



## Quale filosofia ad inizio del XXI secolo?

Il volume, incentrato sul tema “Quale filosofia ad inizio del XXI secolo?”, è il frutto del convegno internazionale di studi svoltosi a Palermo nei giorni 10 e 11 novembre 2022. Si richiama ai temi dei convegni organizzati nel 2021 (*Identità, differenza, diversità*), nel 2020 (*Interculturalità e pluralismo*) e nel 2019 (*Filosofia e scienza a confronto*), solo per ricordare i più recenti. Gli autori, che hanno contribuito alla realizzazione di questo volume, rappresentano le diverse aree geografiche e culturali del Paese, in un contesto internazionale che ha coinvolto direttamente l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, oltre che studiosi provenienti dal Giappone, dal Libano, dalla Polonia, dalla Romania, dall'Austria, dalla Spagna e dalla Svizzera. Il lettore può riscontrare le varie posizioni assunte sulla funzione e sul ruolo della filosofia ad inizio del XXI secolo o, se si preferisce, del III millennio, nel contesto storico, odiosamente vero, dominato dalla barbarie e dalla guerra, dalle diseguaglianze sociali e dalle discriminazioni socio-antropologiche.

**Contributi:** Gianni Puglisi (*Introduzione*), Germana Pareti, Francesco Orilia, Gianluca Cuzzo, Fabio Minazzi, Cristina Hermida del Llano, Gaetano Dammacco, Ferdinando Luigi Marcolungo, Lucia Monacis, Maria Sinatra, Daniel Schulthess, Jad Hatem, Petru Bejan, Makoto Sekimura, Bronisław Sitek, Magdalena Sitek, Giancarlo Magnano San Lio, Lorenzo Magnani, Stefano Azzarà, Jakob Helmut Deibl, Paolo De Lucia, Dario Oliveri, Maria Antonia Rancadore, Caterina Genna, Piero Di Giovanni (*Postfazione*).

**Caterina Genna** è Professore associato di Storia della filosofia nell'Università di Palermo presso il Dipartimento di Scienze Psicologiche, Pedagogiche, dell'Esercizio Fisico e della Formazione. Tra i suoi ambiti di ricerca, vanno menzionati il rapporto tra filosofia e psicologia e la filosofia italiana nel panorama della cultura europea ed internazionale. Per i nostri tipi Caterina Genna codirige con Piero Di Giovanni la Collana di Filosofia Italiana; ha curato i volumi *Filosofia e scienza a confronto*, *Interculturalità e pluralismo*, *Identità, differenza, diversità*. Tra le sue pubblicazioni più recenti, va ricordata la monografia su *Federigo Enriques matematico e filosofo*, posta a fondamento del rapporto costruttivo e positivo esistente tra scienze dello spirito e scienze della natura.

**FrancoAngeli**  
La passione per le conoscenze

€ 43,00 (U)

ISBN 978-88-351-4783-1



9 788835 147831

505.25 C. Genna (a cura di)

QUALE FILOSOFIA AD INIZIO DEL XXI SECOLO?



# Quale filosofia ad inizio del XXI secolo?

a cura di  
**Caterina Genna**

Introduzione di  
**Gianni Puglisi**

Postfazione di  
**Piero Di Giovanni**



# **Quale filosofia ad inizio del XXI secolo?**

a cura di  
**Caterina Genna**

Introduzione di  
**Gianni Puglisi**

Postfazione di  
**Piero Di Giovanni**

**F** **FILOSOFIA ITALIANA** **I**  
**FrancoAngeli**

Il volume è stato pubblicato con un contributo del Dipartimento di Scienze Psicologiche, Pedagogiche, dell'Esercizio Fisico e della Formazione dell'Università degli Studi di Palermo.

Copyright © 2023 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Ristampa

Anno

---

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9

---

2023 2024 2025 2026 2027 2028 2029 2030 2031 2032

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore. Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali ([www.clearedi.org](http://www.clearedi.org); e-mail [autorizzazioni@clearedi.org](mailto:autorizzazioni@clearedi.org)).

Stampa: Geca Industrie Grafiche, Via Monferrato 54, 20098 San Giuliano Milanese.

## Indice

Introduzione. À rebours, il ritorno dell'Essere, di <i>Gianni Puglisi</i>	pag. 7
1. "Aperta", "chiusa" o da salotto? La cultura filosofica (italiana e non) tra scetticismo, ottimismo e alcuni complessi, di <i>Germana Pareti</i>	» 15
2. La prospettiva della filosofia analitica e l'ontologia temporale, di <i>Francesco Orilia</i>	» 27
3. Interruzione, attualità storica, stato d'eccezione. Una riflessione intorno alla filosofia della storia di Walter Benjamin, di <i>Gianluca Cuozzo</i>	» 47
4. Filosofia vo cercando ch'è sì cara come sa chi per lei vita rifiuta, di <i>Fabio Minazzi</i>	» 77
5. De la ética a la ética judicial a través del Estado de Derecho, di <i>Cristina Hermida del Llano</i>	» 109
6. La fratellanza tra Weltanschauung e diritto, di <i>Gaetano Dammacco</i>	» 127
7. Tra fenomenologia e metafisica: la sfida della comprensione, di <i>Ferdinando Luigi Marcolungo</i>	» 139
8. Filosofia e psicologia: quale possibile confronto oggi. Il materialismo eliminativista, di <i>Lucia Monacis</i> e <i>Maria Sinatra</i>	» 151
9. La philosophie peut-elle être écologique ? Une esquisse, di <i>Daniel Schulthess</i>	» 165

*Indice*

10. Quelle philosophie de la mystique au début du XXI <sup>e</sup> siècle ?, di <i>Jad Hatem</i>	pag. 173
11. « L’homme augmenté » dans la philosophie du futur, di <i>Petru Bejan</i>	» 181
12. Reconsidération de la relation dynamique de l’homme au monde, di <i>Makoto Sekimura</i>	» 193
13. The system of law as a value of society in cyberspace, di <i>Bronisław Sitek e Magdalena Sitek</i>	» 205
14. Umanità, società e filosofia nel tempo presente, di <i>Giancarlo Magnano San Lio</i>	» 215
15. The Need for a Philosophy as a Vigorous, Impertinent, and Profound Understanding of Violence, di <i>Lorenzo Magnani</i>	» 233
16. “Tianxia”: razionalità relazionale e universalismo concreto per un rinnovamento del marxismo nel XXI secolo, di <i>Stefano G. Azzarà</i>	» 245
17. Auf dem Weg zu einer ästhetischen Philosophie. Zwischen Nostalgie für das Universale und Aufmerksamkeit für das Partikulare, di <i>Jakob Helmut Deibl</i>	» 265
18. Attualità dello spiritualismo?, di <i>Paolo De Lucia</i>	» 273
19. L’ultima filosofia. Riflessioni sulla <i>Philosophie der neuen Musik</i> (1949) di Theodor Wiesengrund Adorno nel 120° anniversario della nascita, di <i>Dario Oliveri</i>	» 285
20. George Edward Moore and the philosophy of “common sense”: idealism and anti-idealism, di <i>Maria Antonia Rancadore</i>	» 299
21. Karl Marx: the revaluation of economic science, di <i>Caterina Genna</i>	» 313
Postfazione. Per un idealismo dialettico e critico, di <i>Piero Di Giovanni</i>	» 327

## 7. *Tra fenomenologia e metafisica: la sfida della comprensione*

di *Ferdinando Luigi Marcolungo\**

### 1. **Una sfida, quella della comprensione**

Il mondo in cui viviamo appare segnato da una comunicazione sempre più pervasiva, che ci avvolge al punto da annullare ogni barriera e ogni spazio individuale. Si tratta di un cambiamento epocale, che si alimenta di nuove possibilità offerte dalle tecnologie sempre più avanzate e, in particolare, da quella che può essere definita come una vera e propria “svolta digitale”, che ha consentito l’apertura di orizzonti fino a pochi decenni orsono del tutto inimmaginabili. E tuttavia, al di là dell’utilizzo di strumenti che accrescono a dismisura le nostre capacità percettive sul piano del virtuale, ci troviamo spesso nell’incapacità di “comprendere” il senso di quanto stiamo operando. Ci troviamo immersi in un mondo di “segni” o di “simboli”, che si allontanano sempre più dal livello della nostra esperienza diretta, con il rischio di renderci incapaci di avvertire anche sensorialmente la differenza tra l’apparenza immediata, offertaci con tanta ricchezza di forme dalla rappresentazione virtuale, e la concretezza del nostro vissuto, così come di quella realtà con la quale siamo comunque chiamati a misurarci.

Prendo lo spunto per queste mie riflessioni da un antico aneddoto su Aristippono, uno dei discepoli di Socrate, così come ci è stato tramandato da Vitruvio nella prefazione al sesto libro del *De architectura*. Dopo un naufragio, il filosofo viene sbattuto con i suoi compagni di sventura sulla riva di un’isola in apparenza deserta. Sulla sabbia intravede però alcune figure geometriche ed esclama: «Speriamo bene, perché vedo tracce di uomini!»<sup>1</sup>. Quei segni, che potevano sembrare del tutto accidentali, vengono intesi come una testimonianza della presenza di esseri dotati di ragione, in grado di comunicare qualcosa di significativo ai propri simili.

\* Università di Verona.

1. Vitruvius Pollio (Vitruvio), *De architectura*, VI, praefatio, ed. it. con testo latino a fronte, a cura di P. Gros, trad. e commento di A. Corso ed E. Romano, Torino, Einaudi, 1997, p. 823; cfr. E. Colerus, *Piccola storia della matematica*, Sesto San Giovanni, Iduna, 2020, p. 34.

Una vera comunicazione non si esaurisce nella semplice trasmissione materiale di un contenuto, pur arricchito di tutti i suoi particolari, ma esige anzitutto, da parte dell'interlocutore, la capacità di *comprendere* il senso di quello che viene proposto. Per questo, come è tipico di ogni autentica filosofia, chiamata a offrirci un orientamento all'interno della situazione in cui ci troviamo a vivere, occorre essere in grado di distinguere tra apparenza e realtà, tra quello che può sembrare all'inizio solo qualcosa che si esaurisce sul piano dell'immediatezza sensoriale, e quello che invece appartiene alla realtà effettiva; occorre cioè *interpretare* ogni segno e gesto della comunicazione, superando il piano puramente materiale, per coglierne piuttosto la dimensione *intenzionale*, chiamata a trasmetterci appunto un significato.

Il paradosso della comunicazione oggi sembra essere proprio la carenza di tale intenzionalità, ossia di una vera capacità di "comprensione", in grado di orientarci all'interno di una molteplicità di messaggi e di segni che toglie spazio per ogni riflessione e consapevolezza. Nel mondo segnato dalla digitalizzazione sempre più pervasiva rischiamo di doverci confrontare con una molteplicità di *segni*, che non siamo più in grado di decifrare. Le nuove possibilità di comunicazione rimangono spesso al livello di scambio di informazioni, senza tradursi in una comunicazione a livello di pensiero, ossia al livello *intenzionale* del significato. Talvolta si pensa che tale scambio di informazioni, così veloce e pervasivo, possa fare a meno di un altro scambio che dovrebbe invece avvenire a livello di significato, a livello di quel che si intende dire o condividere con gli altri.

Viviamo in un mondo globalizzato e si rischia di non essere più in grado di comunicare perché manca un riferimento comune, manca quel *logos* che dovrebbe essere alla base di ogni comprensione e di ogni consapevolezza critica. La cosiddetta *globalizzazione* ci obbliga a un confronto con mondi culturali diversi, ognuno dei quali esprime una diversa visione della realtà. In questo conflitto è possibile trovare un denominatore comune? Proprio come esercizio di capacità critica, anche per il nuovo millennio che stiamo vivendo, sarà a mio avviso essenziale il compito di una filosofia che sappia confrontarsi con la propria tradizione, ma nello stesso tempo anche aprirsi a un orizzonte più ampio, superando le barriere che possono ostacolarci in un autentico confronto con l'altro. In tutto questo, al di là del parossismo al quale ci conduce talvolta l'utilizzo delle nuove tecnologie, rimane fondamentale il compito della comprensione, che rappresenta quasi una sfida in questa nostra società multimediale.

Sulla necessità di tale dimensione, che va ben al di là della semplice trasmissione di informazioni, può tornare utile quanto di recente ci ricordava Federico Faggin, uno scienziato che tanta parte ha avuto con le sue scoperte nell'odierna svolta digitale, a partire dal microprocessore fino al *touchscreen*, che ha consentito di interagire in modo quasi immediato con gli strumenti digitali,

rivoluzionando così il nostro approccio alle nuove tecnologie. Non lo seguirò in quella ch'egli chiama la sua "quarta vita", sulla quale tornerò al termine di queste mie riflessioni; penso sia tuttavia significativo non solo il suo invito a superare «il determinismo e il riduzionismo della fisica classica con l'indeterminismo e l'olismo del mondo quanto-relativistico», ma anche la sua precisa affermazione dell'irriducibilità della coscienza ai fenomeni fisici e ai processi delle reti neurali:

Come avvenga la "conversione" da un simbolo alla sensazione è completamente inspiegabile dalla fisica che conosciamo. Questa è la descrizione del cosiddetto "problema difficile della coscienza", così come lo chiamò il filosofo David Chalmers nel 1995. Esso può essere espresso nel seguente modo: qual è il fenomeno fisico responsabile della sensazione olfattiva della rosa che io percepisco? La sensazione olfattiva è chiamata *quale* (al plurale, *qualia*) dai filosofi, e pertanto il problema difficile della coscienza è: come emergono i *qualia* dalla materia? Nessuno ha la più pallida idea di come possa accadere questa sorta di "miracolo"<sup>2</sup>.

Proprio tale carattere della coscienza implica uno stretto rapporto con l'esperienza, con quello che potremmo indicare genericamente come il livello di una fenomenologia del vissuto, dove la dimensione dell'esteriorità non esaurisce il campo di quel che possiamo sapere. Al di là degli oggetti che possono essere descritti con l'utilizzo di una strumentazione scientifica, ci troviamo pur sempre di fronte a un'esperienza in prima persona, per la quale l'impegno diretto da parte del soggetto diventa decisivo:

Quando affermiamo di essere coscienti, intendiamo dire che percepiamo dei *qualia*, ossia che abbiamo un'esperienza interiore basata su sensazioni e sentimenti. Un computer digitale che ha in memoria un'immagine scattata con una fotocamera digitale non è affatto conscio del contenuto dell'immagine, anche se possiede l'informazione che noi percepiamo coscientemente come *qualia*. I *qualia* sono i portatori di significato<sup>3</sup>.

Ora, possiamo indicare come *comprensione* proprio il «processo che estrae significato dai *qualia*», un processo che rimane per il nostro scienziato «ancora più misterioso della percezione e di cui non conosciamo quasi nulla»<sup>4</sup>. Se tutto questo ci rinvia a quel che ci attesta la nostra esperienza in prima persona, diventa fondamentale l'intreccio tra fenomenologia e interpretazione, proprio perché non possiamo ridurre la dimensione soggettiva a una pura illusione: è su questo piano che si gioca la sfida della comprensione, una sfida che appare decisiva per orientarci nel proliferare di messaggi che contraddistinguono il mondo contemporaneo.

2. F. Faggin, *Silicio. Dall'invenzione del microprocessore alla nuova scienza della consapevolezza*, Milano, Mondadori, 2019, 2020<sup>2</sup>, p. 186. Cfr. D. Chalmers, *Facing Up to the Problem of Consciousness*, in «Journal of Consciousness Studies», 2 (1995), n. 3, pp. 200-219.

3. Faggin, *Silicio*, cit., p. 230.

4. *Ibidem*.

## 2. Il compito dell'ermeneutica

Per approfondire il ruolo essenziale che la *comprensione* è chiamata a svolgere nel contesto attuale, ci possono tornare utili alcuni spunti dal testo di Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, apparso ancora nel 1960, in un momento in cui non si presentavano in tutta la loro urgenza non solo i risultati della globalizzazione che già si preannunciavano alla fine del secondo conflitto mondiale, ma anche la pervasività delle nuove tecnologie digitali così come sono entrate nella nostra vita comune, soprattutto a partire dagli anni Novanta. Si tratta di un testo che può aiutarci a capire meglio di qualsiasi altro quale potrebbe essere il compito della filosofia agli inizi del XXI secolo. Ovviamente, occorre fin dall'inizio sgomberare il campo da possibili fraintendimenti derivati dalle discussioni che su tale testo si sono accumulate nei decenni successivi, nei quali sembra prevalere una sorta di decostruzionismo radicale che offre dell'ermeneutica una lettura nichilistica, ben lontana dal riconoscere l'importanza di un *logos* che dovrebbe orientarci all'interno di una molteplicità di messaggi spesso tra loro contrastanti.

Può risultare significativo a tale riguardo quel che Maurizio Ferraris ebbe a scrivere nell'Introduzione del 2008 alla nuova edizione della sua *Storia dell'ermeneutica*. Con il titolo «Ich kann nicht anders», «Non posso fare altrimenti», l'Autore ci offre un bilancio critico di questi sessant'anni in cui l'ermeneutica sembrava divenuta una sorta di nuova *koiné* filosofica, in grado di accomunare le più diverse prospettive sulla scorta dell'eredità heideggeriana. In corrispondenza con la prospettiva del “nuovo realismo”, appare ormai chiaro che l'ermeneutica di per sé non può ridursi agli esiti nichilistici *à la* Derrida, come sottolinea ora con forza Ferraris:

L'esito nichilistico dell'ermeneutica non era né è obbligato, e già la semplice ricostruzione storica mi aveva aperto gli occhi su questo punto. Nella stragrande maggioranza delle sue vicende plurisecolari, l'ermeneutica non aveva manifestato alcuna ambizione egemonica, né alcuna pulsione nichilistica o anche semplicemente relativistica. Dopotutto, in tanti secoli di storia, e in tutte quelle pagine di racconto, la porzione di tempo e di testo dedicata alla ermeneutica nichilistica è modesta, e comunque infinitamente inferiore a quella che tratta dei rapporti tra ermeneutica e fenomenologia, tra ermeneutica ed epistemologia, così come al problema della validità nella interpretazione e della logica ermeneutica<sup>5</sup>.

Intendo qui riprendere *Verità e metodo* come esempio ormai classico di un'ermeneutica in chiave umanistica, con l'intento di collocare il tema della comprensione all'interno di un confronto più ampio, come quello tra fenomenologia e metafisica, sul quale dovrà di necessità misurarsi a mio avviso la filosofia nel prossimo futuro.

Quel che si è detto della differenza tra la riproposizione di un messaggio in senso puramente materiale e la comprensione che richiede di necessità una

5. M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani, 1988, 2008<sup>2</sup>, pp. 5-6.

consapevolezza da parte del soggetto, può essere ritrovato nel rinvio di Gadamer al modo stesso con cui viene letto un testo: occorre infatti dare un senso a quel che stiamo leggendo, così come appare evidente dalla stessa lettura ad alta voce, che rappresentava in passato la modalità più consueta di accostarsi ai testi. E tuttavia, anche lo scorrere in silenzio una pagina, come accade per lo più ai nostri giorni, implica di necessità una comprensione: «L'accentuazione, l'articolazione ritmica del testo ecc. si verificano anche nella lettura più silenziosa. Il significato e la sua comprensione sono così strettamente legati al linguaggio vivente che la comprensione comporta sempre un intimo discorrere»<sup>6</sup>.

Una lettura che risulti comprensibile va ben al di là di una semplice riproposizione materiale del messaggio contenuto nel testo, proprio perché esprime quella *intenzionalità* che affiora nella *riflessione*:

Il discorso [...] non è pura manifestazione immediata del pensiero, ma presuppone la riflessione. [...] Ogni discorso e ogni testo hanno un fondamentale riferimento all'arte della comprensione, cioè all'ermeneutica, e in tal modo si spiega anche la connessione sussistente fra la retorica (che è una parte dell'estetica) e l'ermeneutica: ogni atto di comprensione, per Schleiermacher, è la ripetizione di un atto del discorrere, la ricostruzione di una costruzione. L'ermeneutica è quindi una specie di ripetizione alla rovescia della retorica e della poetica<sup>7</sup>.

Tale ruolo essenziale della riflessione ritorna, secondo Gadamer, anche nello storicismo tedesco, nelle opere di Ranke e poi di Droysen, nelle quali si avverte l'eco dell'idealismo hegeliano. La comprensione assume ora il senso di una «immediata partecipazione alla vita, senza la mediazione discorsiva del concetto»: «È una presa di posizione metafisica quella che enuncia Ranke là dove, ritornando a Fichte e a Hegel, scrive: “La comprensione (*Einsicht*) chiara, piena, vissuta: questa è la caratteristica dell'essere che è divenuto consapevole e trasparente a sé stesso”»<sup>8</sup>.

Questo legame con il vissuto appare in primo piano soprattutto in Heidegger, per il quale la comprensione diviene una dimensione essenziale dell'*essere nel mondo*, un'apertura originaria alla possibilità:

Heidegger, alla luce della sua ripresa del problema dell'essere, diede a tutto ciò un orientamento nuovo e più radicale. Egli accettò da Husserl la tesi che l'essere storico non va contrapposto, come accade in Dilthey, all'essere naturale allo scopo di giustificare sul piano gnoseologico il metodo proprio delle scienze dello spirito. [...] Il comprendere [...] è l'originario modo di attuarsi dell'esserci, che è essere-nel-mondo. Prima di qualunque differenziazione nelle diverse direzioni dell'interesse teorico o pratico, il comprendere è il modo di essere dell'esserci in quanto poter-essere e “possibilità”<sup>9</sup>.

6. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1985<sup>2</sup>, p. 198.

7. Ivi, p. 228.

8. Ivi, p. 253.

9. Ivi, p. 306.

In tal senso la comprensione non si esaurisce sul piano della riflessione astratta, ma si cala nelle profondità della vita, della quale è chiamata ad esprimere la ricchezza originaria. Di qui il carattere ontologico che la comprensione viene a rivestire, come dimostra l'analitica trascendentale dell'esserci:

Proprio per questo l'allargamento di prospettiva che, rispetto a Dilthey, si verifica in Heidegger è fecondo anche per il problema dell'ermeneutica. È vero che già Dilthey aveva respinto l'applicazione dei metodi delle scienze della natura alle scienze dello spirito, e Husserl aveva parimenti bollato come un "controsenso" l'applicazione del concetto scientifico dell'obiettività alle scienze dello spirito, stabilendo la sostanziale relatività di tutti i mondi storici e di ogni conoscenza storica. Soltanto ora però, sulla base dell'esistenziale apertura dell'esserci sul futuro, viene in luce la struttura del comprendere storico in tutto il suo radicamento ontologico<sup>10</sup>.

La centralità del comprendere, del *verstehen*, termine tedesco che indicherebbe per Gadamer la capacità di rappresentare con efficacia una causa davanti al tribunale, apre una breccia anche nei riguardi dell'autorità, proprio perché l'esercizio critico della ragione è il vero antidoto alla violenza e alla prepotenza del tiranno, così come a ogni forma di autoritarismo: «[...] il riconoscimento dell'autorità è sempre connesso all'idea che ciò che l'autorità dice non ha il carattere dell'arbitrio irrazionale, ma può essere in linea di principio compreso»; per questo «il famigerato principio per cui "il partito (o il *Führer*) ha sempre ragione" non è falso perché pretende di affermare la superiorità dell'autorità, ma perché mira a difendere l'autorità, attraverso il potere, da ogni critica che potrebbe anche rivelarsi vera. La vera autorità non ha bisogno di affermarsi in modo autoritario»<sup>11</sup>.

Anche il comando deve essere interpretato e compreso. In questo svolge un ruolo essenziale il rinvio alla *situazione* nella quale ci troviamo, proprio perché solo l'attenzione alla concretezza della nostra diretta esperienza può farci avvertiti dei limiti con i quali siamo chiamati a misurarci. Questo riconoscimento ci colloca per ciò stesso all'interno di un orizzonte, che ci abbraccia, come direbbe Karl Jaspers, senza che noi, a nostra volta, siamo in grado di abbracciarlo. La fenomenologia del nostro vissuto si intreccia qui con un'apertura a quel che ci trascende e ci coinvolge in modo radicale, come torna a ribadire Gadamer:

Al concetto di situazione è legato essenzialmente quello di *orizzonte*. [...] Il linguaggio filosofico, a partire da Nietzsche e Husserl, ha adoperato in particolare questo termine per indicare il fatto che il pensiero è legato alla sua determinatezza finita e per sottolineare la gradualità di ogni allargamento della prospettiva. Chi non ha un orizzonte è un uomo che non vede abbastanza lontano e perciò sopravvaluta ciò che gli sta più vicino. Avere un orizzonte significa, invece, non essere limitato a ciò che è più vicino, ma saper vedere al di là di questo. Chi ha un orizzonte sa valutare correttamente all'interno di esso il significato di ogni cosa secondo la prossimità o lontananza, secondo le dimensioni grandi o piccole<sup>12</sup>.

10. Ivi, p. 308.

11. Ivi, p. 328.

12. Ivi, pp. 352-353.

La singolarità delle diverse prospettive può costituire una ricchezza per la stessa comunicazione nella misura in cui ognuno di noi, riconoscendo i propri limiti, sappia aprirsi a una dimensione ulteriore, rispetto alla quale sarà possibile confrontarci. Per questo Gadamer parla di «fusione di orizzonti» come tratto costitutivo di ogni interpretazione che non si arrenda di fronte alle differenze, ma sappia misurarsi nel dialogo con una verità che comunque ci trascende. Questa eccedenza contraddistingue l'esperienza in quanto tale, come capacità di mettere in discussione l'apparenza puramente sensoriale per rintracciare un'intenzionalità più profonda. "Fare esperienza" significa infatti mettere in discussione le nostre certezze banali e misurarsi con il limite, con il *pe-ras* per riprendere l'antico termine greco. In qualche modo, come insegnava la *Gestaltpsychologie*, significa collocare il dato all'interno di una cornice, di un orizzonte, in grado di farcelo comprendere; l'individuazione di una qualche *forma* supera così i limiti della situazione concreta in cui ci troviamo, per indicare un senso che dia unità alla molteplicità inesauribile del nostro vissuto.

### **3. Centralità dell'esperienza: tra fenomenologia e metafisica**

Questa possibilità di una fusione di orizzonti implica un confronto, che scaturisce dalla condivisione delle nostre esperienze e dal loro possibile controllo. Per questo anche per Gadamer occorre soffermarci proprio sul concetto di esperienza, per riuscire a chiarire in modo meno approssimativo la specificità di quella che indica come "esperienza ermeneutica", distinguendola dalla spiegazione di carattere scientifico. Come avverte fin dall'inizio, «per quanto ciò possa suonare paradossale», proprio il concetto stesso di esperienza è «da annoverare tra i meno chiari che possediamo»<sup>13</sup>. Tale concetto svolge, infatti, «nella logica dell'induzione [...] una funzione di guida per le scienze positive»:

[...] tutta la teoria dell'esperienza [...] soffre finora del fatto di essere pensata in base alla scienza dimenticando perciò l'intima storicità dell'esperienza. Lo scopo della scienza è quello di oggettivare l'esperienza a tal punto che non agisca più in essa alcun elemento di storicità. L'esperimento scientifico realizza questo carattere attraverso la sua organizzazione metodica<sup>14</sup>.

Gadamer osserva che anche le cosiddette "scienze dello spirito" rischiano di assumere lo stesso criterio di oggettività proprio delle scienze, in quanto auspicano un preciso controllo sulla base delle singole testimonianze storiche. Questa necessità di un approccio metodologicamente rigoroso appare chiara non solo per ogni campo del sapere, ma anche per quella che si potrebbe indicare come «esperienza comune»:

13. Ivi, p. 401.

14. Ivi, pp. 401-402.

Ogni esperienza ha infatti validità solo nella misura in cui si conferma; per cui la sua dignità risiede nella sua sostanziale ripetibilità. Ciò significa però che l'esperienza, per la sua stessa essenza, risolve in sé la propria storicità e quindi la sopprime. Questo vale già per l'esperienza della vita comune, e poi in modo eminente per ogni organizzazione scientifica dell'esperienza. In questo senso, il fatto che la teoria dell'esperienza sia determinata in modo rigorosamente teleologico in rapporto alla verità che l'esperienza ha da raggiungere non è una casuale unilateralità della moderna filosofia della scienza, ma un fatto fondato nella stessa natura della cosa<sup>15</sup>.

Questo orientamento "teleologico" dell'esperienza in ordine alla "verità" che si propone di "raggiungere" sembra tuttavia lasciato da parte dal nostro Autore, come risulterà da quel che dirà poco dopo prendendo le distanze da Husserl e da Bacone, proprio perché, a suo avviso, «non possiamo limitarci all'aspetto teleologico sotto il quale il problema è stato prevalentemente visto fino ad oggi». E tuttavia riconosce che questo aspetto costituisce «giustamente un momento vero della struttura dell'esperienza. Che l'esperienza sia valida fino a che non viene contraddetta da una nuova esperienza [...] è un dato che caratterizza ovviamente la natura generale dell'esperienza, sia che si tratti dell'organizzazione scientifica di essa in senso moderno, sia che si tratti dell'esperienza comune che da sempre l'uomo fa»<sup>16</sup>.

Può risultare per noi particolarmente significativa la valutazione che Gadamer ci offre qui del percorso compiuto dalla fenomenologia di Husserl, della quale riconosce insieme i meriti e i limiti. Da una parte, infatti, questi si è sempre «sforzato di chiarire l'unilateralità della idealizzazione dell'esperienza che si verifica nelle scienze»; a tal fine ha proposto «una genealogia dell'esperienza, che, come esperienza del mondo della vita, viene ancora prima dell'idealizzazione operata dalla scienza». Dall'altra, tuttavia, appare egli stesso «dominato dalla unilateralità che critica», proprio perché «proietta ancora il mondo idealizzato dall'esperienza scientifica nell'originaria esperienza del mondo, in quanto vede nella percezione intesa come esterna e orientata alla pura corporeità il fondamento di ogni ulteriore esperienza»<sup>17</sup>.

Certamente quest'ultimo appunto di Gadamer sembra accentuare una lettura della fenomenologia husserliana in chiave trascendentalistica, come risulta dal rilievo che subito dopo conclude la sua valutazione:

Lo sforzo di Husserl di risalire in modo genetico all'origine dell'esperienza e di superare l'idealizzazione operata dalla scienza deve superare in modo particolare la difficoltà costituita dal fatto che la pura soggettività trascendentale dell'ego non è data come tale realmente, ma solo sempre nella idealizzazione del linguaggio che è implicita preliminarmente in ogni

15. Ivi, p. 402.

16. Ivi, p. 405. Tale necessità di un continuo confronto sul terreno dell'esperienza caratterizza per Gadamer la natura della stessa "esperienza ermeneutica", nel senso di una dialettica che va al di là sia del modello platonico che di quello hegeliano; cfr. ivi, pp. 532-535.

17. Ivi, p. 402.

acquisizione empirica e nella quale si esprime l'appartenenza dell'io singolo a un mondo linguistico<sup>18</sup>.

Non ci soffermeremo qui su tale valutazione pur significativa anche ai fini della sfida che la comprensione rappresenta per la filosofia di questo nostro tempo. Il mio compito non vuol essere qui di entrare nel merito delle discussioni sulla fenomenologia husserliana, dato che vorremmo intendere il compito della fenomenologia in un'accezione più ampia, che ricomprenda le diverse ricerche caratterizzate da un'attenzione all'esperienza nella sua integralità, comprensiva non solo del contributo dei sensi, ma anche e soprattutto di quello offertoci dall'io dei sentimenti e degli atti di intelligenza e di volontà.

Per tale allargamento dell'indagine fenomenologica mi sembra importante quel che Gadamer ripropone poco dopo a partire dal testo di Aristotele, con riferimento sia agli *Analitici secondi* che alla *Metafisica*, in ordine alla logica all'opera in ogni procedimento di carattere induttivo. Troviamo qui la distinzione tra l'*universalità del concetto* e l'*universalità dell'esperienza*: la prima rappresenta le basi della scienza, l'altra costituisce il retroterra di ogni comprensione. Quel che al nostro Autore interessa sottolineare è la «posizione media» che quest'ultima assume in Aristotele, in qualche modo la sua «indefinitezza, tra le molte percezioni particolari e la vera universalità del concetto». Nel passaggio alla «nuova universalità del *logos*» diventa così decisivo il rilievo fenomenologico:

Se l'esperienza ci mostra che un certo medicamento ha un determinato effetto, ciò significa che da una gran quantità di osservazioni si è scoperto qualcosa di comune, ed è chiaro che solo in base a un'osservazione così accertata diventa possibile porre l'autentico problema medico, il problema della scienza: cioè il problema del *logos*. La scienza sa perché, per quale ragione, questo medicamento ha un effetto terapeutico. L'esperienza non è essa stessa scienza, ma è una premessa necessaria della scienza. Bisogna che tale premessa sia già garantita, cioè che le singole osservazioni mostrino regolarmente l'accadere dello stesso effetto. Solo quando è raggiunta questa universalità della quale si tratta nell'esperienza si può porre il problema del fondamento, cioè il problema che conduce alla scienza<sup>19</sup>.

Quello scoprire «qualcosa di comune» sembra a mio avviso trascurare il compito della comprensione, ossia di quella intelligenza che individua nei singoli contenuti quel che li caratterizza e, solo successivamente, dal confronto tra le singole osservazioni, può suggerirci quel carattere “comune” che dovrebbe caratterizzarle. In tal senso la comprensione è all'opera fin dall'inizio e non si caratterizza tanto come “interpretazione”, quanto piuttosto come intelligenza che chiarisce nel dato quel che lo caratterizza in quanto tale. Per questo la fenomenologia sottolinea il carattere aperto dell'esperienza, proprio perché il suo

18. Ivi, p. 403.

19. Ivi, p. 406.

compito si concretizza nel riprendere il vissuto per riscoprire il senso delle situazioni in cui viviamo:

L'esperienza si dà in atto solo nelle singole osservazioni. Essa non è già saputa in una universalità precostituita. In ciò risiede la fondamentale apertura dell'esperienza verso nuova esperienza; e ciò non solo nel senso generale che gli errori trovano la loro correzione, ma nel senso che essa è essenzialmente orientata verso una continua conferma, e diventa necessariamente altra da quello che era nel caso che tale conferma manchi<sup>20</sup>.

Per farci comprendere l'universalità dell'esperienza Gadamer riprende l'immagine che Aristotele ci propone negli *Analitici secondi*, quella di un esercito in fuga che progressivamente si ricompone, nella misura in cui uno alla volta qualcuno si ferma, ricollegandosi ai compagni e serrando così le fila:

[Aristotele] paragona le molteplici osservazioni che un osservatore fa a un esercito in fuga. Anche esse sono fuggivevoli, cioè non permangono. Ma quando in questa fuga generale una osservazione trova ripetuta conferma, allora essa permane. Qui si ha un primo punto di arresto nella fuga generale. Se a questo punto altri se ne aggiungono, ordinandovisi accanto, alla fine l'intero esercito dei fuggiaschi si ferma e obbedisce di nuovo all'unico comandante. L'unità del comando traduce qui in immagini quel che è la scienza<sup>21</sup>.

Quella «ripetuta conferma» di cui Gadamer parla traduce quel che Aristotele in modo più conciso indica come lo «stare», il fermarsi del singolo al quale si aggiunge quello progressivo dei suoi compagni; l'universalità dell'esperienza non si esaurisce in un semplice sommarsi dei singoli casi, ma trae origine fin dall'inizio dall'intervento di un'intelligenza che fissa la specificità delle molteplici osservazioni. In tal senso il flusso degli avvenimenti rinvia da ultimo a un principio, a un'arché che sia in grado di esprimerne il significato:

L'immagine riconosce implicitamente la peculiare apertura che caratterizza l'acquisizione dell'esperienza, che si verifica in occasioni diverse, improvvisamente, in modo imprevedibile e tuttavia non senza una preparazione, e che vale da quel momento in poi fino a che sopravvenga un'esperienza nuova [...]. È questa universalità dell'esperienza quella attraverso cui si dà secondo Aristotele la vera universalità del concetto e la possibilità della scienza. L'immagine mostra quindi come l'universalità senza principi dell'esperienza (il suo puro raccogliersi in serie) conduca alla fine all'unità dell'arché (termine che significa insieme «comando» e «principio»)<sup>22</sup>.

Nelle espressioni di Gadamer prevale qui l'intento di sottolineare la specificità dell'esperienza rispetto al concetto e al sapere; un'attenzione che sembra in qualche modo dimenticare il legame che pur viene ribadito tra i due piani. Se l'uomo che fa tesoro delle proprie esperienze appare giustamente come «non dogmatico, come uno che [...] è appunto particolarmente capace di fare nuove

20. Ivi, p. 407.

21. *Ibidem*. Cfr. Aristotele, *Analitici secondi*, B 19, 100 a 12-13.

22. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 408.

esperienze e di imparare da esse», non si può con questo concludere che «la dialettica dell'esperienza non ha il suo compimento in un sapere, ma in quell'apertura all'esperienza che è prodotta dall'esperienza stessa»<sup>23</sup>. La comprensione che contraddistingue l'esperienza umana, come capacità di rendersi conto dei singoli contenuti confrontandoli gli uni con gli altri, è all'opera fin dall'inizio e proprio per questo ci spinge ad approfondire le nostre ricerche, senza accontentarsi di quel che si è finora raggiunto.

In tal senso la fenomenologia si apre necessariamente alla metafisica, come ricerca di una ragione che assuma come problema l'inezienza stessa dell'esperienza. In qualche modo anche Gadamer sembra riconoscerlo, quando subito dopo rinvia a quella totalità nella quale ciascuno di noi è senz'altro coinvolto:

In tal modo [...] 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.

E poco oltre, riprendendo l'espressione di Eschilo che sottolinea il legame tra il sapere e il soffrire (*pathei mathos*), sottolinea con forza come in questo si esprima il senso più autentico della finitezza umana:

Ciò che l'uomo deve apprendere attraverso la 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 il padrone del tempo e del futuro<sup>24</sup>.

#### **4. Conclusioni**

La sfida che la comprensione ci ripropone oggi si accompagna al confronto tra fenomenologia e metafisica, nella misura in cui sapremo coniugare la determinatezza del vissuto concreto con l'apertura alla totalità, a una dimensione ulteriore che riesca a suggerire un senso unitario, senza con questo annullare ogni differenza. In qualche modo tale sfida sembra raccolta anche da uno scienziato come Federico Faggin, che abbiamo ricordato all'inizio, nella misura appunto in cui riconosce la specificità della comprensione rispetto alla molteplicità di informazioni che ci vengono offerte dagli strumenti che abbiamo a disposizione.

E tuttavia mi sembra che l'affermazione dell'irriducibilità dell'esperienza umana rispetto all'indeterminatezza cui sembra condurci la fisica quantistica

23. Ivi, p. 411.

24. Ivi, pp. 412-413.

non si accompagna a un approfondimento propriamente filosofico, in grado di articolare il problema nella sua complessità. La realtà stessa appare costituita a suo avviso da unità che uniscono insieme coscienza e capacità di comunicare attraverso simboli, in quelle che egli chiama «unità di consapevolezza» (UC), ognuna delle quali possiede «la capacità di dar forma a dei simboli per comunicare liberamente il suo significato alle altre UC, simboli che appaiono nella sua realtà esteriore»<sup>25</sup>. Riaffiora qui il riferimento all'«antica saggezza» del pensiero orientale e alle intuizioni di Teilhard de Chardin, sulla scia dell'eredità leibniziana<sup>26</sup>. Al posto di un'attenzione alla complessità dell'esperienza nella sua concretezza e di un approfondimento metafisico che si articoli in precisi passaggi razionali, sembra così prevalere l'intuizione di «un sistema *olistico*», che possiamo figurarci come un «oceano infinito dentro cui innumerevoli onde continuano a emergere, cambiare e scomparire senza lasciar traccia»<sup>27</sup>.

Al di là del fascino di questi suggerimenti, in cui sembra prevalere un'intuizione olistica che rimane alla fin fine nell'indeterminatezza, occorre a mio avviso misurarci in un confronto articolato tra il rilievo fenomenologico e la ricerca razionale di un perché in grado di esprimere il senso complessivo del reale, senza pretendere di esaurirne la complessità. Proprio per questo dobbiamo misurarci alla fin fine con la realtà. Potremmo riprendere a tale riguardo quel che Gadamer suggerisce al termine delle sue riflessioni sull'esperienza ermeneutica:

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 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 che è effettuale. Il riconoscimento di ciò che è, è quindi l'autentico risultato di ogni esperienza, così come di ogni volontà di sapere. Ma ciò che è, non è più qualcosa di casuale ma ciò «che non si può rovesciare» (Ranke)<sup>28</sup>.

25. Faggin, *Silicio*, cit., p. 253.

26. Ivi, p. 282.

27. Ivi, p. 244.

28. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 413.