressioni, in genere un qualcosa come un permanere? Certamente innanzitutto la capacità del ritenere, dunque la memoria, è ciò in base a cui possiamo riconoscere qualcosa come identico, e ciò costituisce la prima grossa prova della nostra facoltà di astrazione. Nel flusso di apparizioni variabili qua e là viene intravisto qualcosa di comune, e così ha luogo lentamente, in virtù di identificazioni che si moltiplicano, e che chiamiamo esperienza, l'unità dell'esperienza. Da essa scaturisce l'esplicito poter disporre di ciò che si è appreso, in quanto sapere universale. Aristotele domanda dunque: come può aver luogo propriamente

² Cfr. *An. Post.* B 19, 99 b 35 sgg.

In der Welt sein wie In der Sprache sein.

considera il linguaggio uno strumento ma si parla del del linguaggio.

questa conoscenza dell'universale? Certamente non perché una cosa passi dopo l'altra e, improvvisamente, in un certo singolo individuo che ora riappare, e che viene riconosciuto come identico, si acquisisca una conoscenza dell'universale. Non è questo singolo come tale, che si distinguerebbe da tutti gli altri individui per la misteriosa forza di portare alla rappresentazione l'universale. Piuttosto egli è come tutti gli altri. E → però è vero che in qualche momento la conoscenza dell'universale ha avuto luogo. Quando ha avuto inizio? Aristotele ci illustra una immagine ideale di come ciò possa avvenire. Com'è che un esercito in fuga arriva a fermarsi? Quando è che l'esercito inizia nuovamente a fermarsi? Non certo quando si ferma il primo o il secondo o il terzo soldato. Non si può certo dire quindi che l'esercito si ferma quando un determinato numero di soldati in fuga cessa di fuggire, e certamente non quando anche l'ultimo ha smesso di fuggire. Poiché con lui l'esercito non comincia a fermarsi, ma ha cominciato già da molto tempo a fermarsi. Come allora comincia a prodursi quel fenomeno, come si trasmette, e come alla fine, in qualche momento, l'esercito si ferma di nuovo, cioè: obbedisce di nuovo all'unità del comando, non può essere saputo da nessuno in modo certo, né può essere pianificato da nessuno, né stabilito da nessuno al livello di conoscenza. Lo stesso avviene nel caso della conoscenza dell'universale, come anche nel caso dell'apprendimento linguistico.

1-15

enigma

Noi siamo sempre già anticipati, in tutto il nostro pensare e conoscere, dalla interpretazione linguistica del mondo, crescere nella quale significa crescere al mondo. In tal senso il linguaggio è la vera traccia della nostra finitezza. Essa è sempre oltre di noi, la coscienza del singolo non è la misura con la quale il suo essere possa venir commisurato. Anzi, non c'è dopotutto nessuna singola coscienza in cui il linguaggio, che essa parla, esiste veramente. In che modo esiste dunque il linguaggio? Certamente non senza la singola coscienza. Ma certamente neanche in un essere insieme di molti che sono, ognuno per sé, una singola coscienza.

117

Nessun individuo preso singolarmente però, quando parla, ha una vera e propria coscienza del suo parlare. Sono situazioni eccezionali quelle in cui uno diventa cosciente della lingua in cui si esprime. Per esempio, quando qualcuno, intenzionato a dire qualcosa, sta per pronunciare una parola, su cui si interrompe, poiché gli risulta estranea o buffa, così che egli si chiede: "Si può dire veramente così?". Allora la lingua che parliamo diventa per un momento cosciente, poiché essa non fa ciò che dovrebbe fare. Cos'è allora ciò che dovrebbe fare? Io penso che lo si possa distinguere in tre modi.

1 Il primo consiste nell'essenziale oblio di se stessa, che appartiene alla lingua. La sua struttura più profonda, grammatica, sintassi ecc., dunque tutto quello che caratterizza la glottologia, non è affatto cosciente alla

120

lingua viva. È dunque a causa delle peculiari perversioni del naturale che la scuola moderna è costretta a fornire grammatica e sintassi, invece che a una lingua morta come il latino, alla propria lingua madre. Ma si tratta di una prova veramente enorme di astrazione, che viene richiesta a chiunque deve portare a esplicita coscienza la grammatica della lingua, che egli padroneggia come propria lingua madre. La reale messa in opera della lingua ne provoca, in ciò che in lei vien detto di volta in volta, il completo dileguare. Nell'apprendimento delle lingue straniere, v'è un'esperienza molto simpatica, in cui abbiamo avuto modo di accorgerci di questo. Sono le frasi che vengono adoperate come esempio nei libri di testo o nei corsi di lingua. Il loro compito è di rendere astrattamente cosciente un determinato fatto linguistico. Già quando ci si dedicava al compito di astrazione, rappresentato dallo studio della grammatica e della sintassi di una lingua, c'erano frasi di sublime assurdità che dicevano in qualche modo qualcosa su Cesare o sullo zio Carlo. La più recente tendenza è di comunicare, mediante tali frasi che servono di esempio, molte interessanti notizie sul paese estero, e ciò produce l'indesiderato effetto accessorio per cui la funzione di esempio della frase si oscura secondo il grado di interesse che suscita il contenuto di ciò che viene detto. Quanto più la lingua è viva esecuzione, tanto meno si è coscienti di essa. Così è proprio dell'oblio di sé da parte della lingua che il suo proprio essere consista in ciò che in essa vien detto, e che ci manifesta il mondo comune in cui viviamo, e al quale appartiene la grande catena della tradizione che dalla letteratura delle lingue straniere, siano esse prodotte di lingue morte o vive, giunge fino a noi. Il vero essere della lingua è ciò da cui siamo assorbiti, quando l'udiamo, è ciò che viene detto.

Un secondo tratto essenziale dell'essere della lingua mi sembra la sua mancanza dell'io. Chi parla una lingua che nessuno capisce, non parla. Parlare significa parlare a qualcuno. La parola vuol essere la parola giusta; questo però non significa solo che essa rappresenta a me stesso la cosa intesa, ma che quella parola rende presente la cosa agli occhi dell'altro cui io parlo.

In questo senso il parlare non appartiene alla sfera dell'io ma del Noi. Perciò Ferdinand Ebner ha fatto allora giustamente seguire al titolo del suo significativo scritto *La parola e le realtà spirituali* il sottotitolo: *Frammenti pneumatologici*. Poiché la realtà spirituale del linguaggio è quella del pneuma, dello spirito che unisce l'io al Tu. La realtà della lingua consiste, come si è notato da lungo tempo, nel colloquio. In ogni colloquio però domina uno spirito, cattivo o buono, uno spirito dell'ostinazione e dell'irrigidimento, o uno spirito della comunicazione e dello scambio continuo e corrente tra l'io e il Tu.

La forma in cui si svolge ogni colloquio può essere illustrata dal concetto di gioco, come ho già mostrato altrove.³ Certamente è, perciò, necessario liberarsi da una abitudine del pensare, che vede l'essenza del gioco nella coscienza del giocatore. Questa definizione dell'uomo che gioca, diventata popolare soprattutto con Schiller, comprende la vera struttura del gioco solo partendo dal fenomeno soggettivo. Gioco è, però, in verità, un processo in movimento, che comprende coloro che giocano e ciò che è in gioco. Così non si tratta affatto solo di una metafora quando noi parliamo del gioco delle onde, o delle zanzare che giocano, o del libero gioco delle membra. Piuttosto lo stesso fascino del gioco per la coscienza che gioca è basato precisamente in un tale rapimento di se stesso, in un contesto di movimento che dispiega la propria dinamica. Un gioco è in corso quando il singolo giocatore è seriamente preso dal gioco, cioè non si ritiene più solo come uno che sta giocando, e per il quale ciò non sia serio. Chiamiamo le persone che non sono capaci di ciò, uomini che non sanno giocare. Ora, io credo che la costituzione fondamentale del gioco, che consiste nella leggerezza, nella libertà, nella fortuna di ciò che riesce, nell'essere colma e nel riempire del suo spirito chi gioca, è strutturalmente affine alla composizione del colloquio nel quale vive il linguaggio. Come in un colloquio si giunge l'uno a contatto dell'altro e, per così dire, si viene trascinati dal colloquio stesso, tanto che in esso non è più determinante la volontà del singolo che si trattiene o che si apre, ma la legge della cosa su cui si discorre, che provoca la replica e la contro-replica, e in cui alla fine tutti si immedesimano. Così, laddove un colloquio sia riuscito, diciamo alla fine di esserne riempiti. Il gioco di domanda e replica continua più oltre, nell'intimo colloquio cioè dell'anima con se stessa, in cui Platone, così giustamente, ha visto consistere il pensiero.

Quindi c'è un terzo modo, che io vorrei chiamare l'universalità del linguaggio. Essa non è un determinato campo del dicibile, accanto al quale esistano altri campi dell'indicibile, ma è onnicomprensiva. Non c'è nulla che possa essere sottratto, in via di principio, all'esser detto, fantantoché l'intendere intenda qualcosa. È questa l'universalità della ragione, con cui il poter dire tiene instancabilmente il passo. Così anche ogni colloquio ha una interna infinità, o non ha fine. Lo si interrompe sia perché si ritenga di aver detto abbastanza, sia perché si ritenga che non ci sia più nulla da dire. Ma ogni rottura di tal genere ha un'intima relazione con la ripresa del discorso.

Noi facciamo questa esperienza, spesso in modo doloroso, allorché si pretende da noi che rispondiamo. La domanda a cui si deve rispondere

³ Cfr. *Verità e metodo*, I, 3ª parte, pp. 132 sgg.

123 — pensiamo, per esempio, al caso limite dell'interrogatorio o del processo davanti a un tribunale — è come una barriera eretta contro lo spirito di chi parla, che vorrebbe esprimersi, e vorrebbe un colloquio ("Qui parlo io" oppure "Risponda alla mia domanda!"). Tutto ciò che è detto ha la sua verità non semplicemente per sé, ma rinvia in ogni direzione, indietro e in avanti, a ciò che non è detto. Ogni asserzione è motivata, e ciò significa che si può rivolgere, in modo sensato, a tutto ciò che vien detto, la domanda: "Perché dici questo?". E soltanto quando il non detto viene compreso con ciò che è detto, l'enunciato diventa comprensibile. Lo vediamo soprattutto nel caso della domanda. Una domanda di cui non comprendiamo i motivi, non può neanche trovare risposta. Perché, infatti, la storia della motivazione della domanda apre, prmissimamente, l'ambito dal quale può esser tratta e quindi data la sua risposta. Così in verità, nella domanda come nella risposta, si instaura un discorso infinito, nel cui ambito si trovano la parola e la risposta. Tutto ciò che si dice opera in tale ambito.

→ Possiamo chiarirci ciò in una esperienza che ognuno di noi fa: il caso cioè della traduzione o della lettura di traduzioni da lingue straniere. Ciò che il traduttore trova è un testo linguistico, cioè un discorso orale o scritto, che egli deve tradurre nella propria lingua. Egli è legato a ciò che sta davanti, e perciò non può semplicemente trasformare ciò che è detto dalla materia linguistica della lingua straniera nel proprio materiale linguistico, senza che egli stesso lo "ri-dica". Questo significa però che deve riguadagnare in sé l'infinito spazio del dire, che corrisponde a ciò che è detto nella lingua straniera. Ognuno sa come ciò sia difficile. Ognuno sa come la traduzione renda piatto e insipido ciò che vien detto nella lingua straniera. Lo si rappresenta in superficie, così che il senso della parola e la forma della frase della traduzione copia l'originale, senza peraltro che essa venga egualmente a conquistare nessun ambito di significato. Ad essa manca quella terza dimensione, a partire dalla quale ciò che è detto originariamente, cioè che è detto nella lingua originale, si costruiva nel suo ambito di significati. Questa è una barriera inevitabile a tutte le traduzioni. Nessuna può supplire l'originale. Ma se si dovesse pensare che quella enunciazione dell'originale, piattamente proiettata, nella traduzione debba ora essere diventata ugualmente o facilmente comprensibile, poiché molte cose che nell'originale facevano da sfondo, che stavano tra le righe, non poterono essere tradotte — se ora si credesse che questa riduzione a un significato più semplice debba facilitare la comprensione, allora si sarebbe in errore. Nessuna traduzione è così comprensibile come l'originale. Si tratta appunto del senso multirelazionale di ciò che è detto — e senso è sempre senso che implica una direzione — che solo nell'originarietà del dire arriva a esprimersi, e che si perde invece in ogni

ridire e ripetere. Il compito del traduttore deve essere quindi sempre quello di non raffigurare ciò che è detto, ma mettersi nella direzione di ciò che è detto, cioè nel suo senso, per trasferire nella direzione del proprio dire quello che deve essere detto.

Ciò diventa maggiormente chiaro in quelle traduzioni che debbono rendere possibile un dialogo orale tra persone che parlano lingue straniere tramite la mediazione dell'interprete. Un interprete che trasferisca solamente ciò che è detto da qualcuno nell'altra lingua in parole e frasi, lascia il discorso nell'incomprensibile. Egli deve restituire non ciò che è detto nel suo autentico testo letterale, ma ciò che l'altro voleva dire e ha detto, e le molte cose che ha lasciate non dette. Anche la limitatezza del suo trasferire deve guadagnare lo spazio in cui solo diviene possibile il discorso, cioè quella interna infinità, che spetta a ogni spiegazione.

Il linguaggio così è il vero mezzo dell'esistere umano, quando lo si vede solo nell'ambito che esso soltanto occupa, l'ambito cioè dell'umano essere insieme, l'ambito della comprensione, di un accordo che cresce continuamente, e che, nel vivere umano, è indispensabile quanto l'aria che respiriamo. L'individuo è realmente, come ha detto Aristotele, l'essere che ha linguaggio. Dobbiamo perciò lasciare che ci si dica tutto ciò che è umano.