

Hegel analizza qui il concetto di esperienza: un'analisi che ha richiamato l'attenzione particolare di Heidegger, che se ne è sentito insieme attratto e respinto (\*). Hegel dice: «Questo movimento dialettico che la coscienza esercita in lei stessa, — e nel suo sapere e nel suo oggetto — *in quanto gliene sorge il suo nuovo vero oggetto*, è propriamente ciò che si dice *esperienza*». Ricordiamo ciò che sopra abbiamo stabilito e domandiamoci che cosa qui Hegel, che evidentemente vuol dire qualcosa di universale sull'essenza dell'esperienza, intenda. Heidegger ha giustamente, secondo me, rilevato che Hegel qui non interpreta dialetticamente l'esperienza, ma piuttosto pensa in base all'essenza dell'esperienza la dialettica (\*\*). L'esperienza ha secondo Hegel la struttura di un rovesciamento della coscienza, e per questo è un movimento dialettico. Hegel si comporta come se ciò che abitualmente si intende per esperienza fosse qualcosa di diverso, in quanto in generale «noi facciamo l'esperienza della non verità di questo primo concetto in un altro oggetto» (e non nel senso che l'oggetto muti da sé). Ma è solo apparentemente qualcosa d'altro. In realtà la coscienza filosofica penetra la verità di ciò che la coscienza che fa esperienza realmente fa quando passa da uno stadio all'altro: essa si rovescia. Hegel ritiene dunque che la vera essenza della coscienza sia questo suo rovesciarsi.

Di fatto, come abbiamo visto, l'esperienza è sempre anzitutto esperienza della nullità: in essa ci si accorge che le cose non sono come credevamo. Nell'esperienza che si fa di un altro oggetto mutano sia il nostro sapere che il suo oggetto. Ora sappiamo l'oggetto in modo diverso e meglio: cioè l'oggetto stesso «non regge». Il nuovo oggetto contiene la verità sul vecchio.

Ciò che Hegel in tal modo descrive come esperienza è l'esperienza che la coscienza fa con sé stessa. «Il principio dell'esperienza contiene l'affermazione infinitamente importante che l'uomo, per accettare e tener per vero un contenuto, deve esserci dentro esso stesso; più determinatamente, che egli trova quel contenuto in accordo ed unione con la *certezza di sé stesso*» scrive Hegel nell'*Encyclopédie* (\*\*). Il concetto di esperienza significa appunto il costituirsi di questa unità con sé stesso. È questo il rovesciamento che si verifica nella coscienza: il fatto di rico-

(\*) M. HEIDEGGER, *Hegels Begriff der Erfahrung*, nel vol. *Holzwege*, cit., pp. 105-192.

(\*\*) *Holzwege*, cit., p. 169.

(\*\*\*) *Enzyklopädie*, § 7.

noscere sé stessi in ciò che è estraneo, altro. Sia che il cammino della esperienza si compia come dispiegarsi nella molteplicità dei contenuti, sia che si compia come sorgere di sempre nuove figure dello spirito di cui la scienza filosofica scopre concettualmente la necessità, in tutti i casi si tratta sempre di un rovesciamento della coscienza. La descrizione dialettica hegeliana dell'esperienza coglie un aspetto vero della realtà di essa.

Per Hegel, naturalmente, è necessario che l'itinerario della coscienza conduca a un sapere di sé che non ha più fuori di sé nulla di altro e di estraneo. Per lui, il compimento dell'esperienza è la «scienza», la certezza di sé nel sapere. Il criterio in base al quale egli pensa l'esperienza è quello del saper-si. Perciò la dialettica dell'esperienza deve terminare con il superamento di ogni esperienza, superamento che si attua in modo definitivo nel sapere assoluto, cioè nella piena identità di coscienza e oggetto. In base a questo possiamo capire perché l'applicazione che Hegel fa dei suoi concetti alla storia, vedendo la storia come risolta concettualmente nell'assoluta autocoscienza della filosofia, non renda giustizia alla coscienza ermeneutica. L'essenza dell'esperienza viene qui pensata in anticipo sul modello di un momento in cui l'esperienza è superata. L'esperienza come tale non può infatti mai essere scienza. Essa sta in irriducibile opposizione rispetto al sapere e a quello acquisto di sapere che è connesso con l'universalità teoretica o tecnica. La verità dell'esperienza contiene sempre un riferimento a nuove esperienze. Perciò colui che chiamiamo uomo esperto non è solo uno che è diventato tale *attraverso* delle esperienze fatte, ma che è anche *aperto ad* altre esperienze. La pienezza dell'esperienza, il compiuto essere di colui che chiamiamo esperto non consiste nel fatto che egli sa già tutto e sa già tutto meglio. Anzi, l'uomo sperimentato appare piuttosto come essenzialmente non dogmatico, come uno che avendo fatto tante esperienze e avendo tanto imparato dall'esperienza, è appunto particolarmente capace di fare nuove esperienze e di imparare da esse. La dialettica dell'esperienza non ha il suo compimento in un sapere, ma in quell'apertura all'esperienza che è prodotta dall'esperienza stessa.

In tal modo però il concetto di esperienza, che è quello che qui ci interessa, rivela un aspetto qualitativo nuovo. Non significa solo esperienza nel senso di informazione che si possiede su questa o quella cosa. Indica piuttosto l'esperienza come totalità. Si tratta di quell'esperienza che sempre si deve acquistare e che non è risparmiata a nessuno. Esperienza significa qui qualcosa che appartiene all'essenza storica dell'uomo. Per quanto possa costituire uno specifico obiettivo della preoccupazione educativa, per esempio dei genitori verso i figli, quello di rispar-

miare a qualcuno determinate esperienze, l'esperienza come tale nel suo insieme non è qualcosa a cui qualcuno possa sottrarsi. In questo senso, essa comporta anzi necessariamente una molteplicità di delusioni e solo attraverso queste può essere acquistata. Che esperienza in questo senso indichi prevalentemente qualcosa di doloroso e di spiacevole non è indizio di una colorazione pessimistica del termine, ma è legato immediatamente alla sua stessa essenza. Già Bacon aveva insegnato che solo attraverso le istanze negative si perviene a nuova esperienza. Ogni esperienza degna di questo nome viene a turbare una certa aspettativa. Sicché l'essere storico dell'uomo contiene come suo momento essenziale una fondamentale negatività, che viene in luce nel rapporto che si stabilisce tra esperienza e giudiziosità.

La giudiziosità è più che la conoscenza di questa o quella situazione. Essa implica sempre un ritornare a sé, un liberarsi da qualcosa di cui si era prigionieri per una specie di accecamento. In questo senso, la giudiziosità comporta sempre un momento di conoscenza di sé e rappresenta un aspetto essenziale di ciò che abbiamo chiamato esperienza in senso proprio. Anche la giudiziosità è qualcosa che si tratta di acquistare. Anche questa è, in definitiva, una determinazione dello stesso essere dell'uomo.

Se si vuol citare un testo significativo per questo terzo momento costitutivo dell'esperienza che qui intendiamo evidenziare, esso andrà cercato senz'altro in Eschilo. Egli ha trovato, o meglio riconosciuto nel suo senso metafisico, la formula che esprime l'intima storicità della esperienza: imparare attraverso la sofferenza ( $\pi\acute{a}\theta\epsilon\iota\mu\acute{a}\theta\omega\zeta$ ). Questa formula non significa soltanto che attraverso il male che si subisce si diventa accorti e che solo attraverso illusioni e delusioni si acquista una più corretta conoscenza delle cose. Intesa così, la formula è vecchia come l'uomo. Ma Eschilo vuol dire di più (\*). Egli vuol esprimere la ragione di questo fatto. Ciò che l'uomo deve apprendere attraverso la

(\*) H. DOERRIE, *Leid und Erfahrung*, «Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz», 1956, n. 5, ha studiato in modo approfondito l'origine del motto rimato  $\pi\acute{a}\theta\epsilon\iota\mu\acute{a}\theta\omega\zeta$ , considerandolo come un proverbio. Egli avanza l'ipotesi che il senso originario di tale proverbio sia che solo lo sciocco ha bisogno di soffrire per diventare saggio, mentre il saggio sa guardarsi da sé. L'accezione religiosa eschilea rappresenterebbe quindi un aspetto più tardo. Questo appare poco convincente, però, se si pensa che già il mito che Eschilo riprende parla non della stupidità di alcuni individui, ma della stupidità della razza umana in generale. Inoltre, la limitatezza della nostra umana preveggenza è un'esperienza così originaria e così umana, ed è così strettamente legata con la generale espe-

sofferenza non è una nozione qualunque, è l'intendimento giudizioso dei limiti dell'uomo, la comprensione dell'insopprimibilità della sua distanza dal divino. È, in definitiva, una conoscenza religiosa, la stessa da cui è derivata l'origine della tragedia greca.

Esperienza è dunque esperienza della finitezza umana. Sperimentato nel senso più autentico è colui che è consapevole di tale finitezza, che sa di non essere padrone del tempo e del futuro. L'uomo sperimentato, cioè, sa i limiti di ogni previsione e l'insicurezza di ogni progetto. In lui si attua tutto il valore di verità dell'esperienza. Se già ogni fase del processo dell'esperienza è caratterizzata dal fatto che attraverso di essa l'uomo acquista una nuova apertura per esperienze ulteriori, ciò vale in maniera piena per l'ideale di un'esperienza compiuta e perfetta. In questa fase l'esperienza non giunge alla fine e non lascia il posto a una forma superiore di sapere (Hegel), ma piuttosto proprio qui l'esperienza si presenta nella sua interezza e autenticità. In essa tutti i dogmatismi, nati dall'animo umano che si lascia ingannare dai propri desideri, hanno ormai incontrato un limite invalicabile. L'esperienza insegna a riconoscere ciò ch'è effettuale. Il riconoscimento di ciò che è quindi l'autentico risultato di ogni esperienza, come di ogni volontà di sapere. Ma ciò che è non è più qualcosa di casuale, ma ciò «che non si può rovesciare» (Ranke).

L'autentica esperienza è quella in cui l'uomo diventa cosciente della propria finitezza. In essa, la capacità e l'autoconsapevolezza della sua ragione progettante trovano il loro limite. Si viene a scoprire che è una pura apparenza che tutto si possa modificare o annullare, che ogni momento sia il momento giusto per qualunque cosa, che tutto in qualche modo ritorni. Chi sta e agisce nella storia fa invece continuamente l'esperienza del fatto che nulla ritorna. Riconoscere ciò che è non significa qui conoscere ciò che in un certo momento è, ma la giudiziosa comprensione dei limiti entro i quali è ancora aperto un futuro per l'aspettativa e il progettare; o, più fondamentalmente, comprendere che ogni aspettativa e ogni progetto degli esseri finiti sono finiti e limitati. In tal modo, la discussione sul concetto di esperienza giunge qui a un risultato ricco di implicanze per il nostro problema della definizione della coscienza della determinazione storica. Questa, come forma autentica dell'esperienza, deve rispecchiare la struttura generale dell'esperienza umana della sofferenza, che difficilmente si può credere che tale intuizione abbia potuto rimanere come senso ignorato di un proverbio fino alla sua messa in luce da parte di Eschilo.

rienza stessa. Dovremo quindi cercare nell'*esperienza ermeneutica* quei momenti che abbiamo evidenziato nella analisi dell'esperienza che abbiamo ora svolto.

L'esperienza ermeneutica ha da fare con la *tradizione*. È questa che costituisce l'oggetto di tale esperienza. La tradizione non è semplicemente un evento che nell'esperienza si impari a conoscere e a padroneggiare, ma è *linguaggio*, cioè ci parla come un tu. Il tu non è un oggetto, ma si *rapporta* a noi. Ciò però non va erroneamente inteso nel senso che, nella tradizione, ciò di cui si fa esperienza sia da comprendere come l'opinione di un altro, che sarebbe il tu. Noi riteniamo invece che la comprensione di un dato storico trasmesso non comprende il testo tramandato come l'espressione di un determinato tu, ma lo intende invece come una struttura significativa sciolta da ogni legame con il particolare opinare di questo o quell'io o tu. Tuttavia, il rapporto con il tu e il senso dell'esperienza che in tale rapporto si verifica devono poter servire all'analisi dell'esperienza ermeneutica. Giacché anche la tradizione storica è qualcosa con cui siamo autenticamente in comunicazione come l'io con il tu.

Che l'*esperienza del tu* sia necessariamente qualcosa di specifico, in quanto il tu non è un oggetto, è un fatto chiaro. In questo senso, i momenti strutturali dell'esperienza che abbiamo messo in rilievo subiscono una modifica. Poiché qui l'oggetto dell'esperienza ha esso stesso un carattere personale, tale esperienza è un fenomeno morale, e così pure il sapere che attraverso l'esperienza si acquisisce, la comprensione dell'altro. Cerchiamo dunque di seguire la trasformazione che la struttura dell'esperienza subisce quando è esperienza del tu ed esperienza ermeneutica.

C'è una esperienza del tu che scorge i tratti tipici del comportamento dei propri simili e su questa base perviene a una previsione del comportamento degli altri. È ciò che chiamiamo la conoscenza degli uomini. Comprendiamo l'altro allo stesso modo in cui comprendiamo un qualunque altro accadimento tipico entro il nostro campo di esperienza; cioè, sappiamo «che conto fare» di lui. Il suo comportamento ci serve al pari di qualsiasi altro mezzo in vista dei nostri scopi. Sotto il profilo morale, questo tipo di rapporto con il tu significa la pura riduzione degli altri a strumenti e contrasta con la destinazione morale dell'uomo. Com'è noto, Kant ha dato, tra le altre, anche questa formulazione dell'imperativo categorico: che non si debbano mai considerare gli altri come mezzi, ma sempre come fini in sé stessi.

Se applichiamo la forma del rapporto col tu e della comprensione del tu, come essa si presenta nella conoscenza degli uomini, al problema

ermeneutico, essa si rivela come corrispondente a ciò che, in questo campo, è la credenza ingenua nel metodo e nell'obiettività che esso assicurerrebbe. Chi comprende in tal modo la tradizione storica la tratta come un oggetto, il che vuol dire però che si pone davanti alla tradizione come libero e disinteressato, e in quanto mette da parte metodicamente in tale rapporto tutti i movimenti soggettivi può arrivare ad acquistare la certezza di ciò che essa contiene. Abbiamo visto che un osservatore di questo tipo si separa dalla vivente tradizione entro la quale egli stesso ha la sua storica concretezza. È questo il metodo delle scienze sociali, corrispondente all'idea di metodo del secolo XVIII e alla formulazione programmatica datane da Hume, che è poi in sostanza un *cliché* ripreso dal metodo delle scienze della natura (\*). Del reale modo di procedere delle scienze dello spirito si coglie qui solo un aspetto parziale, e in una prospettiva schematicamente riduttiva, giacché si riconosce nel comportamento umano solo ciò che è tipico e riducibile a regole. L'essenza dell'esperienza ermeneutica viene qui superficializzata in un modo paragonabile a quello che abbiamo visto nella interpretazione teleologica del concetto di induzione a partire da Aristotele.

Un secondo modo dell'esperienza del tu e della comprensione del tu è quello in cui la persona è bensì riconosciuta come un tu, ma nonostante ciò la comprensione del tu rimane una forma di riduzione all'io. Tale modo riduttivo corrisponde all'apparenza dialettica che è implicita nella dialettica del rapporto io-tu. Il rapporto io-tu non è un rapporto immediato, ma un rapporto riflesso. Ad ogni pretesa dell'uno corrisponde una pretesa opposta dell'altro. Di qui nasce la possibilità che ognuno dei due interlocutori sopraffaccia riflessivamente l'altro. Egli pretende di conoscere da sé le ragioni dell'altro, anzi di capirlo meglio di quanto egli stesso non si capisca. In tal modo il tu perde l'immediatezza con cui si rivolge all'altro. Viene compreso, il che significa però: anticipato dal punto di vista dell'altro e rinchiuso entro il cerchio della sua riflessione. Nella misura in cui è un rapporto reciproco, questo costituisce un aspetto costitutivo del rapporto io-tu. L'intima storicità di tutti i rapporti della vita tra gli uomini consiste nel fatto che il riconoscimento reciproco è sempre un terreno di lotta. Tale lotta può avere diversi gradi di tensione, fino a comportare la piena sottomissione di un io da parte di un altro. Ma anche le forme più estreme di signoria e servitù

(\*) Si vedano le nostre osservazioni nella introduzione.

sono un autentico rapporto dialettico, caratterizzato dalla struttura che Hegel ha descritto (\*).

L'esperienza del tu che qui si acquista è sostanzialmente più adeguata di quella conoscenza degli uomini che mira solo a usare degli altri. È infatti illusorio considerare gli altri solo come qualcosa che si lascia ridurre a termine di un nostro calcolo. Persino nello schiavo c'è ancora una volontà di potenza che si rivolge contro il signore, come Nietzsche ha ben visto (\*\*). Questa dialettica della reciprocità che domina tutti i rapporti io-tu è però necessariamente nascosta alla coscienza del singolo. Il servo che con il servire tiranneggia il suo padrone non crede affatto di volere sé stesso nel suo servire. Ché anzi l'autocoscienza consiste proprio nel sottrarsi alla dialettica di questa reciprocità, nel riflettersi in sé stesso uscendo dal rapporto con l'altro, divenendo in tal modo irraggiungibile per lui. Nella misura in cui si comprende l'altro e si pretende di conoscerlo, si toglie ogni fondamento alle sue pretese. La preoccupazione per i bisogni del prossimo, in particolare, si afferma in questa forma, giacché tende a compenetrare tutti i rapporti col prossimo di una volontà di dominio. La pretesa di comprendere gli altri in anticipo adempie in realtà alla funzione di tener lontane da sé le loro pretese. Ciò si vede per esempio nel rapporto educativo, che è una forma di previdenza autoritaria delle necessità altrui. La dialettica del rapporto io-tu acquista in queste forme riflesse una precisione ancora più netta.

Nel campo ermeneutico, a questo tipo di esperienza del tu corrisponde quella che si chiama in generale la *coscienza storica*. La coscienza storica sa l'alterità dell'altro, il passato nella sua alterità, esattamente come la comprensione del tu sa l'altro come persona. Essa cerca nel passato non il caso particolare di una regola generale, ma qualcosa di storicamente unico. In quanto, nella conoscenza di questo unico, essa pretende di liberarsi completamente di ogni condizionatezza, rimane tuttavia prigioniera di una apparenza dialettica, giacché in realtà non fa che cercare di rendersi padrona del passato. Non necessariamente questo atteggiamento implica una esplicita metafisica storicistica; può presentarsi anche solo come un ideale di illuminismo assoluto nelle scienze storiche, come vediamo per esempio in Dilthey. L'apparenza

dialettica generata dalla coscienza storica, che corrisponde all'apparenza dialettica dell'esperienza che pretende di compiersi in modo definitivo nella scienza, ci è apparsa manifesta nella nostra analisi in quanto l'ideale dell'illuminismo storiografico si rivela come inattuabile. Chi pensa di essere sicuro della propria libertà dai pregiudizi fondandosi sull'oggettività del metodo e negando la propria condizionatezza storica subisce poi la forza dei pregiudizi che lo dominano in modo inconsapevole e incontrollato, come una *vis a tergo*. Chi non vuol riconoscere i giudizi che lo determinano, non saprà vedere neanche le cose che alla luce di essi gli si mostrano. È come nel rapporto tra io e tu. Chi si ritrae da questa reciprocità di rapporto, per tornare presso di sé, modifica il rapporto e distrugge l'impegno morale che esso rappresenta. *Allo stesso modo, chi si ritrae dal rapporto vivente con la tradizione storica, distrugge il senso vero di questa tradizione.* La coscienza storica che vuole comprendere il passato non può fondarsi semplicemente sul metodo critico con cui si avvicina alle fonti, come se questo la preservasse realmente dal lasciar giocare i propri giudizi e i propri pregiudizi. Essa deve invece riuscire a tener conto della propria storicità. Stare all'interno della tradizione, ci è parso di poter concludere, non limita la libertà del conoscere, ma anzi ne fonda la possibilità.

Il riconoscimento di questo fatto è ciò che costituisce un terzo tipo, il più alto, dell'esperienza ermeneutica: l'apertura alla tradizione storica che è propria della *coscienza della determinazione storica*. Anch'essa trova una autentica corrispondenza nell'esperienza del tu. Nel rapporto con gli altri, come abbiamo visto, ciò che importa è esperire il tu davvero come tu, cioè saper ascoltare il suo appello e lasciare che ci parli. Questo esige apertura. Ma questa apertura, in definitiva, non è solo apertura a qualcuno da cui si vuol farsi dire qualcosa; bisogna dire invece che chi si mette in atteggiamento di ascolto è aperto in un modo più fondamentale. Senza questa radicale apertura reciproca non sussiste alcun legame umano. L'esser legati gli uni agli altri significa sempre, insieme, sapersi ascoltare reciprocamente. Quando due persone si comprendono, ciò non vuol dire che uno dei due «comprende», cioè domina e trascende, l'altro. Parimenti, ascoltare qualcuno non vuol dire fare ciecamente quel che egli ci dice. Chi si comporta così è piuttosto un succube. L'apertura verso gli altri implica dunque il riconoscimento che io devo lasciare che in me si affermi qualcosa come contrapposto a me, anche quando non ci sia di fatto nessuno che lo sostenga contro di me.

Qui sta il parallelismo con l'esperienza ermeneutica. Io devo rico-

(\*) Cfr. l'eccellente analisi di questa dialettica riflessiva di io e tu in K. Loewith, *Das Individuum in der Rolle des Mimenschen*, Tubinga 1928, e la mia recensione in «Logos», 1929.

(\*\*) *Also sprach Zarathustra*, II, «Von der Selbstüberwindung».

noscere i diritti della tradizione storica non nel senso di un puro riconoscimento dell'alterità del passato, ma accettando che essa abbia qualcosa da dirmi. Anche questo comporta una forma fondamentale di apertura. Chi è in tal modo aperto alla tradizione si rende conto che la coscienza storica non è affatto realmente aperta, ma anzi, quando legge «storicamente» i suoi testi, ha già sempre fatto un atto preliminare di livellamento della tradizione, di maniera che i propri criteri conoscitivi non possano mai essere messi in discussione dalla tradizione stessa. Si pensi all'ingenuo tipo di comparazione entro cui per lo più si muove la storiografia. Il venticinquesimo frammento del *Lyceum* di Friederich Schlegel suona: «I due principi fondamentali della cosiddetta critica storica sono il postulato della ordinarietà e l'assioma della abitualità. Postulato dell'ordinarietà: tutto ciò che appare come veramente grande, buono e bello è inverosimile, giacché è straordinario e quindi per lo meno sospetto. Axioma dell'abitualità: come le cose vanno presso di noi devono essere andate sempre e dovunque; che stiano così è infatti del tutto naturale». All'opposto, la coscienza della determinazione storica respinge l'ingenuità di queste comparazioni e riduzioni, lasciando che la tradizione storica diventi davvero per lei oggetto di esperienza e mantenendosi aperta per l'appello di verità che in essa parla. La coscienza ermeneutica ha il suo compimento non nella certezza metodologica, ma in quella stessa disponibilità all'esperienza che abbiamo visto caratterizzare l'uomo sperimentato rispetto al dogmatico. È questo che caratterizza la coscienza della determinazione storica, e che viene in luce da una non affrettata analisi del concetto di esperienza.

c) *Il primato ermeneutico della domanda*

a) *Il modello della dialettica platonica*

Risulta così tracciata la via per il proseguimento della nostra ricerca. Il problema che abbiamo di fronte è quello della *struttura logica della apertura* che contraddistingue la coscienza ermeneutica; e, anzitutto, ricordiamo quale significato avesse, nell'analisi della situazione ermeneutica, il concetto di *domanda*. Che in ogni esperienza sia presupposta la struttura della domanda è un fatto immediatamente evidente. Non si fanno esperienze senza porre delle domande. Il pervenire a riconoscere che le cose stanno in modo diverso da come si credeva inizialmente presuppone ovviamente che si sia passati attraverso la fase della domanda, che ci si sia chiesti se le cose stiano in questo o quel modo.

L'apertura che è implicita nell'essenza dell'esperienza è appunto, vista logicamente, questa apertura del «così o altrimenti». Essa ha la struttura della domanda. E come la negatività dialettica dell'esperienza trovava la sua perfezione nell'idea di una esperienza compiuta e chiusa, nella quale noi fossimo totalmente consapevoli della nostra finitezza e limitatezza, allo stesso modo anche la forma logica della domanda e la negatività implicita in essa trova il suo compimento in una radicale negatività, cioè il sapere di non sapere. È la famosa *docta ignorantia* socratica, che rivela, nell'estrema negatività dell'aporia, la superiorità del domandare. Se vogliamo venire in chiaro del particolare modo in cui si attua l'esperienza ermeneutica dovremo approfondire lo studio dell'*essenza della domanda*.

Alla domanda è essenziale il fatto di avere un senso. Senso significa però direzione. Il senso della domanda è quindi la direzione nella quale, soltanto, la risposta si può trovare, se vuol essere una risposta sensata, significante. La domanda agisce sul suo oggetto dislocandolo in una determinata prospettiva. Il sorgere di una domanda forza, per dir così, l'essere di ciò che ne è oggetto. Il *logos* che dispiega questo essere forzatamente aperto è già sempre, in tal senso, risposta. Esso ha senso solo nel senso della domanda.

Una delle grandi intuizioni che troviamo nella presentazione platonica di Socrate è quella secondo cui, all'opposto di ogni opinione comune, il domandare è più difficile del rispondere. Quando gli interlocutori del dialogo socratico, imbarazzati di dover rispondere alle incalzanti domande di Socrate, vogliono rovesciare le cose e rivendicano per sé la parte, creduta vantaggiosa, del domandare, proprio allora falliscono completamente (\*). Dietro a questa movenza da commedia del dialogo platonico si cela la distinzione critica tra discorso autentico e discorso inautentico. Chi nel discorso non cerca di penetrare l'essenza di un problema, ma solo di aver ragione, considererà naturalmente il domandare più facile del rispondere. Il domandare non nasconde infatti il pericolo di incontrare una domanda a cui non si sa rispondere. Ma il rovesciamento di cui si diceva e il fallimento che ne consegue mostrano che, in realtà, chi crede di sapere di più non è capace di domandare. Per esser capaci di domandare bisogna voler sapere, il che significa però che bisogna sapere di non sapere. Nello scambiarsi dei ruoli tra interrogante e interrogato, tra sapere e non sapere, che Platone ci mette davanti, viene in luce il *carattere preliminare della domanda* rispetto ad

(\*) Si cfr. per esempio la disputa sulla forma del discorso, *Prot.* 335 sgg.

Filosofia

- Hannah Arendt, *Vita activa*  
Karl Barth, *Antologia*  
Dietrich Bonhoeffer, *Etica*  
Alberto Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*  
Renato Cristin, *Heidegger e Leibniz*  
Umberto Eco, *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*  
Maurizio Ferraris, *Mimica*  
Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*  
Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*  
Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo 2*  
Edmund Husserl, *Esperienza e giudizio*  
Edmund Husserl, *Meditazioni cartesiane*  
Leonard Linsky, *Riferimento e modalità*  
Maurice Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*  
Maurice Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*  
Friedrich Nietzsche, *Volontà di potenza*  
Richard Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*  
Pier Aldo Rovatti, *La posta in gioco*  
John Searle, *Della intenzionalità*  
John Searle, *Mente cervello intelligenza*  
Alfred Tarski, *Introduzione alla logica*  
Gianni Vattimo, *Il soggetto e la maschera*  
Vincenzo Vitiello, *Elogio dello spazio*

**Hans Georg Gadamer  
VERITÀ E METODO**

Traduzione e cura di  
GIANNI VATTIMO

Bompiani