
L'impostazione trascendentale tra *Essere e tempo* e *Verità e metodo*

UGO M. UGAZIO
Università di Torino

ABSTRACT: This essay considers the way in which Gadamer develops his linguistic ontology, focusing particularly on the gap between subjectivity and transcendental structure of the understanding which Heidegger had established in *Being and Time*. A special attention is dedicated to the conclusion of the first section of the second part of *Truth and Method*, in which Gadamer clarifies his reliance with Heidegger: the incapacity of the historical sciences to face the problem of life requires a different ontological setting. To this end, Heidegger had suggested to understand the being as temporal horizon in which things appear thanks to ontological difference. Towards Heidegger's thought were converging the previous reflections of Nietzsche, Dilthey and Husserl on the life as much as the efforts of neo-Kantianism in view of a foundation of natural sciences. Hermeneutics ceased to be a technical discipline and turned itself into ontology. The search for the conditions of knowledge was indeed beyond any epistemological question.

KEYWORDS: transcendental, Heidegger, Gadamer, hermeneutics, ontology

La *veritas transcendentalis* che alla fine del § 7 di *Essere e tempo* suggella la piena coincidenza di ontologia e fenomenologia non contrasta certamente con la storicità del comprendere: che l'essere sia «il *transcendens* puro e semplice» vuol dire che l'essere si determina in base all'orizzonte della comprensione. Se l'ontologia antica aveva creduto di dover muovere dall'essere e di dover-
si organizzare a questo scopo come un vero e proprio sapere, l'ontologia ermeneutica scopre che la comprensione è un fatto e come tale è storica. Com'è noto, tanto Heidegger quanto Gadamer hanno indicato come la loro ricerca resti rigorosamente fenomenologica¹: nella nuova prospettiva, se il

¹ Cfr. tra l'altro M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 197915, pp. 27 sgg. (tr. it. di P. Chiodi, riveduta da F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 2005, pp. 42 sgg.), H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. I e II dei *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, 1999, vol. II, p. 446; tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983, p. 14. [Per l'ed. tedesca di *Wahrheit und Methode*, quando non diversamente indicato, ci si riferisce al vol. I].

piano della comprensione non era lo «spirito», altrettanto poco quello della scienza era la «natura». Le giuste esigenze di Dilthey e della «filosofia della vita» finivano solo per dare allo spirito la dignità di un oggetto scientifico senza problematizzare la scienza stessa e il suo contesto. Il «ritorno alle cose stesse» doveva essere inteso nell'orizzonte del comprendere, secondo una circolarità ineludibile. La struttura della precomprensione, che Heidegger aveva indagato con intento ontologico a partire dalle scienze storiche, doveva servire a Gadamer per mostrare all'inverso come la storicità stessa delle scienze storiche non compromettesse affatto l'universalità della comprensione². Che l'ontologia antica avesse in realtà omissso il problema, lo si vede nel modo con cui i Greci nominavano le «cose»: le parole *pragma* o *chrema* contengono un riferimento etimologico all'agire e al servirsi che le rende inadeguate a tradurre in greco il famoso motto husserliano. Al pensiero sfugge quello speciale «in sé» delle cose che la fenomenologia ha invece il compito di cogliere³.

Di fronte a questo «in sé» fenomenologico, che rimane difficile da stabilire per la coscienza⁴, sono organizzati gli sforzi percettivi e conoscitivi dell'umanità storica. Ciò di cui facciamo esperienza è sempre collocato entro qualcosa di compreso: il pensiero moderno si è chiesto quale sia il «fondamento» di quel che ognuno ha nella coscienza. L'ontologia appare allora sotto il profilo del problema del «senso», vale a dire della «comprensione» dell'essere.

L'impostazione originariamente trascendentale di *Essere e tempo* aveva però dovuto abbandonare, in vista di una chiarificazione indispensabile, l'eredità soggettiva che l'aveva accompagnata da Cartesio a Kant. L'esperienza linguistica del mondo ha così potuto mostrare, secondo Gadamer, che il vero e l'essere stanno in un rapporto trascendentale: questo rapporto non è un «fatto del soggetto»⁵, ma appartiene alle «cose stesse» e al loro «linguaggio»⁶. Le pagine che seguono indagano in quale modo Gadamer, particolarmente alla fine della prima sezione della seconda parte di *Verità e metodo*, abbia preparato il passaggio all'ontologia linguistica appoggiandosi appunto alla divaricazione operata da *Essere e tempo* tra il trascendentale e la soggettività⁷.

² Cfr. Id., *Wahrheit und Methode*, cit., p. 270; tr. it. cit., p. 312.

³ Cfr. K. Held, *Le chemin de Heidegger vers les «choses mêmes»*, in E. Escoubas e B. Waldenfels (a cura di), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, Paris/Offenburg, L'Harmattan/Dokumente Verlag, 2001, pp. 17 sgg.

⁴ Se abbiamo percezioni delle cose nel mondo e un linguaggio, persino se abbiamo delle scienze esatte, è proprio perché quel che ciascuno di noi trova nella propria coscienza, pur essendo pienamente immanente ad essa, rimanda all'oggetto trascendente; a questo proposito Gadamer rinvia al § 41 del vol. I delle *Idee* di Husserl, in cui è impostato il problema dell'oggetto trascendente in vista del tema di coscienza e realtà (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 451; tr. it. cit., p. 512).

⁵ Ivi, p. 462; tr. it. cit., p. 524

⁶ Ivi, p. 478; tr. it. cit., p. 542.

⁷ È noto come la prospettiva di un'«ermeneutica trascendentale» che muove dalla *Fundamental-*

1. L'ermeneutica come ontologia fondamentale

È ormai quasi un luogo comune della divulgazione filosofica che il lavoro di Gadamer sia consistito in larga parte nell'urbanizzazione della provincia heideggeriana⁸: se *Essere e tempo* aveva assegnato al «comprendere» un carattere ontologico senza tuttavia intendere questo passaggio come esplicito passaggio ad un'«ontologia linguistica», se aveva cioè inteso il «senso» dell'essere come quell'oscura ovvietà da cui prende le mosse la ripresa di ogni interrogazione filosofica⁹, con *Verità e metodo* la problematica ontologica era invece assegnata senz'altro all'ambito della discussione sull'interpretazione linguistica. La posizione iniziale di Heidegger, con la sua pretesa di un'integrale adesione al metodo fenomenologico, si considerava fuori da qualunque tradizione per il fatto stesso di collocarsi nell'originaria storicità del *Dasein*: nella misura in cui l'essere è compreso come l'essere proprio del *Dasein*, questo essere che è compreso si determina, indipendentemente da ogni possibile tematizzazione, come un passato che va incontro al proprio avvenire. «Il *Dasein* “è” — scrive Heidegger — il proprio passato nella maniera del proprio essere, essere che, detto alla buona, “accade” venendo ogni volta dal proprio avvenire»¹⁰. A questa struttura preliminare, e dunque necessaria, Heidegger aveva dato il nome di «esistenzialità» e l'aveva contrapposta a quella comprensione di sé che è «affare ontico» del singolo *Dasein*¹¹.

Lo stesso paragrafo di *Essere e tempo* nel quale era introdotta la distinzione di esistenziale ed esistentivo si apriva con la definizione della scienza come «l'insieme di una interconnessione fondata di proposizioni vere» e con la precisazione che la ricerca scientifica non era «né l'unico né il più immediato dei modi possibili di essere»¹² del *Dasein*. L'ontologia non doveva dunque essere una scienza, bensì solo l'indicazione del modo in cui il *Dasein* comprendeva il proprio essere esistendo *faktisch*. La sua totale mancanza di contenuti ontici faceva sì che nel suo solo caso venisse meno qualunque

ontologie di *Essere e tempo* sia stata percorsa da K.-O. Apel in un confronto diretto con l'ermeneutica gadameriana; cfr. tra l'altro J. Habermas (a cura di), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1972, ed. it. di G. Ripanti, *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Brescia, Queriniana, 1979.

⁸ Cfr. Id., *Urbanizzazione della provincia heideggeriana. Laudatio per Hans-Georg Gadamer*, tr. it. di R. Cristin, in «Aut-Aut», n. 217-218, (1987), pp. 21-28; che tuttavia il significato di *Verità e metodo* non possa essere ristretto ad una correzione della svolta heideggeriana è ribadito in D. Di Cesare, *Gadamer* Bologna, Il Mulino, p. 115.

⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 4; tr. it. cit., p. 15. Sin dal § 1 la «ripresa» è esplicitamente accostata al «senso dell'essere» e alla «domanda sull'essere».

¹⁰ Ivi, pp. 19 sgg.; tr. it. cit. p. 33. Il passo citato appartiene al § 6, dedicato alla distruzione dell'ontologia tradizionale, che precede quello «conclusivo» dell'introduzione, in cui è chiarito perché la ricerca intrapresa sia da intendere come fenomenologica.

¹¹ Ivi, p. 12, nel § 4; tr. it. cit. p. 25.

¹² Ivi, p. 11; tr. it. cit. p. 24.

connessione con la storia o con la tradizione che portava alle scienze: ciò cui l'ontologia si sarebbe riferita non avrebbe rimandato all'indicazione *eines sachhaltigen Was*¹³. Questo mancato rimando, alla luce del primato ontico-ontologico del *Dasein*, mostrava in realtà che l'ontologia non si sarebbe dovuta affatto occupare né delle scienze né del loro principio. L'ente che noi stessi siamo aveva finito per apparire come l'ente ontologicamente più lontano perché fino ad allora lo si era appunto compreso allo stesso modo degli enti che erano incontrati nel mondo¹⁴, secondo una determinazione che si era consolidata nel pensiero greco dopo la definitiva perdita della «dialettica» ad opera di Aristotele e che non era stata respinta dalla scoperta moderna del *cogito*: l'«ermeneutica del *logos*»¹⁵ che *Essere e tempo* intendeva seguire per cogliere l'«ontologia fondamentale»¹⁶ non poteva essere né storiografica né ricostruttiva. La connessione con le «scienze dello spirito» non era meno incerta della connessione con le «scienze della natura»: proprio in quanto ermeneutica, l'ontologia esigeva di appartenere solo alla «vita». Per non cadere nel solipsismo egologico, la fenomenologia «trascendentale» di *Essere e tempo* muoveva dunque dal tempo. Che però questo avvio non comportasse alcuna assunzione preliminare di un soggetto era quel che Heidegger opponeva alla modernità cartesiana e che rendeva la *Fundamentalontologie* inaccettabile sotto il profilo delle varie scienze, compreso quello di un'ermeneutica storica.

La posizione di *Verità e metodo*, che cercava di rinvenire il punto d'appoggio per un'ermeneutica storica senza ripetere l'errore di Dilthey¹⁷, non era sorretta da un'esigenza fondativa, portata all'estremo da Heidegger su un modello per certi versi «cartesiano», bensì da un'esigenza dialogica, quella di riconoscersi solo nell'altro, nell'eccedenza linguistica non contenuta nel soggetto. Benché in entrambi i casi il contributo delle scienze alla «comprensione» fosse nullo, la circolarità temporale sembrava nel caso di Gadamer concretizzarsi in un accumulo dell'esperienza. Aristotele aveva fornito un esempio di questo accumulo nella famosa immagine dell'esercito in fuga che ritrova il proprio ordine¹⁸. Tra comprensione e tempo era stabilita una ben determinata relazione, avvertibile nell'esperienza se non addirittura nel-

¹³ Ivi, p. 12 ; tr. it. cit., p. 25 («... della quiddità di un contenuto reale»).

¹⁴ Cfr. ivi, pp. 15 e 312; tr. it. cit. pp. 28 e 370. A questa nozione del «più lontano» si è richiamato anche Gadamer nell'avvio della determinazione del «circolo ermeneutico» (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 270; tr. it. cit., p. 312).

¹⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 25; tr. it. cit., pp. 39 sgg.

¹⁶ Ancora nel § 4 è detto: «Perciò l'ontologia fondamentale, da cui soltanto tutte le altre possono scaturire, deve esser cercata nell'analitica esistenziale del *Dasein*» (ivi, p. 13; tr. it. cit., p. 26).

¹⁷ Dilthey, nonostante avesse tentato di sottrarre l'ermeneutica ad una filosofia della storia che intendesse la necessità del concetto come accadere, aveva finito per ricondurre hegelianamente la storia alla storia dello spirito (cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit. vol. II, p. 446; vol. I, p. 222 sgg., p. 263 *passim*; tr. it. cit., pp. 14, 260 sgg., p. 305 *passim*).

¹⁸ Ivi, pp. 357 sgg.; tr. it. cit., p. 407.

le scienze. «L'analisi heideggeriana della temporalità dell'esistenza umana – ribadiva Gadamer nella prefazione alla seconda edizione di *Verità e metodo* – ha mostrato [...] che il comprendere non è uno dei possibili atteggiamenti del soggetto, ma il modo di essere dell'esistenza stessa come tale»¹⁹. Così, la concezione del tempo che Heidegger traeva dalla fenomenologia aveva finito per assumere un ruolo che oltrepassava quello della semplice comprensione di un «fenomeno». L'intera storia dell'ontologia appariva a Heidegger come segnata da una non tematizzata comprensione temporale dell'essere: era questa comprensione che *Essere e tempo* voleva far emergere come «ermeneutica», in un primo momento mediante l'analitica del *Dasein*²⁰.

Di fronte alla domanda che aveva guidato la storia dell'ontologia dopo la fine della dialettica antica, di fronte cioè all'interrogativo aristotelico *ti to on?*, il punto d'arrivo e la conseguente *Destruktion* dell'ontologia tradizionale non poteva essere solo il *da* dell'essere, perché in questo caso l'esistenziale non avrebbe svolto altra funzione all'infuori di quella di aprire l'infinito regresso di attuazioni sempre solo esistentive. È noto del resto come il cammino della prima parte di *Essere e tempo* avrebbe dovuto concludersi con una terza sezione in cui i due termini «essere» e «tempo» sarebbero dovuti apparire nell'ordine inverso. Che l'essere si rivelasse in primo luogo entro un orizzonte temporale non era una determinazione puramente negativa: la terza sezione si apprestava a rispondere positivamente alla domanda posta alla fine della parte pubblicata, se cioè il tempo potesse rivelarsi come l'«orizzonte dell'essere»²¹. Subito prima di porre questa domanda, Heidegger aveva ribadito il carattere ermeneutico di ogni filosofia, già sostenuto nel § 7 dell'*Introduzione*: che tutta la filosofia sia inevitabilmente ermeneutica significava solo che, benché l'ontologia antica avesse operato esclusivamente con concetti di *res*, questo genere di concetti non poteva essere utilizzato per afferrare il punto d'inizio e d'arrivo del tragitto ermeneutico, ossia la «coscienza» stessa – il termine qui usato da Heidegger è quello della filosofia corrente fino a Husserl, *Bewußtsein*, non *Dasein*. Dopo avere dunque portato a termine un'analisi ontologica dell'esistenza, Heidegger si era chiesto se l'ontologia potesse essere fondata essa stessa ontologicamente o se invece richiedesse a sua volta un ente su cui dovesse poggiare la fondazione. Una «filosofia dell'esistenza» gli appariva certamente come inadeguata a svolgere questo compito²². Il passo che avrebbe dovuto essere compiuto chiedeva di abbandonare il *Bewußtsein* e la sua intenzionalità.

¹⁹ Ivi, p. 440; tr. it. cit., p. 8.

²⁰ Cfr. a proposito di Heidegger e l'ermeneutica F. Camera, *L'ermeneutica tra Heidegger e Levinas*, Brescia, Morcelliana, 2001, pp. 15 sgg.

²¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 437; tr. it. cit., p. 511.

²² Nella nota aggiunta a mano, a questo proposito era scritto: «dunque non la filosofia dell'esisten-

Platone aveva, per certi versi, già compiuto questo passo quando aveva indicato la via dell'*agathon*; Heidegger, all'epoca della pubblicazione del frammento di *Essere e tempo*, tanto nelle lezioni del semestre estivo del 1927²³, quanto nel contributo al volume per il settantesimo anniversario di Husserl²⁴, cercava di mostrare come la posizione platonica, che pure riconosceva con nettezza la «trascendenza», fosse in realtà carente quanto alla comprensione del tempo e come questa carenza avesse poi dovuto segnare il corso di tutta la futura ontologia. Heidegger cercava di rendere accessibile l'essere attraverso il tempo come Platone aveva fatto attraverso l'*agathon*²⁵. Heidegger intendeva mostrare come tutta la storia dell'ontologia fosse la conseguenza della mancata «interpretazione temporale dell'essere»²⁶: il nodo tematico che il piano completo di *Essere e tempo* aveva di mira era l'esplicitazione del tempo come orizzonte dell'ontologia, dove l'ontologia in quanto ermeneutica doveva essere prima di tutto «analitica dell'esistenzialità dell'esistenza», poi certamente anche l'«elaborazione delle condizioni di possibilità di qualsiasi ricerca» relativa all'ente difforme dal *Dasein*. Il passo ulteriore che doveva essere compiuto dopo l'elaborazione della *Zeitlichkeit* del *Dasein* era appunto quello della «differenza ontologica», passo con cui il tempo, prima di appartenere ad un qualche ente, avrebbe aperto all'essere un orizzonte. In altri termini, la metafisica, che a Descartes aveva potuto apparire come la radice della fisica e delle altre scienze, doveva contenere anche il superamento di se stessa: nella metafora cartesiana dell'albero bisognava arrivare fino agli estremi filamenti della radice che si perdono nel *Grund* per intendere davvero la provenienza ontologica²⁷. Se, all'epoca di *Essere e tempo*, l'estrema radicalizzazione della ricerca kantiana delle condizioni di possibilità aveva fatto coincidere senza alcuna delimitazione epistemologica l'esigenza ontologica

za» (ivi., p. 445; tr. it. cit. p. 510).

²³ Id., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, vol. 24 della *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975 sgg., in particolare pp. 389 sgg.; tr. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, Il Melangolo, 1988, pp. 263 sgg. Il titolo della prima parte di *Essere e tempo* in cui è esplicitamente menzionata il «l'esplicitazione del tempo come orizzonte trascendentale della domanda sull'essere» — esplicitazione che avrebbe dovuto costituire l'argomento della sezione mancante — è a p. 461; tr. it. cit. p. 311.

²⁴ Id., *Wegmarken*, vol. 9 della *Gesamtausgabe*, cit., p. 123 sgg.; tr. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987, pp. 79 sgg.

²⁵ Cfr. a questo proposito F. Bianco, *Pensare l'interpretazione. Temi e figure dell'ermeneutica contemporanea*, Roma, Editori Riuniti, 1991, p. 96; G. Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1999, p. 103.

²⁶ Heidegger separa terminologicamente, com'è noto, la temporalità [*Zeitlichkeit*] emersa dall'analisi del *Dasein* dalla temporalità [*Temporalität*] dell'*a priori*; nel passo qui cit. dice «temporale *Interpretation des Seins*» (M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 432; tr. it. cit., p. 291).

²⁷ Il testo della lettera di Descartes all'abate Picot è citato nell'introduzione scritta per l'edizione del 1949 di *Che cos'è metafisica?*, ora in Id., *Wegmarken*, p. 365; tr. it. cit., p. 317.

con l'*a priori*, dagli anni trenta in poi quest'esigenza doveva mostrarsi essa stessa come «storia»²⁸.

Con la successiva assunzione di quello che Heidegger aveva chiamato l'*Ereignis*, lo svuotamento nichilistico di senso sarebbe stato capovolto appunto in una *Ereignung* della *Geschichte* e sottratto, grazie al suo carattere sempre futuro, a qualunque storiografia²⁹. Questo atteggiamento lasciava intendere come il cammino da percorrere dopo quello non concluso di *Essere e tempo* fosse a sua volta profondamente negativo: la storia avrebbe infatti potuto essere intesa secondo un senso suo proprio solo se fosse stato possibile cogliere come essere quelli che fino ad allora erano apparsi al suo interno come velamenti dell'essere. La *Seinsgeschichte* era stata soprattutto storia di un oblio che, nel passaggio dall'inizio greco a quello «altro», aveva potuto cogliere come verità il tratto negativo del sottrarsi dell'essere. L'*Ereignung* era, secondo Heidegger, il movimento con cui la storia si sarebbe appropriata di sé nel momento in cui fosse divenuto palese che l'essere, pensato alla maniera dei Greci, è nulla.

Se il frammento pubblicato di *Essere e tempo* poteva ancora ricadere sotto la luce kantiana della ricerca di «condizioni di possibilità», con l'ulteriore passaggio all'*Ereignis* questa possibilità finiva per essere annullata dalla *Faktizität* stessa e dall'incapacità che l'accompagnava di produrre un'istanza metodica di controllo razionale. Già Cassirer, alla fine del colloquio di Davos, aveva evocato per contrastare le tesi heideggeriane il metodo trascendentale di Cohen, sulla cui base l'assunzione di un fatto esigeva sempre che fosse posto il problema della possibilità di questo fatto nel contesto della scienza matematica della natura³⁰. Del resto, con *Hermeneutik der Faktizität*³¹, sin dall'inizio degli anni venti, Heidegger aveva voluto indicare l'atteggiamento del suo modo di filosofare, in cui il comprendere era *faktisch* il decorso stesso della vita del *Dasein*. La «ragione» in base a cui qualcosa era compreso faceva parte essa

²⁸ Che la storia non fosse introdotta in *Essere e tempo* solo per risolvere le aporie dello storicismo, per risolvere cioè le aporie nate dal tentativo di scindere la riflessione filosofica dalla concezione hegeliana della razionalità della storia, era il motivo su cui Gadamer fondava il legame dell'ermeneutica filosofica con lo Heidegger della «storia dell'essere» (ad es. cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit. p. 261; tr. it. cit., p. 303).

²⁹ All'inizio dei *Beiträge* Heidegger aveva scritto: «Dunque ciò che qui ovunque è effettivamente reale è la storia, la quale si rifiuta all'approccio storiografico perché essa non fa sorgere il passato ma è sempre lo slancio verso ciò che è futuro» (M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, vol. 65 della *Gesamtausgabe*, cit., p. 9; tr. it. di A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia*, Milano, Adelphi, 2007, pp. 38 sgg.).

³⁰ Id., *Kant und das Problem der Metaphysik*, vol. 3 della *Gesamtausgabe*, cit., p. 275; tr. it. di R. Padelaro riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari, Laterza, 1981, p. 234.

³¹ Ermeneutica dell'effettività o, secondo altre traduzioni, della fatticità è la «parola d'ordine» con cui Gadamer designa l'atteggiamento filosofico dell'intero pensiero heideggeriano, indipendentemente dal fatto che l'espressione fosse stata usata da Heidegger solo nel suo primo insegnamento friburghese; cfr. D. Di Cesare, op. cit., pp. 111 sgg. e A. Fabris, *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 57 sgg.

stessa dell'esperienza di fatto della vita: qualunque istanza scientifica doveva inevitabilmente apparire entro margini finiti e temporali. Che all'«orecchio del pensiero» continuasse a giungere il grido dell'«uomo folle», ancora impegnato nella ricerca di Dio nonostante Dio nel frattempo fosse stato assassinato, significava per Heidegger l'avvio del pensiero dopo la fine della «ragione glorificata per secoli»³². La morte di Dio veniva dunque a significare che il pensiero apparteneva esso stesso inevitabilmente all'ambito su cui esso avrebbe poi dovuto essere esercitato.

Questo “nichilismo” degli anni trenta era in realtà strettamente connesso alla lettura metafisica del pensiero di Kant che nel decennio precedente Heidegger aveva contrapposto alla lettura neokantiana interessata soprattutto ad una fondazione delle scienze: secondo Heidegger, però, il problema di Kant non poteva essere riportato solo ad una conoscenza matematica della natura giacché la natura stessa doveva preliminarmente essere intesa nel suo costituirsi. Il tratto trascendentale della logica sarebbe stato tale solo se fosse stato possibile mostrare il nesso del pensiero con la finitezza del sensibile. L'estetica trascendentale non poteva essere riformulata nei termini di una logica giacché l'*a priori* di spazio e tempo restava comunque ben distinto dalle categorie del pensiero. Il compito della «fondazione» non era rivolto alla conoscenza, bensì alla metafisica: prima di essere scienza matematica della natura, la *Critica della ragion pura* era fondazione dell'essere dell'ente. Heidegger non cercava di pervenire attraverso Kant ad una fondazione epistemologica: l'argomento trascendentale gli serviva, nel contesto dell'ontologia ermeneutica, solo per accedere alla verità del trascendere propria del *Dasein*³³. La fondazione della scienza doveva essere in primo luogo metafisica giacché nessuna scienza sarebbe stata in grado di fondare se stessa, ossia di comprendere i «concetti fondamentali». L'autofondazione delle varie scienze esigeva di essere essa stessa fondata: la profondità del lavoro di Cohen e Natorp di fronte alla *Critica* kantiana non aveva visto, secondo Heidegger, che il compito non era ancora quello di conoscere la natura attraverso la matematica³⁴. In altri termini, prima di poter accedere ad una conoscenza matematica della natura, la scienza come metafisica doveva cogliere quei

³² M. Heidegger, *Holzwege*, vol. 5 della *Gesamtausgabe*, cit., p. 246; tr. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 246.

³³ Cfr. a proposito dell'argomento trascendentale in Heidegger e del suo dissolversi nell'ontologia ermeneutica M. Ferrari, *Categorie e apriori*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 205.

³⁴ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, vol. 25 della *Gesamtausgabe*, cit., in particolare § 3, pp. 40 sgg.; tr. it. di R. Cristin - A. Marini, *Interpretazione fenomenologica della ragion pura di Kant*, Milano, Mursia, 2002, p. 28 sgg.

concetti che avevano contribuito in modo fondativo alla «costituzione d'essere» dell'ambito determinato come natura³⁵.

L'esigenza «fenomenologica» di procedere in maniera fondativa nei confronti della cosa conosciuta nello stesso modo in cui si procedeva nei confronti della conoscenza stessa si andava precisando sempre più marcatamente come opposizione alle scienze e al loro metodo. Così, la svolta heideggeriana della fine degli anni venti doveva rivelarsi dopotutto come divergente rispetto al cammino del pensiero moderno inaugurato nel sec. XVII. Alla luce di questa considerazione, *Verità e metodo* non appariva solo come un frutto tardivo della svolta heideggeriana, ma soprattutto come l'esplicazione di un atteggiamento che travalicava il problema della conoscenza.

2. L'interpretazione trascendentale del comprendere

Della svolta heideggeriana degli anni trenta, *Verità e metodo* aveva avvertito soprattutto l'abbandono del «trascendentale». Tanto Dilthey quanto Husserl, del resto, avevano già cercato «di risalire oltre il carattere astratto del neokantismo»³⁶: il loro tentativo era però fallito proprio perché, secondo Gadamer, ognuno dei due in un modo suo proprio aveva creduto di poter conservare nell'incontro con la «vita», la struttura trascendentale della coscienza. A questo proposito, era assegnato un particolare significato all'identificazione di autocoscienza e vita che Yorck von Wartenburg nel suo scambio epistolare con Dilthey aveva rilevato nel giovane Hegel. Quel che il conte Yorck, sulla base dello Hegel di Francoforte e della *Fenomenologia*, aveva fatto notare a Dilthey era che la coscienza era in primo luogo coscienza di un vivere proprio. A mettere in movimento la ricerca storica, indipendentemente dall'ambito in cui ci si fosse trovati, non era l'intento gnoseologico, bensì appunto la vita stessa.

Alla luce delle «idee del conte Yorck», evocate da Heidegger nel capitolo sulla storicità di *Essere e tempo*³⁷, era divenuto particolarmente chiaro su quale punto da quel momento in poi dovesse poggiare l'ontologia e perché essa dovesse essere ermeneutica: la strada imboccata nel sec. XVII sembrava radicalmente falsa perché muoveva dal *cogito* e dalla sua purezza. L'avvio sto-

³⁵ Cfr. Id., *Sein und Zeit*, cit., p. 11; tr. it. cit., p. 23. Che temi kantiani avessero contribuito al nesso di ermeneutica ed ontologia negli anni di *Essere e tempo* era legato a Dilthey e alla sua filosofia della vita, com'è testimoniato nel breve saggio di Gadamer *Kant e la svolta ermeneutica* in H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, vol. III dei *Gesammelte Werke*, cit., pp. 213 ss; tr. it. di R. Cristin, *I sentieri di Heidegger*, Genova, Marietti, 1987, pp. 43 sgg.

³⁶ Id., *Wahrheit und Methode*, cit., p. 259; tr. it. cit., p. 300.

³⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., § 77, pp. 397 sgg.; tr. it. cit., pp. 467 sgg.

riografico di ogni ricerca doveva invece essere la *Faktizität* dell'esistenza³⁸. Se la risposta di Dilthey e Husserl all'astrattezza del neokantismo era la vita, questa vita certamente non poteva essere trovata con i mezzi della scienza.

Il distacco di Heidegger dalla fenomenologia husserliana e il conseguente passaggio alla «storia» non comparivano solo come tappe di una ricostruzione storiografica all'interno di *Verità e metodo*, ma in realtà di *Verità e metodo* costituivano anche la principale intenzione filosofica: il cammino che doveva essere percorso mirava, in qualche modo, da una parte a mostrare storiograficamente come questo distacco/passaggio fosse stato raggiunto, e dall'altra a determinarne le connessioni con il linguaggio: con la seconda sezione della seconda parte i tratti cardinali dell'ontologia delineata nell'opera erano introdotti con un ben preciso riferimento al pensiero di Heidegger³⁹. Questo riferimento non era certamente terminologico, visto che i concetti di cui Gadamer si serviva erano tutt'altro che heideggeriani, a partire da quelli di maggiore rilevanza come «coscienza» e «vita». Il legame con Heidegger stava piuttosto nel disegno complessivo, non pienamente svelato nel § 8 di *Essere e tempo*, di conservare l'esigenza trascendentale anche dopo avere soppresso l'impianto «soggettivo» del pensiero moderno. Il nome di Heidegger segnava dunque il passaggio dalla parte storiografica (parte prima e prima sezione della parte seconda) alla parte eminentemente costruttiva (seconda sezione della seconda parte e terza parte) nella quale la *Fundamentalontologie* di provenienza heideggeriana era sviluppata come ontologia linguistica⁴⁰. Lo stesso Gadamer, del resto, ha ribadito nella prefazione alla seconda edizione, dopo avere riportato l'intero lavoro svolto in *Verità e metodo* alla «fenomenologia», di aver utilizzato il termine «ermeneutica» nel modo in cui se ne era servito Heidegger nel contesto fenomenologico che portava ad *Essere e tempo*⁴¹.

³⁸ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 259; tr. it. cit., p. 301.

³⁹ Sulla rilevanza nella seconda parte di *Verità e metodo* del fallimento di *Essere e tempo* per l'insorgenza dell'ontologia linguistica gadameriana, cfr. R. J. Dostal, *Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology*, in Id. (a cura di), *The Cambridge Companions to Gadamer*, New York, Cambridge University Press, 2002, pp. 247 sgg.; in particolare, a congiungere la posizione raggiunta da Heidegger con il frammento di *Essere e tempo* alla vicenda storica dell'ermeneutica, da Schleiermacher a Dilthey e Yorck von Wartenburg, sarebbe secondo l'A. (ivi, p. 255) quello che Gadamer, con espressione lontana da Heidegger, chiamava «problema della vita».

⁴⁰ Cfr. ivi, p. 254, dove è citato il seguente passo di *Wahrheit und Methode*, cit. p. 268; tr. it. cit., p. 311: «In questo senso anche noi intendiamo ricollegarci al significato *trascendentale* dell'impostazione heideggeriana. Con l'interpretazione trascendentale data da Heidegger al comprendere, il problema dell'ermeneutica acquista una portata universale e si allarga a una nuova dimensione. [. . .] Questa struttura esistenziale del *Dasein* deve manifestarsi anche nella comprensione del passato storico; per questo intendiamo ora seguire la linea dell'indagine heideggeriana».

⁴¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., vol. II, pp. 446 sgg.; tr. it. cit., pp. 14 sgg. Sul fatto che Gadamer dichiarasse però di non aver inteso il concetto di fenomenologia in senso «metodico» cfr. R. J. Dostal, cit., p. 252.

Se l'uscita dall'impostazione trascendentale, tanto per Heidegger quanto, prima di lui, per Kierkegaard, era risultata particolarmente difficile, era perché ovunque il pensiero avanzava la pretesa di logicità. Il meticoloso resoconto del tentativo di uscirne diventava con *Verità e metodo* esso stesso materia filosofica. La pretesa del neokantismo di fondare nel pensiero la scienza della natura era definitivamente tramontata, secondo Gadamer, con la sconfitta tedesca nella prima guerra mondiale⁴²; lo stesso Husserl, nonostante il suo «genio analitico» e la sua «instancabile pazienza descrittiva», se aveva voluto restare unito al tema della coscienza, aveva in qualche modo ripreso l'«idealismo trascendentale di stampo neokantiano»⁴³. Come alle obiezioni di Kierkegaard contro la riflessione dello spirito, era pur sempre possibile rispondere che quelle obiezioni erano già incluse nella riflessione stessa; egualmente alla fenomenologia trascendentale era assegnato il compito di costituire ogni validità d'essere, escludendo in entrambi i casi che qualcosa potesse essere restato fuori del *cogito*. Tanto per Kierkegaard quanto per Heidegger compito della filosofia era dunque di ritrovare i fatti contro l'onnicomprendività del trascendentale. Gadamer tentava in questo modo di riportare anche il programma di *Essere e tempo*, nel quale l'essere e l'obiettività scaturivano da una comprensione del *Dasein* temporale e storico, all'ultimo disegno della fenomenologia, all'*Ur-ich* e alla sua «storicità assoluta»⁴⁴. In altri termini, anche la parte pubblicata di *Essere e tempo* poteva essere letta nel senso opposto rispetto a quello che Gadamer attribuiva a Heidegger: Husserl aveva «potuto obiettare a Heidegger che il senso della *Faktizität* è anch'esso un *eidōs*, e che appartiene quindi costitutivamente alla sfera eideutica delle essenze universali»⁴⁵.

Secondo Gadamer, l'impostazione di *Essere e tempo*, a differenza della fenomenologia husserliana, non era scaturita dai problemi del pensiero moderno, incentrati intorno all'autoriflessione, e non aveva avvertito se stessa come risoluzione di quei problemi. L'impostazione heideggeriana muoveva, secondo lui, dalla supposizione che la lotta intorno all'essere intrapresa dal pensiero aurorale avesse finito per cadere nell'oblio e che quella che fino ad allora aveva potuto apparire come storia fosse in realtà la storia di quell'oblio. La ripresa della lotta intorno all'essere doveva significare il superamento

⁴² Cfr. il resoconto della propria vita scritto da Gadamer nel 1975, nel vol. II dei *Gesammelte Werke*, cit., p. 479; tr. it. di R. Dottori, *Verità e metodo II*, Milano, Bompiani, 1986, p. 457.

⁴³ Ivi, p. 483; tr. it. cit., p. 461.

⁴⁴ Id., *Wahrheit und Methode*, cit., p. 259; tr. it. cit., p. 301. Nella nota in calce alla pagina la posizione di Husserl lettore di *Essere e tempo* è definita come «oscillante»; solo nel 1994 sono state pubblicate le annotazioni di Husserl sugli esemplari da lui posseduti di *Essere e tempo* e *Kant e il problema della metafisica*, nelle quali emerge con chiarezza il giudizio radicalmente negativo sulle due opere di Heidegger (cfr. la tr. it. E. Husserl, *Glosse a Heidegger*, a cura di C. Sinigaglia, Milano, Jaca Book, 1996).

⁴⁵ Id., *Wahrheit und Methode*, cit., p. 259; tr. it. cit., p. 301.

dell'intero pensiero moderno: l'impostazione heideggeriana era fin dall'inizio «una sorta di teleologia con segno cambiato»⁴⁶. La temporalità, che ne era in qualche modo la giustificazione, non era più intesa come carattere della coscienza trascendentale, bensì appunto come carattere ontologico da collocare all'altezza della concezione greca. A dover essere pensato non era più tanto né l'essere, che inevitabilmente era colto nell'ente che di volta in volta appariva, né una temporalità che, di nuovo, fosse determinata a partire solo dall'ente; costitutiva dell'ontologia doveva essere invece la temporalità di fatti che si riferissero unicamente alla loro successione, tali cioè da determinare essi stessi *faktisch* il loro proprio essere.

La tematica kantiana del trascendentale, che nel neokantismo del Baden e nella filosofia della vita era valsa a rinnovare la considerazione della storicità⁴⁷, in realtà secondo Heidegger non comportava affatto la restrizione alla soggettività: l'interpretazione trascendentale del comprendere lasciava solo intendere quanto inadeguata fosse la fissazione di un soggetto comprendente. Così come non poteva essere stabilita alcuna innocenza originaria, neanche in senso animale, altrettanto poco era possibile muovere dall'auto-riflessività del *cogito*: per «rompere il cerchio della speculazione idealistica», il modo di essere della vita non poteva coincidere con l'autocoscienza⁴⁸. Quel che emergeva da *Essere e tempo* era appunto che l'essere, per essere tale, aveva dovuto comunque essere compreso, senza diventare però esso stesso, in seguito a questa comprensione, uno degli enti compresi. Che l'indagine relativa all'essere fosse unicamente «trascendentale» significava qui che il piano della ricerca esigeva di non essere confuso con quello genericamente epistemologico. Così, muovendo dall'esigenza di stabilire lo statuto ontologico delle determinazioni matematiche o logiche già compiuto più volte nel sec. XIX, Heidegger aveva finito per offrire sotto il nome di ermeneutica un'alternativa a tutte le posizioni razionalistiche: il problema della storia era posto in primo piano perché a determinare il tratto fondativo dell'ontologia non era più la «ragione», bensì appunto la *Faktizität*, ossia in fondo il *Faktum* del senso dell'essere: che in *Essere e tempo* il problema dell'essere potesse di nuovo essere posto in sede filosofica dopo Platone ed Aristotele non significava affatto che se ne cercasse una soluzione diversa dalla loro, com'era accaduto per oltre due millenni; significava invece che finalmente era affrontata l'interrogazione stessa. L'affermazione contenuta in apertura del § 2

⁴⁶ Ivi, p. 261; tr. it. cit., p. 303. Le prime righe di *Essere e tempo* intendevano riproporre la lotta intorno all'essere così com'era rimasta dopo gli sforzi di Platone e di Aristotele (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 2; tr. it. cit., p. 13).

⁴⁷ Cfr. G. Cantillo, *L'eccellenza della storia sul trascendentale*, in G. Cantillo e F. C. Papparo (a cura di), *Genealogia dell'umano. Saggi in onore di Aldo Masullo*, Napoli, Guida, 2000, pp. 13-45.

⁴⁸ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 268; tr. it. cit., p. 310.

di *Essere e tempo* intendeva essere la più precisa indicazione del compito che spettava alla filosofia: non di rispondere alla domanda posta dai Greci, ma di considerare appunto il *Faktum*⁴⁹ del «senso» del proprio essere. Il problema dell'essere era posto qui nel modo più paradossale, giacché da comprendere era proprio quel che ogni volta non compariva come ente .

Gadamer faceva notare come il paradosso stesse già nella formula *Hermeneutik der Faktizität*, dove il compito ermeneutico era di comprendere quel che come *Faktum* e *Faktisches* resisteva alla comprensione⁵⁰. Del *Dasein* in quanto *Faktum* non poteva essere detto che fosse «coscienza e autocoscienza»⁵¹: il cammino percorso fino ad allora dalla filosofia moderna era completamente inutile perché riteneva erroneamente, secondo Heidegger, di aver avuto accesso al *logos* e di vedere la natura e il mondo sotto l'aspetto della radicale «logicità»: del resto, a determinare l'opposizione di *Logizität* e *Faktizität*, per esempio già nell'uso che ne aveva fatto Natorp, era proprio la penetrabilità logica⁵².

Ora, che per il *Dasein* la comprensione del proprio essere fosse un *Faktum*, fosse quindi sottratta a qualunque pretesa conoscitiva, lasciava intendere come la comprensione e tutto quel che le era connesso finissero per coincidere nel modo più radicale con la vita. Per il *Dasein* essere voleva dire comprendere, voleva dire cioè che l'interprete apparteneva sempre al suo oggetto⁵³: la soggettività non aveva svolto qui alcun ruolo, né intellettuale né sensibile. Nella scia di Nietzsche in cui Heidegger si era trovato in quanto critico della tradizione metafisica, l'impostazione trascendentale appariva come una conseguenza del soggettivismo moderno e come tale doveva essere superata⁵⁴. Alla fine della sua parte storiografica, *Verità e metodo* aveva potuto accertare che il riconoscimento di una provenienza storica del sapere finiva sempre per ripercuotersi su questo stesso riconoscimento: in altri termini, una fondazione della scienza determinata a procedere con i mezzi stessi della scienza doveva inevitabilmente riconoscere di trovarsi su un cammino che non consentiva alcuno scampo. *L'a priori* era in realtà solo l'indicazione di un problema, non la soluzione. Bisognava partire da Heidegger, perché il suo proposito di

⁴⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 5; tr. it. cit., p. 17. Dal *Faktum*, fatto, del mio proprio essere, dalla *Faktizität*, effettività, è distinta la *Tatsächlichkeit*, fatticità, degli enti incontrati nel mondo (cfr. ivi, p. 56; tr. it. cit., p. 76). Il mio proprio essere, il *Dasein*, non coincide con la cartesiana *res cogitans*, come è precisato poco dopo (ivi, p. 66; tr. it. cit., p. 89) a causa dell'in-essere del *Dasein* nel mondo.

⁵⁰ Cfr. il breve saggio del 1975 *Kant e la svolta ermeneutica* in H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, cit., pp. 213 sgg.; tr. it. cit., pp. 43 sgg.

⁵¹ Ivi, p. 218; tr. it., p. 59.

⁵² Sulla provenienza e sull'uso del termine *Faktizität* cfr. Th. Kiesel, *Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers*, negli atti dei simposi di Bochum dedicati a *Faktizität* e *Geschichtlichkeit* nel pensiero di Heidegger prima di *Essere e tempo* (in «Dilthey-Jahrbuch», 1986/87, pp. 91 sgg.).

⁵³ Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 268; tr. it. cit., p. 311.

⁵⁴ Cfr., ivi, p. 262; tr. it. cit., p. 304.

includere nell'interrogazione filosofica il problema stesso della fondazione sembrava in grado di dare all'ontologia un'impostazione non univocamente legata alla presenza. La tesi heideggeriana secondo la quale «l'essere stesso è tempo»⁵⁵ riguardava il pensiero nella sua provenienza greca; lo scacco subito dalla metafisica greca era dovuto al ruolo svolto qui dal «nulla»⁵⁶. Con questo riferimento al nulla, Heidegger aveva inteso ricondurre il problema dell'essere a quello della comprensione grazie alla quale il *da* del *Dasein* era scoperto come tale, ossia nella sua *Differenz* rispetto al folto dell'ente. Il *da* aveva il suo «senso» solo grazie al *Faktum* di essere compreso. L'ente, poi, era in qualche modo legato a questa comprensione. Gadamer sottolineava qui l'autocomprensione del *Dasein* richiamando la *Lichtung im Sein* del tardo Heidegger⁵⁷. Che il *Dasein* dovesse sempre appartenere a circostanze storiche non metteva in questione l'oggettività delle scienze, giacché né il *Dasein* né le cose comprese potevano essere qualcosa al di fuori del comprendere: la storia non poteva più essere letta, alla maniera di Hegel, come storia dello «spirito»⁵⁸. Che il *Dasein*, quanto alla sua determinazione ontologica, fosse «ermeneutico» voleva solo mostrare che dopotutto il problema posto restava nel contesto dell'«immanenza fenomenologica» – come scrisse Gadamer nel 1965 in risposta a critiche che gli erano state mosse⁵⁹.

L'istanza fenomenologica che si era fatta valere in *Essere e tempo*, colta da Gadamer come istanza ermeneutica, aveva mostrato come nemmeno l'opposizione di natura e spirito potesse essere considerata come definitiva: che il compito dell'interpretazione non muovesse da alcuna constatazione ontica di una semplice presenza non intendeva certamente indebolire le scienze storiche mostrandone l'inattendibilità obiettiva. La «vita» che il conte Yorck non trovava nelle considerazioni diltheyane era quella che doveva aver agito in tutti i momenti in cui la coscienza si era separata secondo una *Diremption* che certamente non era nella coscienza; era della successione puramente storica di questi momenti che una «filosofia della vita» avrebbe dovuto rendere conto⁶⁰. L'opposizione ad un'epistemologia puramente metodologica traeva spunto da questo atteggiamento. Così, la radicalità ontologica del *Dasein* heideggeriano non significava più che il conoscente e il conosciuto fossero in qualche modo omogenei e che la psicologia fosse tendenzialmente volta

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*: «che il problema dell'essere si possa porre a partire da quello del nulla è il presupposto proprio del pensiero del nulla, di fronte al quale la metafisica subisce uno scacco».

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 307; tr. it. cit., p. 352.

⁵⁹ *Ivi*, vol. II, p. 446; tr. it. cit., p. 14.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 256; tr. it. cit., pp. 298 sgg. (in particolare sul nesso di autocoscienza e vita che il conte Yorck traeva dal giovane Hegel).

ad allargare il suo ambito, fino all'inclusione dell'ermeneutica storica. La comprensione non voleva indicare una progressiva trasposizione delle cose sul piano psichico. L'adeguazione del conoscente al conosciuto trovava il suo senso nella conoscenza stessa che li congiungeva, indipendentemente da ogni loro affinità ontica: nella differenza di genere tra ontico e storico stava, secondo il conte Yorck, la possibilità di intendere il concetto di «appartenenza» senza appiattirlo su quello di omogeneità. Di qui e dalla radicalizzazione ontologica che ne aveva poi fatto Heidegger in *Essere e tempo*, in cui era confluito anche l'interesse di Husserl per la «vita», prendeva le mosse l'impegno costruttivo di *Verità e metodo* nei confronti dell'«ermeneutica storica»⁶¹.

ugo.ugazio@unito.it

⁶¹ Ivi, p. 266; tr. it. cit., p. 309.

