

Ermeneutica, storicismo e dintorni

I. Dilthey, Weber, Heidegger

(Hermeneutics, Historicism and Surroundings:

I. Dilthey, Weber, and Heidegger)

Pier Luigi Lecis

University of Cagliari - IT

Abstract

About a century after the cultural events that fostered the development of philosophical hermeneutics, I believe it is useful to return to its original historicist influence. This work draws inspiration from the project of a great Dictionary of Hermeneutics (edited by Gaspare Mura and Vinicio Busacchi), aimed at illustrating its historical profiles, systematic aspects and theoretical issues across the board. In the following pages, I would like to draw attention to the way in which some of the great classics of the twentieth-century hermeneutic tradition took a specific position in dealing with the question of historical knowledge. This was done through original reinterpretations of the philosophical problems of time and the past with respect to the legacy of the historicist tradition and, in particular, with respect to its outcomes in German culture between the nineteenth and twentieth centuries. I will not propose a historical reconstruction, but rather will attempt to explore the theoretical positions, problems and the attempts made at answers through the conceptual and argumentative

analysis of some canonical texts. Most space is devoted to Martin Heidegger, as the protagonist of the ontological shift in the theory of understanding that largely determined the subsequent developments of hermeneutics. Given their depth and the particularly rich and complex web of theoretical paths that run through Sein und Zeit, it seemed necessary to select a specific reading itinerary for the work, re-examining the sections that can be linked to the question of history. In order to give adequate prominence to the plurality of philosophical voices and sensibilities involved, I have divided the work into two parts. In the first, I present some theoretical issues of German historicism, in order to highlight the significance of the ontological shift in Heidegger, which is then analysed in detail. The second part examines the interesting and diverse versions of the hermeneutic paradigm in Gadamer and Ricoeur.

Keywords: hermeneutics, historicism, Dilthey, Weber, Heidegger

Abstract

A circa un secolo dalle vicende culturali che favorirono lo sviluppo dell'ermeneutica filosofica, credo sia utile ritornare sulle contaminazioni storicistiche delle sue origini. Questo lavoro trae ispirazione dal progetto di un grande Dizionario di Ermeneutica (a cura di Gaspare Mura e Vinicio Busacchi), diretto a illustrarne a tutto campo profili storici, aspetti sistematici e nodi teorici; nelle pagine che seguono, vorrei attirare l'attenzione sul modo in cui alcuni grandi classici della tradizione ermeneutica novecentesca fecero i conti con la questione della conoscenza storica, prendendo posizione, attraverso originali riletture dei problemi filosofici della natura del tempo e del passato, rispetto all'eredità della tradizione storicistica e, in particolare, rispetto ai suoi esiti nella cultura tedesca tra Otto e Novecento. Non proporrò una ricostruzione storica, ma cercherò di esplorare le posizioni teoriche, i problemi e i tentativi di risposta, mediante l'analisi

concettuale e argomentativa di alcuni testi canonici. Lo spazio maggiore è dedicato a Martin Heidegger, in quanto protagonista della svolta ontologica nella teoria del comprendere che ha in gran parte determinato gli sviluppi successivi dell'ermeneutica. Dato il loro spessore e la trama, particolarmente ricca e complessa di percorsi teorici che attraversano Sein und Zeit, mi è sembrato necessario selezionare un itinerario mirato di lettura dell'opera, riesaminando le sezioni collegabili alla questione della storia. Per dare adeguato rilievo alla pluralità di voci e sensibilità filosofiche coinvolte, ho suddiviso il lavoro in due parti. Nella prima presento alcuni nodi teorici dello storicismo tedesco, in modo da mettere in evidenza la portata della svolta ontologica di Heidegger, che viene poi estesamente analizzata. La seconda parte prende in esame le interessanti e diverse versioni del paradigma ermeneutico in Gadamer e Ricoeur.

Parole chiave: ermeneutica, storicismo, Dilthey, Weber, Heidegger

1. Sensibilità storicistiche a confronto

Per affrontare il nodo dei rapporti fra storicismo ed ermeneutica, è necessario anzitutto tenere a mente un elemento generale di sensibilità storicista, riconoscibile nelle fonti più diverse e lontane della sua espressione. Troviamo all'origine la critica dei paradigmi giusnaturalisti e illuministici sul carattere immutabile della ragione e della natura umana. Johan Gottfried Herder in *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774) respinge l'idea della ragione come «un automatismo innato», e propone di pensarla come «una proporzione e una disposizione delle idee e delle forze», che l'uomo acquisisce con lo sviluppo storico della sua forma di vita. Ogni cultura ha un suo *Mittelpunkt* che la distingue da tutte le altre; lo storico può comprendere (*empfinden*) epoche passate se riesce a cogliere questo centro caratteristico (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784). Un motivo analogo

si ritrova nella tarda tradizione storicistica. *La celebre asserzione crociana* «che la vita e la realtà è storia e nient'altro che storia», presuppone anch'essa, in tutt'altro contesto, la stessa ostilità antinaturalistica a un modello statico di ragione, ancorato a principi generali astratti, sottratti al divenire storico (*La storia come pensiero e come azione*, 1938).

Il riferimento a Croce mette in gioco (nonostante le differenze) la grande matrice idealistica, con il motivo hegeliano di una razionalità immanente alla storia. La sua potente influenza può qui essere considerata solo come elemento di sfondo nei rapporti (in prevalenza negativi, anche se assai complessi in Dilthey e Gadamer) con la tradizione ermeneutica. Nel primo volume delle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* di Hegel (dai corsi berlinesi degli anni Venti) si trovano le più caratteristiche affermazioni di uno storicismo, così detto teologizzante, che tuttavia non si dovrebbero leggere in modo letterale e semplicistico. La filosofia si accosta al passato con il pensiero fondamentale «che la ragione governi [*beherrscht*] il mondo», assumendo che «Il mondo del volere non è rimesso nelle mani del caso» (*dass die Welt des Willens nicht zu Zufall anheimgegeben ist*). La conoscenza storica è selettiva e insieme totalizzante: deve procedere a «eliminare l'accidentale» (*das zufällige zu entfernen*), per ricercare nella infinita massa dei dati «un fine universale», «il fine ultimo del mondo». Ciò che si svela non è la «ragione di un soggetto particolare, ma la ragione divina, assoluta [*die göttliche, absolute Vernunft*]»: la storia è «manifestazione di questa unica ragione» (*die Erscheinung dieser einen Vernunft*; VPG 4-6; LFS 7-9). Non mancano, nel testo hegeliano, diversi passaggi di polemica 'antiempirista', antifilologica e antirealista, contro l'idea che la storia sia semplice adesione ai dati di fatto, dipendenza del pensiero dall'esperienza – la tipica illusione, secondo Hegel, di chi attacca la filosofia per la autosufficienza dei suoi concetti. È questa la via che, tra molti

mutamenti, arriva sino a Croce (cfr. Tessitore 1991: 208–216); ma qui seguiremo altri percorsi per chiarire in termini positivi il rapporto tra storicismo ed ermeneutica.

Già ai tempi di Hegel partiva da Humboldt (*Betrachtungen über die Weltgeschichte*, 1814) e, più tardi da Schleiermacher (*Hermeneutik und Kritik*, postumo, 1838), un'altra linea storicista, assai più strettamente pertinente per la teoria dell'interpretazione. Ebbe ampio sviluppo nella cosiddetta Scuola storica (Savigny, Grimm, Niebuhr, Ranke), la polemica contro il modello lineare, centrato sull'idea di un ordine generale progressivo della storia, che forza gli avvenimenti in un unico punto di vista, precostituito mediante proposizioni filosofiche a priori. Il suo perno è il principio di individualità: ogni manifestazione storica dello spirito umano ha significato e valore autonomo irriducibile, pur nel quadro della storia universale. Nello stesso senso influì successivamente l'opera di Gustav Droysen (*Grundriss der Historik*, 1867), nella quale si saldano un motivo antihegeliano ed uno antinaturalistico: la linea della storia appare qua e là interrotta, saltuaria, talvolta regressiva. Il motivo antinaturalistico presenta in modo netto un tema destinato a segnare a lungo la discussione sulla storia. La specificità e autonomia dell'*Einphülen* consiste nel risalire dalle manifestazioni esteriori all'interiorità degli agenti storici, lungo una via (opposta alla fisica) che porta a conoscere i fatti particolari senza considerarli come casi di leggi generali.

Sino a questa fase di sviluppo della sensibilità storicistica, la teoria dell'interpretazione mantiene un profilo settoriale, interno ad alcune discipline (come teologia, filologia, estetica). Un salto di qualità si prospetta con il *Methodenstreit*, sorto in ambiente tedesco a partire dagli anni Ottanta dell'Ottocento. Ne furono animatori Dilthey, Weber, Simmel e i maestri della scuola del Baden, Windelband e Rickert. Ai nostri fini possiamo considerare come protagonisti di questa fase Wilhelm Dilthey (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883) e Max

Weber, con i suoi scritti metodologici (raccolta postuma in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922). Questi due autori rappresentano la fase evolutiva della cultura storicistica contemporanea più direttamente orientata in direzione ermeneutica, e i suoi nodi teorici più produttivi. Prima di approfondire il discorso su di loro, dobbiamo almeno richiamare, per la fase più tarda dello storicismo tedesco, le posizioni di Spengler, Meinecke e Troeltsch, polarizzate, con risposte contrastanti, intorno al nodo della relatività dei valori, emerso al centro della loro riflessione non solo come elemento di un dibattito filosofico, ma come specchio di una crisi di civiltà. Basterà qui ricordare che nel celebre *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1922), Oswald Spengler formulò l'esito più radicalmente relativistico del principio storicista di individualità dei fenomeni storici. Le civiltà, con le loro istituzioni e i loro valori, sono viste come strutture organiche chiuse e irriducibili l'una all'altra, incommensurabili e soggette al destino mortale di ogni vivente. Sul versante opposto si schierarono Ernest Troeltsch, (*Der Historismus und seine Überwindung*, 1924) e Friedrich Meinecke (*Die Entstehung der Historismus*, 1936). Entrambi, per vie diverse, si mossero in un interessante tentativo di mettere al riparo le conquiste dello storicismo da esiti relativistici, attraverso una particolare interpretazione del rapporto tra assolutezza e realizzazione storica dei valori.

Torniamo ora a Dilthey e Weber, che hanno posto su nuove basi filosofiche la discussione sulle scienze dello spirito, sviluppando da una comune matrice (in buona parte neokantiana) due diverse e originali aperture dello storicismo verso la questione ermeneutica. Certamente influenzati dalla denuncia della *malattia storica* (*Historische Krankheit*) – nella seconda *Considerazione inattuale* (1874) di Nietzsche –, essi affrontano i grandi temi della forza cognitiva della storia, del rapporto tra la vita e la scienza e del suo impatto sulla natura dei valori, qualora si riconosca la radicale storicità dell'esistenza umana. In entrambi il

campo dell'interpretazione si allarga ed estende verso nuovi territori; Dilthey, in particolare, tende a dilatare i confini della questione ermeneutica in una visione filosofica generale. A lui si deve la formulazione sistematica del contrasto tra *Verstehen* e *Erklären*, il cuore del programma teorico storicista, volto a rivendicare l'autonomia delle scienze dello spirito. A lui risale la proposta di un dualismo metodologico che poggia sulla differente struttura dei campi indagati, la natura e la storia, e sulla diversa relazione, di *esteriorità* o di *appartenenza*, del soggetto indagante rispetto all'oggetto indagato. C'è una base psicologica di questa distinzione, fatta valere dalla *Einleitung*, sotto forma di differenza irriducibile tra esperienza esterna e interna; tra percezione sensoriale e processi «primariamente dati nell'esperienza interna, cioè senza alcuna collaborazione dei sensi» (*primär in der inneren Erfahrung, sonach ohne jede Mitwirkung der Sinne*), dati solo nel sentimento e nella volontà, che consentono la comprensione di valori e scopi (EG: 9; ISS: 15). Gli scritti della maturità, tra i quali spicca *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), evidenziano una struttura assai più articolata dei processi di comprensione e interpretazione, includendo l'intero arco di oggettivazioni, che mettono capo all'esperienza generale della vita (*allgemeine Lebenserfahrung*), il frutto della vita collettiva, fissato in principi comuni (*gemeinsame Sätze*). Viene riproposta e ripensata la nozione hegeliana di spirito oggettivo, con un impatto inestricabilmente epistemologico ed ontologico. Su questo terreno poggiano creazioni sia simboliche (sistemi di cultura) che istituzionali (organizzazione esterna della società); in particolare, parole, gesti, formule di cortesia, opere d'arte e imprese storiche sono comprensibili solo in quanto un rapporto di comunanza (*Gemeinsamkeit*) unisce (*verbindet*) chi vi si esprime con chi li intende (*dem Verstehenden*). Gli uomini vivono immersi (*eingetaucht*) in questa comune atmosfera (*Atmosphäre*), vi sono di casa (*zu Hause*),

afferrano senso e significato (*Sinn und Bedeutung*) delle diverse espressioni, partecipando di questi rapporti di comunanza (*Gemeinsamkeiten*). La struttura più caratteristica di queste creazioni della vita è la connessione dinamica (*Wirkungszusammenhang*) che, conformemente alla forma della vita psichica, produce valori e realizza scopi. Un punto della massima rilevanza teorica e tipicamente ermeneutico è anch'esso al confine, molto sfumato e poroso, tra teoria della conoscenza ed ontologia: le entità spirituali oggettive contengono un significato che si comprende mettendo in relazione le parti e l'intero, non le cause e gli effetti, tanto meno riportandole a casi di una legge generale. Si intende con questo procedimento il senso di un'opera letteraria, di un'impresa o di un processo storico (la caduta di Roma, la liberazione dell'Olanda, la Rivoluzione francese, la Riforma, le origini del Cristianesimo, le guerre di liberazione nazionale). La comprensione dipende dal progresso nel reperire le fonti e nel penetrare le connessioni psichiche sottostanti alle azioni storiche. Si riconoscono due tipi di forze (*Art von Kräften*): il senso negativo di insoddisfazione, di insufficienza dello stato delle cose (*Gefühl der Insuffizienz des bestehenden Zustandes*), da una parte; i sentimenti positivi di valore, che proiettano l'azione verso fini da raggiungere, e determinazioni di scopo – dunque, energie costruttive, che spingono in avanti il processo creativo (*vorwärts drängenden Energien*), dall'altra.

Ai fini del nostro discorso, è anche importante notare che, in alcuni testi, Dilthey pone già la questione in termini generali, portando al livello della più alta astrazione la domanda sulla natura della storicità; egli si interroga sull'essenza di ciò che è storico (*das Wesen des Geschichtlichen*); tutto ciò che sorge dall'attività spirituale è storico – perfino nel mondo sensibile (*Sinnenwelt*), tutto ha il carattere della storicità (*der Historizität*): la distribuzione degli alberi in un parco, delle case in una strada, dipende da quanto lo spirito immette nelle sue manifestazioni di vita (AGWG: 147, 165–166; CRS: 235–236, 258–

259). Un'impostazione essenzialista che, come noto, avrà precisi riscontri e importanti sviluppi a partire da Heidegger.

Queste idee di Dilthey aprirono un dibattito molto ampio e raffinato, di taglio metodologico, ma ricco di implicazioni ontologiche; esse approdarono alle tipiche difficoltà del rapporto natura-cultura, questione che peserà sulla tradizione ermeneutica, sino a divenire il perno di una autonoma prospettiva filosofica. Max Weber ha condiviso la problematica diltheyana dell'autonomia delle scienze dello spirito, portandola ad un diverso esito teorico; la sua direzione squisitamente metodologica, ostile ad ogni forma di dualismo ontologico, non è meno filosoficamente carica, soprattutto nel senso di una teoria dei valori ricca di valenze antropologiche¹. Weber sviluppa la dimensione ermeneutica in parallelo tra campo storiografico e discipline sociologiche, a partire dal concetto di agire sociale dotato di senso, che ne costituisce un terreno di convergenza di grande impatto teoretico. L'oggetto di comprensione della sociologia, al pari che della storia, è «la connessione di senso dell'agire» (WG: 160; ES: 12); per questa via si approda ad un modello interessato a integrare, piuttosto che a contrapporre le forme dello spiegare e del comprendere. La dimensione simbolica viene introdotta come elemento costitutivo dell'agire sociale, mediante una nozione di *senso* (*Sinn*) sgravata dalle più caratteristiche implicazioni metafisiche (dualismo natura-cultura o determinismo-libertà).

Una chiave di volta di questo approccio non dualista è nella nozione di spiegazione comprendente (*deutende Erklärung*) delineata in *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922). Per capire la distinzione di base

¹ In uno degli studi sul tema più ricchi e approfonditi degli ultimi anni Frederick C. Beiser colloca Weber al culmine della tradizione storicistica, mostrando i limiti della collocazione esclusivamente sociologica, a lungo prevalsa in ambiente anglosassone. Beiser denuncia giustamente l'immagine di Weber sociologo positivista, contrapposta alla fisionomia speculativa dello storicismo filosofico (Beiser 2011: 512–513).

(dotato/non dotato di senso) sono assai significative le somiglianze/differenze tra comportamento umano e animale, analizzate nel §1.9 del celebre capitolo I (Concetti sociologici fondamentali) della parte prima dell'opera. Esse emergono se si considera il ruolo e il limite della spiegazione funzionale, incentrata sulla relazione parte-tutto, secondo il modello della fisiologia, che considera la posizione di un organo corporeo nel funzionamento complessivo dell'organismo. Alla sociologia questo approccio può servire, secondo Weber, come illustrazione pratica e orientamento provvisorio, se non si cade in un fuorviante realismo concettuale, in un impegno ontologico forte, che assuma la corrispondenza tra descrizione e realtà sociale, confondendo portata epistemica e portata ontologica dei concetti. Nel caso delle formazioni sociali (*bei sozialen Gebilden*), che sono diverse dagli organismi biologici, è invece possibile aprire un nuovo orizzonte cognitivo. Possiamo raggiungere un livello di spiegazione precluso alla scienza naturale; possiamo andare «oltre alla semplice determinazione di connessioni funzionali e di regole (*über die bloße Feststellung von funktionellen Zusammenhängen und Regeln*), cioè di «leggi» (*Gesetzen*), e cercare la comprensione dell'atteggiamento degli individui che ne fanno parte (*das Verstehen des Verhaltens der beteiligten Einzelnen*). In ciò consiste la peculiarità, l'importo cognitivo dell'approccio comprendente, che accomuna sociologia e storia: questo è il 'vantaggio' (*Mehrleistung*) della spiegazione interpretativa (*deutende*), rispetto a quella fondata sull'osservazione (*beobachtende Erklärung*), anche se i risultati dell'interpretazione sono ipotetici e frammentari. Essa estende i poteri e l'ambito della conoscenza in una direzione sconosciuta alla considerazione naturalistica delle forme animali di vita associata, per la quale la «considerazione puramente funzionale» (*die rein funktionalen Betrachtung*) è un limite invalicabile (WG: 162–164; ES: 12–14). L'agire sociale è dotato di senso (*sinnhaftes*), cioè ha una

dimensione simbolica inaccessibile alla semplice descrizione empirica. Non basta osservare il taglialegna al lavoro o l'uomo che prende un'arma e spara, per comprendere il suo agire; occorre l'interpretazione in base ad un senso intenzionato, ad una motivazione che richiede un lavoro interpretativo. Tuttavia, Weber mette in guardia contro i limiti della semplice intuizione, e indica le condizioni epistemiche del suo superamento in un accertamento inseparabile dalla spiegazione delle cause, almeno a livello di interpretazione specialistica e dotata di validità conoscitiva. L'indagine sul 'senso' rimanda a quella esplicativo-causale. Le discipline storico-sociali, in modi differenti, operano secondo un ineliminabile approccio ermeneutico; ma per Weber ciò non comporta una distinzione ontologica di campo, e tanto meno una netta separazione dei comportamenti simbolici culturalmente condizionati dall'ordine causale naturale della vita umana. L'ermeneutica weberiana porta in una direzione assai diversa da quella diltheyana, verso un esito epistemologico e antropologico sostenuto da una teoria non assolutistica, né relativistica dei valori. Attraverso il rapporto non oppositivo, di stretta interazione tra filosofia e scienze umane, si afferma una nuova concezione filosofica della storia, sganciata dall'eredità del romanticismo e dell'idealismo. Weber spezza il legame necessario ed esclusivo dei valori con il contesto che li ha prodotti, la loro validità non è vincolata ad un determinato contesto e organismo culturale.

Questi tratti del paradigma weberiano ebbero minore *appeal* e minor forza di penetrazione sul tronco principale della tradizione ermeneutica. L'alternativa filosofica e culturale rappresentata da Weber, nonostante sorgesse dalle stesse matrici, risultò filosoficamente 'perdente' rispetto alla forza trainante dello stile heideggeriano. Abbiamo ora sufficienti elementi per capire come su questi temi si innesti la tradizione ermeneutica, per la via di una assai impegnativa svolta ontologica nella teoria del comprendere. Nell'esposizione

seguito proporremo un itinerario che trova in questa svolta il suo snodo principale. Ci soffermeremo in particolare sugli autori che ne sono stati i protagonisti e che hanno alimentato la discussione filosofica con una ricca e varia scia di sviluppi teoretici: Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur. Questo itinerario non vuole essere un panorama esaustivo, ma un tentativo di caratterizzare alcuni nodi e passaggi teorici che hanno segnato profondamente il Novecento filosofico, presentandoli attraverso una rilettura di testi noti e meno noti in rapporto al tema.

2. L'ontologia del comprendere in Martin Heidegger

Con Martin Heidegger l'intreccio tra storicismo ed ermeneutica, emerso in Dilthey e Weber, si allontana dalle matrici metodologiche, per imboccare le vie dell'ontologia. Per capire questa svolta bisogna riferirsi alla grande opera del 1927, *Sein und Zeit*, uno dei luoghi obbligati più letti, discussi e influenti della filosofia del secolo scorso. Un testo tanto ricco, complesso e stratificato, che non si possono avanzare ipotesi senza affrontare un preciso itinerario di lettura; vorrei provare qui a proporre uno, pertinente con il nostro percorso.

La specificità del comprendere e della storicità vengono da Heidegger riportate al modo d'essere dell'Esserci, prendendo le distanze dalla tradizione antropologica, teologica, psicologica, dalle concezioni umanistiche tradizionali della natura specifica dell'uomo in quanto anima, io, spirito, vita. È rilevante, in questa sede, che anche della nozione di vita, in versione sia biologica che di *Lebensphilosophie*, vengano denunciati i limiti, che la pongono al di qua del problema ontologico. In due paragrafi di *Sein und Zeit* (10, e 77) si riconosce il debito verso Dilthey, filosofo della vita. Nel paragrafo 77 Heidegger afferma che la sua analisi della storicità è «risultato dell'appropriazione del lavoro di Dilthey». Occorre però emanciparne il pensiero dalla morsa del dibattito a lui contemporaneo, che ne spinse la ricerca nella

direzione unilaterale della teoria della scienza; mentre la sua genuina tendenza (*philosophische Tendenz*) porta verso la comprensione ontologica della storicità. Come attesta la sua corrispondenza con il Conte di Yorck, Dilthey si è mosso in questo senso; anche se non arriva alla meta, egli ha intuito che la teoria delle scienze dello spirito presuppone un'interpretazione esistenziale della storicità (*Geschichtlichkeit*) dell'esserci (§76).

Heidegger sviluppa la linea diltheyana di un'opposizione irriducibile tra *Verstehen* e *Erklären*, sostenendo l'irrilevanza del concetto di causa sul terreno ermeneutico più tipico, la comprensione del senso dei fenomeni storico-sociali. Possiamo prendere i paragrafi 31-32 come filo conduttore di una vasta trama testuale e argomentativa, per illustrare i tratti della concezione ontologica del comprendere nella prima sezione di *Sein und Zeit*. Il punto centrale è il rapporto costitutivo tra *Dasein* e *Verstehen*. Per essere produttiva, l'analisi ontologica deve lasciarsi alle spalle la tradizione in senso lato cartesiana e partire dalle pratiche, anzitutto quotidiane, dalla *Alltäglichkeit* del *Dasein* (§11). Bisogna mettere a tema anzitutto una comune radice ontologica, preteorica, non cognitiva, in cui esperienze e pratiche diverse formano un insieme indifferenziato, ma non privo di uno stile e di un particolare orientamento sulle cose. L'esserci è un ente che, comprendendo sé stesso nel suo essere, con tale essere si tiene in rapporto (*verhalt*) (§12). Possiamo, per questo aspetto, leggere *Essere e tempo* come descrizione di un processo di differenziazione molto ramificato ed intricato, che gradualmente porta alle pratiche, alle possibilità cognitive più complesse, agli approcci più specializzati agli enti, sino alle forme sublimite di oggettivazione linguistica e scientifica. La descrizione ontologica però non perde di vista i nessi genetici e i reciproci condizionamenti tra le parti del processo globale, e non riconosce nessuna zona franca, autosufficiente e isolata in sé stessa.

Il paragrafo 31 distingue un comprendere primario,

cooriginariamente (*Gleichursprünglich*) costituito dal *Dasein* nella struttura esistenziale del *trovarsi* (*Befindlichkeit*). Il comprendere è sempre *intonato* (*gestimmtes*), ha una tonalità affettiva (l'umore sereno, il malumore, il 'come si sta e che cosa si prova'). Il *Verstehen* va visto come un esistenziale fondamentale (als fundamentales Existenzial), un *Grundmodus* dell'essere dell'esserci. Di qui emerge qualcosa che si deve intendere come comprendere derivato (als existenziales Derivat des primären), nel senso di *un* possibile modo di conoscenza tra altri (*einer* möglichen Erkenntnisart), per esempio distinto dallo spiegare (*Erklären*) (SZ: 142–143; ET: 411–413). Dalla indifferenziata correlazione tra il *Dasein* e il mondo a lui familiare vengono alimentate e si distaccano diverse direttrici. La chiave di volta è in due diversi modi di incontrare gli enti, distinti dal fatto di riferirsi all'ente allamano (*das Zuhandene*) o a quello sottomano (*das Vorhandene*). Una prima direttrice è, a sua volta, articolata in due forme di comprensione degli enti *allamano*: quella delle pratiche 'circumspettive', del commercio utilizzante ordinario (*Umsicht des gebrauchenden Umgangs*) e quella delle discipline ermeneutiche specializzate (filologia, storia); una seconda direttrice poggia sulla considerazione teoretica oggettiva degli enti sottomano, che dà accesso a mere cose (*bloße Dinge*) osservabili e misurabili (SZ: §17, 68; ET: 205).

3. Pratiche circumspettive quotidiane e pratiche interpretative

Seguiamo ora la prima direttrice. Gli enti vengono incontro all'esserci anzitutto come enti *allamano*. Il comprendere originario è una sorta di sapere implicito, di sfondo, pragmatico, in cui l'esserci ritrova il suo mondo come orizzonte di usi possibili degli enti e rete di rimandi, tra cui i segni (*Zeigen*) hanno un ruolo particolare. Il carattere di questo mondo è quello di una totalità implicita e previamente familiare (*Vertraut; vorgängig unthematisch*), con il suo stile e le sue strutture

operative, per cui non è richiesta perspicuità teoretica (*theoretische Durchsichtigkeit*) (§18). Ancora il paragrafo 31 stabilisce importanti articolazioni del comprendere in generale: in quanto capacità di dischiudere (*Erschliessen*) le cose come parti di un mondo significativo; in quanto progetto (*Entwurf*) che disegna l'orizzonte di possibilità del *Dasein*, principalmente il procurare (*Besorgen*), il prendersi cura (*Fürsorge*), e i corrispondenti modi di considerare e vedere (*spectio, Sicht*) gli enti. L'esserci quotidiano è già sempre nella modalità del procurare, che incontra gli enti per il loro «*pragmatische Charakter*», già rilevato e insieme oscurato dai Greci (§69; cfr. tema dei *pragmata* al §15). Al tratto della familiarità è connessa la significatività complessiva (*Bedeutsamkeit*) del mondo circostante. La struttura d'uso (*Zeugverfassung*) dell'ente *allamano* è il rimando (*Verweisung*). Un ente è svelato in quanto è rimandato a qualcosa (*auf etwas verwiesen ist*); vi è in esso l'opportunità di qualcosa, il suo carattere è l'opportunità (*Bewandtnis*). In ogni ente *allamano* 'ci' è già sempre (*immer schon »da«*) un mondo, previamente, non tematicamente (*vorgängig obzwar unthematisch*) svelato, che mette a disposizione (*vorgängige Freigabe*) le possibilità d'uso. In quell'ente *allamano* che è il martello vi è l'opportunità del martellare, nel quale vi è l'opportunità del puntellare, nel quale vi è quella del proteggersi dalle intemperie (*Schutz, gegen Umwetter*) e questa è in-grazia-dell'alloggiare dell'esserci (*um-willen des Unterkommens des Daseins*) (SZ: §18, 83–84; ET: 247, 249).

Il comprendere originario alimenta le pratiche *circumspettive* quotidiane, sue forme derivate che interpretano esplicitamente il senso di specifici enti e fenomeni *allamano*; il loro carattere *circumspettivo* consiste nel mantenere il riferimento al mondo come catena di rimandi e di significati, luogo del signi-ficare (*be-deuten*) mosso da una preliminare apertura (*vorgängigen Erschlossenheit*). Siamo sul terreno della pratica utilizzante che rende disponibili i singoli enti,

contrapponendosi alla semplice «constatazione ispettiva» (*das hinsehende Feststellen*) di certe proprietà (*Eigenschaften*) (§18). Le strutture implicite della significatività e dell'opportunità vengono via via definendosi e ordinandosi, anche in forma segnica e linguistica, attraverso l'attività interpretativa strutturata che svela gli enti e le loro relazioni, ripercorrendo le trame del rimando in un mondo correlato ai bisogni dell'esserci (cfr. §69). Abbiamo qui a che fare con una comprensione vivente (*lebendig*), operante in ogni pratica manipolante e utilizzante (*hantierende, gebrauchende Besorgen*), come quando, aprendo la porta, facciamo uso della maniglia. In quanto dipendono da un orientamento globale preliminare della comprensione, le pratiche circumspettive hanno la struttura del *pre* (*Vor-Struktur*), cioè non partono mai dall'afferrare senza presupposti (*voraussetzungslos*) un che di già dato (*Vorgegeben*). La loro funzione, rispetto alla comprensione originaria, è di esplicitare la struttura dell'in-quanto; esse interpretano il mondo già compreso, approntando l'espressamente compreso di qualcosa in quanto qualcosa (*Etwas als Etwas*) (SZ: 67; 149–151; ET: 201, 429, 431). Per esempio, presentano l'ente *allamano* in quanto tavolo, porta, auto, ponte, senza bisogno di un'enunciazione determinante (*Aussage*). Le cose in relazione all'uso-per sono caratterizzate dall'appartenenza ad altro (*Zugehörigkeit zu anderem*) che a sua volta si usa-per: per scrivere servono penna, inchiostro, foglio cartelletta, tavolo, lampada, mobili, finestre, porta, camera. Non si tratta di elementi isolati che vanno a riempire poi una stanza come vuoto tra le pareti, geometrico-spaziale. Al contrario, si incontra per prima, anche se non tematicamente, la camera, come totalità d'uso, ciò che si usa per abitare (*Wohnzeug*) (SZ: 67–68; ET: 205). Il semplice procurare fa uso delle cose senza farvi espressamente attenzione; ma i rimandi ci sono, anche se, nel comprendere originario, non sono osservati (*nicht ausdrücklich beachtenden*) (SZ: 74; ET: 223). L'interpretazione rende espliciti i

nessi sottostanti e latenti.

Dobbiamo ora chiarire il forte impatto di questo approccio sul terreno propriamente ermeneutico delle scienze dello spirito. Il problema della storicità del *Dasein*, nella seconda sezione di *Sein und Zeit*, approda ad una polemica di sapore nietzschiano contro lo storicismo metodologico, e contro la concezione unilaterale del tempo che schiaccia la storia su una relazione reificata con il passato, identificandola con la pretesa di una ricostruzione oggettiva, mediante gli stessi metodi delle scienze naturali (cfr. i §§73–76 del quinto capitolo, *Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit*). Lo sviluppo di questi paragrafi presuppone però un riferimento specifico alle questioni del contegno teoretico e del giudizio *oggettivante*. Dobbiamo dunque introdurre una variante di percorso per approfondire l'altra grande direttrice del comprendere, quella che ruota intorno agli enti sottomano.

4. Genesi dell'atteggiamento teoretico-conoscitivo

Nel processo di differenziazione dei modi d'essere dell'esserci, potenti spinte entrano in tensione con il mondo delle interazioni quotidiane e degli enti *allamano*; alla lunga esse inducono a trascendere i confini delle pratiche circumspettive, creando lo spazio per nuove possibilità esistenziali e conoscitive, per una conoscenza autonoma, sganciata dal terreno diretto degli usi, delle opportunità e della significatività del mondo familiare. La dicotomia *allamano-sottomano* introduce una cesura molto importante nel modo d'essere dell'esserci. L'ente sottomano appare come il correlato di pratiche conoscitive che trasformano il rapporto tra esserci ed enti, o dipendono da un diverso 'progetto'. Il contegno teoretico (*theoretische Verhalten*) è un mero guardare (*Nur-hinsehen*) non circumspettivo (*unumsichtiges*) (§15), al di fuori della pratica utilizzante. Esso matura gradualmente attraverso il mondo osservativo della percezione, il livello linguistico dell'enunciato e del giudizio, sino all'affermarsi del mondo della scienza. Il conoscere

apre una nuova possibilità d'essere (*Seinsmöglichkeit*), che può svilupparsi autonomamente (*eigenständig ausbilden*) e prendere, come scienza, la guida (*die Führung*) dell'essere-nel-mondo (SZ: §13, 162; ET: 189). I testi parlano al §16 di uno svelare l'ente intramondano attraverso la «constatazione ispettiva» (*das hinsehende Feststellen*) di certe proprietà, e, al §33, di un puro ispettivo-dimostrare (*puren hinsehenden Aufweisens*). Con questo sviluppo la frattura fra spiegare e comprendere si cristallizza sul piano ontologico, legando al modo d'essere dell'esserci, al variare del suo atteggiamento (*Verweisung*) le diversità di costituzione degli oggetti. C'è una peculiare complessità del conoscere; esso è da una parte, strutturalmente, un modo d'essere dell'esserci, per questo aspetto emergente dal suo ambiente quotidiano; d'altra parte, nel suo sviluppo, esso approda ad un vero e proprio ribaltamento (*Umschlag*), in cui gli enti si costituiscono prescindendo dai loro caratteri d'uso e costruendo un proprio mondo autonomo. Un processo che affiora già nella sfera della comprensione quotidiana (§16), nel fenomeno del disturbo (*Störung*) del rimando. La comparsa dell'ente *sottomano* va di pari passo con la «smondanizzazione dell'ente *allamano*» (*Entweltlichung des Zuhandenen*) e costituisce una rottura (*Bruch*) delle relazioni di rimando svelate dalla visione circumspettiva (*Umsicht*) (SZ: 75; ET: 233). L'ente viene così tagliato fuori dalla significatività (*Bedeutsamkeit*) che costituisce la sua circostanzialità mondana (*Umweltlichkeit*) (§33). Con l'enunciato siamo sempre in una prospettiva che mira all'in-quanto, ma in una forma nuova, apofantica (*apophantischen »Als«*), diversa da quello esistenzial-*hermeneutische* della interpretazione circumspettiva comprendente (*umsichtig verstehenden Auslegung*; ἐρμηνεία) (SZ: 158; ET: 455). La fisica matematica è l'espressione limite di questo processo di radicalizzazione del contegno teoretico. Nello svelamento oggettivante (*objektivierende Entdecken*) (§69) l'ente appare come oggetto (la pesantezza calcolabile del martello), slegato dal suo *milieu*

abituale (*Entschränkung, decircoscrizione*), decontestualizzato da uno sguardo non più circumspettivo (*Umsicht*). Esso appartiene ad un diverso 'progetto' (*matematischen Entwurf der Natur selbst*), volto preliminarmente a svelare qualcosa di costantemente *sottomano* – ein ständig Vorhandenes, (Materie) –, che seleziona i momenti quantificabili (*quantitativ bestimmbaren konstitutiven Momente*) come moto, forza, luogo e tempo (*Bewegung, Kraft, Ort, Zeit*) (SZ: 362; ET: 1017). A livello linguistico, possiamo concludere che la stessa frase *il martello è pesante* cambia valore secondo il contesto. Può appartenere all'uso circumspettivo (il martello si incontra qui come utensile, *Werkzeug*), nel senso qualitativo di troppo pesante, troppo leggero etc.; ma può anche riferirsi all'uso teoretico, per significare che il martello ha un peso, una proprietà gravitazionale misurabile. Nel secondo caso, non siamo più nell'orizzonte del ritenere, in base a una totalità di usi e opportunità. Il martello non è utensile ma corpo fisico (*Körperding*) (SZ: §70, 368; ET: 1035). Il mondo del *Vorhandenheit* è precisamente un mondo oggettivato, nel senso del disincantamento weberiano, rappresentato come uno strato materiale di base su cui si edificano tutti gli strati della realtà intramondana. Non possiamo qui sviluppare la questione, ma è interessante notare le forti analogie tra la genesi heideggeriana della comprensione teoretica e alcuni motivi del tardo Simmel, passati nel marxismo occidentale tramite il giovane Lukàcs di *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923).

5. L'interpretazione nelle scienze dello spirito

Abbiamo ora gli elementi necessari per capire gli effetti della concezione ontologica del comprendere sulla prospettiva delle scienze dello spirito, e in particolare il profondo mutamento che essa determina nel modo di pensare la storia e il suo orientamento interpretativo.

Cerchiamo di ricostruire la trama del ragionamento di Heidegger in *Sein und Zeit*, assai complesso, articolato su molti piani

argomentativi, con nessi reciproci stratificati e spesso sotto traccia. Sul filo dell'analitica ontologica, sgombrato il campo da pregiudizi cartesiani, possiamo parlare, in Heidegger, di una sorta di continuità *naturale* tra le scienze dello spirito e il mondo delle pratiche dell'esserci, a contatto con gli enti *allamano*, di cui rappresentano una prosecuzione esplicita e 'specializzata'. Le scienze dello spirito mantengono infatti l'impianto circumspettivo, presentandosi come una modalità derivata dal tronco della comprensione originaria degli enti; senza spezzare la relazione con la significatività globale del mondo, ne proseguono e applicano lo sforzo di comprensione ad ambiti particolari. Tuttavia, come vedremo, esse danno luogo ad una difficoltà particolare a confronto con le esigenze di rigore proprie della ricerca scientifica. L'interpretazione, derivata dal comprendere primario, si dispiega a questo livello come articolazione del senso (*Sinn*), afferrato con un procedimento circolare (*Zirkel*), che ora appare in piena evidenza e può essere analiticamente descritto. Diciamo che qualcosa ha senso quando un ente viene svelato in relazione all'essere dell'esserci. Il lavoro di esplicitazione del senso mediante la trama di relazioni che collegano l'Esserci ad un mondo di rimandi e significati, di cui fanno parte anche gli 'specialisti', segue una logica circolare, di riferimento reciproco parte-tutto (la parte acquista senso in relazione all'insieme e viceversa); si tratta di una logica autonoma e irriducibile a quella del cercare relazioni causali tra cose ed eventi. Secondo Heidegger, si presenta in questo caso un problema particolare. Nelle pratiche specialistiche (filologia, storia) non si dovrebbe presupporre ciò che si deve giustificare. Dunque, appare sospetta una pratica che si muove nel già compreso, tanto più se la comprensione presupposta include la comune conoscenza di uomini e cose. Infatti, ogni interpretazione (*Auslegung*) «deve aver già compreso ciò che deve spiegare» (*muss schon das Auszulegende verstanden haben*) (§32). Heidegger chiarisce che il circolo ermeneutico non è *vitiosum*, perché non appartiene alla

conoscenza, ma al suo terreno preliminare, preteorico, in cui si cela la «possibilità positiva del conoscere più originario». Parlare di *circulus vitiosus* significa fraintendere (*missverstehen*) radicalmente l'attività interpretativa, prendendo a modello generale una forma particolare del conoscere che è invece derivata e specifica, legittima se rivolta all'ente sottomano, ma non generalizzabile. Il circolo ermeneutico ha una radice ontologica, è manifestazione della struttura esistenziale del *Dasein*. Per esempio, i presupposti ontologici della ricerca storica scavalcano (*übersteigen*) l'idea di rigore (*die Idee der Strenge*) delle scienze più esatte (*exaktesten Wissenschaften*). Il punto non è, dunque, eliminare i presupposti dell'interpretazione (*Vorhabe, Vorsicht, und Vorgriff*) ma non derivarli da pensieri estemporanei (*Einfälle*) e semplicemente popolari (*Volksbegriffe*). Non si tratta di fuoruscire dal circolo, ma di *starci dentro* nel modo giusto (*nach der rechten Weise hineinzukommen*). È quindi fuorviante l'idea coltivata dagli storici che il circolo si possa evitare conseguendo per la storia la stessa indipendenza dal punto di vista (*Standort*) dell'osservatore che si attribuisce alle scienze naturali (SZ: 152–153; ET: 441). L'analisi ontologica del comprendere fissa il rapporto tra esserci ed enti in forma di coinvolgimento, piuttosto che di distacco oggettivo. Questa relazione caratterizza tutte le pratiche interpretative dell'esserci. Lo stesso orizzonte di comprensione 'pratico-esistenziale' lega il comprendere quotidiano e l'interpretare specializzato, sistematico, differenziandoli nettamente dall'orientamento del *contegno teoretico*; il quale viene originariamente ritagliato su enti e processi natura, ma è spinto da una dinamica interna oltre i confini del suo dominio.

La continuità di questo legame naturale tra pratiche interpretative e mondo degli enti *allamano*, non deve mai essere data per scontata, né è al riparo da alterazioni, deviazioni e deformazioni. Heidegger ritiene, al contrario, che essa sia oscurata, minacciata e dispersa da molti elementi del contesto culturale a cavallo tra Otto e Novecento,

oltre che da tendenze profonde, non solo moderne e cartesiane, della tradizione ontologica. Un pericolo cui Heidegger è molto sensibile, viene sicuramente dall'eccesso di cultura storica, dal subire la forza determinante del passato, in cui, come scriveva Nietzsche, «la vita si frantuma e degenera» (*zerbröckelt und entartet das Leben*) e la storia non è più al servizio della vita (Nietzsche 1874: 18; 1979: 16); un secondo problema nasce dalla riduzione metodologica e gnoseologica della storia nello storicismo diltheyano e nel neocriticismo tedesco; né si può dimenticare (vedi sopra) l'illusione positivista, diffusa fra gli storici, di raggiungere la stessa oggettività delle scienze naturali. Secondo il motivo più forte e originale della svolta di *Essere e tempo*, elaborata con metodo fenomenologico-ermeneutico, tutti i fraintendimenti della storia hanno la stessa radice. Si tratta di modi di considerare la storia che non tematizzano la questione dell'essere nel suo rapporto con l'Esserci, e, quando la intravedono, non ne attingono la profondità; così avviene in Dilthey, Husserl, Bergson, nella *Lebensphilosophie*, per es. (ET: §10). Perciò la strategia teorica heideggeriana punta a spostare il luogo della storia dalla teoria della conoscenza all'ontologia, a restaurare il primato dell'ontologia, proponendo una piattaforma filosofica capace di guidare e disciplinare l'operare delle scienze dello spirito. Le questioni di adeguatezza anche conoscitiva e metodologica dipendono dal loro fondamento ontologico e non possono essere trattate separatamente. Si tratta di invertire le priorità della filosofia moderna. Il paragrafo 76 attesta bene il ruolo dominante della discussione ontologica e quello del tutto secondario, e assai debole, dei riferimenti epistemologici, che tuttavia non mancano e sono interessanti. Heidegger insiste sull'origine esistenziale dell'istoria (*die Historie*), la scienza della storia (SZ: 392, 397; ET: 1101, 1113) e sull'aspetto del 'contegno di apertura' (*Erschlossenheit* *Verhaltung*) dell'esserci verso il passato. L'istoria come scienza dipende dalla visione del mondo dominante (*abhängig*), e ciò indica il suo

radicamento esistenziale, oltre che il ruolo epistemico ineliminabile della storicità dell'esistenza dello storico.

Non per caso, un filo conduttore molto robusto del quinto capitolo della seconda sezione di *Sein und Zeit* (*Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit*) è la contrapposizione tra due modi di fare storia. Il paragrafo 72 afferma che la storicità in quanto tale, deve essere illustrata in base alla temporalità *autentica*; la sua «costituzione esistenzial-ontologica» «deve essere conquistata *contro* la spiegazione volgare e velante [verdeckende vulgäre Auslegung] della storia dell'esserci» (SZ: 375; ET: 1055). Il paragrafo 76 distingue esplicitamente due modi di intendere l'obiettività storiografica: da una parte l'obiettività della storia, in quanto autentica schiusura del passato (*Erschliessung der »Vergangenheit«*) – fondata su una ripetizione destinale (*schicksalhaften Wiederholung*); dall'altra le «pretese di 'generalità'» (*Ansprüche auf „Allgemeinheit“*) delle regole, la ricerca metodologica di una validità generale (*Allgemeingültigkeit*), che riflettono solo le esigenze di un sapere anonimo e impersonale – il sapere del "Si" , quello «che il *si* e la sua mentalità esigono» (*das Man und seine Verständigkeit fordert*) – mentre sono impossibili criteri di verità per la storia autentica (*eigentlichen Historie*) (SZ: 395; ET: 1109). Il sorgere stesso del problema dello storicismo indica che l'istoria «tende ad alienare [zu entfremden trachtet] la sua storicità autentica [seiner eigentlichsn Geschichtlichkeit]»; potremmo dire che lo storicismo è all'origine della 'malattia storica'. L'indagine storica deve essere messa sotto tutela ontologica, per non disperdersi in una inautentica prospettiva oggettivistica. Solo l'analisi ontologica può indicare i requisiti e le condizioni per una genuina apertura sul passato. Questi vincoli discendono dall'assunzione che i procedimenti oggettivanti riferiti a enti sottomano, sono del tutto inadeguati alla comprensione della realtà storico-sociale e simbolica: essi precludono la comprensione della storicità dell'esserci e dei prodotti delle sue

attività. Né l'uno, né gli altri possono essere ridotti a mere cose presenti nel nostro orizzonte.

Possiamo individuare il punto d'arrivo, la *pars construens* dell'analisi heideggeriana in una formulazione del paragrafo 75. L'«Accadere (*Geschehen*) della storia è accadere dell'essere-nel-mondo», cioè qualcosa di diverso dalla connessione dei «mutamenti degli oggetti» come dall'astratta «sequenza dei vissuti dei "soggetti"», dallo sviluppo di un «soggetto senza mondo». L'analisi del comprendere storico mette a frutto l'acquisizione ontologica della relazione intrinseca tra esserci ed enti intramondani; questo l'assunto che consente di indagare senza fraintendimenti il passato dell'esserci, la sua storicità, e quella degli enti da lui difformi, integrati nel suo mondo da una relazione costitutiva. Questo modo di procedere mette correttamente a fuoco, in primo luogo, la storicità dell'esserci (indagato e indagante); in secondo luogo la storicità dei prodotti delle sue attività e degli enti che vengono a far parte del suo mondo.

6. Storicità del *Dasein*

Primär geschichtlich, primariamente storico, afferma il paragrafo 73, è l'esserci (SZ: 381; ET: 1069). Trattare ontologicamente la questione del comprendere, evita anzitutto i fraintendimenti 'reificanti' sul modo d'essere dell'esserci. Il *Dasein*, ci dice il paragrafo 72, non è qualcosa di effettuale in punti isolati di presente, circondati dalla ineffettualità di ciò che viene prima (passato) e dopo (futuro). Piuttosto, nella cura (*Sorge*) coesistono, unitariamente intrecciati, nascita, morte e l'estensione del tempo tra loro. In quanto cura l'esserci è questo ente dalla «consistenza estesa» (*erstreckte Ständigkeit*), sospeso tra (*Zwischen*) i confini della nascita e della morte. Questa totalità si fonda proprio sulla unità della temporalità esistenziale (*Einheit in der Zeitlichkeit*), non disponibile come un che di *sottomano*. Infatti, l'esistenza si muove, ma non del moto locale *sottomano* (*Bewegung*

eines Vorhandenen). Il suo moto (*Bewetheit*) è un estendersi esteso (*erstrecken Sich-erstrecken*), che si può definire «das Geschehen des Daseins» (SZ: 374–375; ET: 1051–1053). Questa linea argomentativa discende dall'impianto dell'analitica dell'esserci, stabilita fin dai paragrafi 9 e 10 di *Essere e tempo*, che propongono il paradigma della inoggettivabilità dell'esserci. È un *topos* di questi testi la denuncia delle 'cosalizzazioni' del *Dasein*: nell'antropologia tradizionale, viene data per scontata l'accezione di essere come essere *sottomano*, non diversa da tutte le altre cose create; la stessa dimenticanza della domanda sull'essere passa nella moderna antropologia cartesiana che parte dalla coscienza e dalla connessione dei vissuti (SZ: 49; ET: 151–153). Il termine *Existenz*, in quanto determinazione d'essere del solo esserci, deve essere distinto dal tradizionale senso di *existentia* come determinazione oggettiva. I suoi caratteri non sono proprietà *sottomano* (*vorhandene »Eigenschaften«*) di un essere avente aspetti determinati, e nemmeno si identificano con la sua quotidianità media; si deve parlare di *Existentialien* e non di *Kategorien* come avviene per gli enti intramondani difformi dall'esserci. Secondo le celebri formulazioni heideggeriane non siamo nel campo del 'che cosa' (*nicht sein Was*) l'esserci sia, ma in quello delle sue maniere via via possibili d'essere (*mögliche Weisen zu sein*). E siamo su un terreno che precede qualsiasi scienza specialistica, psicologia, antropologia, biologia (SZ: 42, 44, 45; ET: 131, 137, 139).

La temporalità (*Zeitlichkeit*) diventa un crocevia di questo approccio ontologico. È il primo requisito di un resoconto teorico della comprensione storica che non prenda la via dell'oggettivazione. Nell'intendere rettamente il tempo sta la radice problematica centrale di ogni ontologia. I diversi modi d'essere e loro modificazioni diventano comprensibili in riferimento al tempo (SZ: 18, §5; ET: 69). Il senso d'essere dell'Esserci è la temporalità, esplicitata in quanto radicale unità e tensione interna dei suoi momenti, come chiarisce il paragrafo

76: il suo tratto è «nell'unità di avvenire ed esser stato in quanto presenza» (*in der Einheit von Zukunft und Gewesenheit als Gegenwart*) (SZ: 397; ET: 1113). In questa tensione, il ruolo decisivo del futuro rovescia le tradizionali vedute della storia. La storicità dell'esserci, in modo paradigmatico, spezza il legame indiscusso tra storia e passato, in quanto la sua storicità è anzi legata alla sua modalità d'essere 'proiettiva', «fattiziamente (*faktisch*) esistente», cioè non mero esserci stato (o ente che ci-è-stato), ma ente che ci-è-stato «*in quanto presente-adveniente*» (*als gegenwärtigendes-zukünftiges*). Questo è l'elemento storico primario. A maggior ragione l'esserci non può mai essere *passato*, non perché imperituro, ma perché 'esiste', dunque non può mai essere *sottomano*. In senso stretto l'esserci non è passato (*ist [...] nicht vergangen*), ma *ci-è-stato*. Quando non esiste più, non è *vergangen*, ma ci-è-stato (*ist [...] da-gewesen*) (SZ: 380–381; ET 1067–1069).

È molto noto anche l'altro elemento di una comprensione autentica della temporalità e storicità del *Dasein*. Cerchiamo di farlo emergere direttamente dai dettagli di un testo che non si finisce mai di esplorare. Solo un ente che, libero per la morte (*für den Tod*), ci dice il paragrafo 74, si rivela «essenzialmente a-venire» (*zukünftig*), capacità progettuale, può tramandare a sé stesso la possibilità ereditata (*ererbte*), *assumersi la sua deiezione (Geworfenheit) ed essere nell'attimo del suo tempo (temporalità e storicità autentica)*. Prende così rilievo la nozione di risolutezza, che indica la «ripetizione di una tradizionale possibilità d'esistenza»; o meglio, un *espresso tramandare (ausdrückliche Überlieferung)*, un tornare nella possibilità già stata. L'esserci trova nella risolutezza un destino (*Schicksal*), dunque si pone oltre il caso e l'eterodipendenza, può tramandarsi a sé stesso, cioè trasformare una possibilità ereditata (*ererbten*) in una possibilità «purtuttavia scelta» (*gleichwohl gewälten*), univoca (*eindeutiger*) e non fortuita (*unzufälliger*). Questo passaggio richiede attenzione,

perché riplasma il concetto: la ripetizione del possibile è un proiettarsi, un replicare (*erwidern*) una possibilità già stata, che tuttavia non è «restaurare il "passato"» (*ein Wiederbringen des „Vergangenen“*) ed esservi irretiti. La ripetizione rende palese all'esserci (*macht [...] offenbar*) la propria storia (SZ: 386, 384; ET: 1079–1081, 1077) e le sue aperture.

La consapevolezza delle strutture ontologiche del *Dasein* ha una doppia valenza per la storia. Essa è, da una parte, rivolta a descrivere la radicale storicità e le strutture esistenziali *dell'esserci che indaga* (lo storico, la sua cultura e visione del mondo, le motivazioni esistenziali dell'indagine, che non muove da una tabula rasa); fa emergere il radicamento esistenziale del progetto sotteso alla comprensione dello storico, in quanto individuo partecipe di un mondo di significati che indaga il suo passato. D'altra parte, quella stessa consapevolezza mette a fuoco la struttura esistenziale e significativa dell'accadere che si vuole interpretare; indirizza nel modo appropriato alla comprensione delle possibilità esistenziali passate, di *esserci* che ci sono stati, incorporate nelle tradizioni e nei mondi storici indagati.

7. Storicità degli enti intramondani

Secondariamente storico (*Sekundär geschichtlich*) è l'ente che s'incontra nel mondo, nel suo uso-per, *allamano* (*zuhandene Zeug*), la stessa natura circostante (*Umweltnatur*), cioè non considerata come mero oggetto di conoscenza oggettiva. Questa sfera secondaria costituisce la regione dell'ente non conforme all'esserci, cioè, nel lessico heideggeriano, storico-universalmondano (*das Weltgeschichtliche*). Esso non diventa storico mediante una oggettivazione storiografica, ma come ente che ci viene incontro nel mondo, per la sua appartenenza al mondo (SZ: 381; ET: 1069, 1071). L'approccio ontologico mette al riparo dal fraintendimento della natura degli enti con cui il *Dasein* interagisce nelle sue pratiche intramondane.

Ecco alcuni esempi degli esiti di questa impostazione in *Sein und Zeit*. Le interpretazioni specializzate e 'professionali', come la filologia o la storia (*Historie*) sono forme derivate del comprendere e ne mantengono i tratti ontologici: l'apertura, la dipendenza da un preliminare orizzonte di significatività e di rimandi, da un progetto che dischiude gli enti nelle loro possibilità, operante come *struttura del pre*. A titolo d'esempio, approfondiamo un punto del paragrafo 73. Anche partendo dall'essere *sottomano* delle *antichità di un museo*, come oggetti con certe caratteristiche fisiche osservabili, obbiettivati, si torna al punto. Che cosa li rende storici? Sono cose storiche perché indagate dagli storici? O sono invece intrinsecamente storiche? Hanno in sé qualcosa del passato? Non sono intuitivamente mutate, diverse da come erano? Il mobile al museo è fragile e parlato. Un oggetto che è stato utile è fuori uso nel presente; ciò che è passato appartiene a un tempo che non c'è più, eppure può essere ancora ora *sottomano*, come i resti del tempio greco. Che strano oggetto è il passato? come può essere passato, non essere più, e insieme essere ancora presente *sottomano*, come ente obbiettivato (*objektiviert*)? Ebbene, la priorità ontologica dell'essere *allamano* consente di sciogliere il paradosso: la storicità ha a che fare con un mondo in cui un tempo la cosa era incontrata come oggetto d'uso, ente *allamano* utilizzato da un esserci-procurante-nel mondo. Questo passato dell'esserci fonda la storicità delle antichità conservate (SZ: 378, 380; ET: 1063, 1065). Non si tratta di «ciò che è passato» (*Vergangenes*) nel senso convenzionale di un passato compiuto e immodificabile, quanto di provenienza (*Herkunft*), di un processo che si spinge nel presente e nel futuro. L'esser passato e storico delle antichità *sottomano* deriva dal loro provenire da un mondo *già-stato* (*gewesenen*), proprio di un esserci che *ci-è-stato* (*da-gewesenen*); si fonda nel passato dell'esserci al cui mondo gli enti appartennero (SZ: 381, 380; ET: 1069, 1067). Senza questa comprensione ontologica, avremmo solo il singolo ente intramondano,

decontestualizzato come traccia fisica *sottomano*, priva di significato, una *cosa* separata dal suo senso. Non si può accedere alla significatività di un mondo passato con procedure orientate all'oggettività descrittiva. Non si tratta di capire il moto locale di un anello, di libri opere e usi, o il carattere fisico di paesaggi e campi di battaglia. L'accadere, in cui *succede* qualcosa (*etwas geschieht*) in senso storico, è un moto particolare (*Bewegtheit*), diverso dal moto come mutamento locale (*Bewegung als Ortsveränderung*). E questo accadere va colto nella sua «essenziale unità con l'esserci» (§75). In quanto è *accadere dell'essere-nel-mondo*, la storia è qualcosa di profondamente diverso da un insieme obiettivo di mere cose, qualcosa di afferrabile solo entro un orizzonte di significati, legati alle pratiche dell'esserci. Ne fanno parte usi (*Zeug*), opere (*Werke*) come i libri con i loro 'destini', edifici e istituzioni con la loro storia; ne fa parte la stessa natura, non come campo della storia naturale, ma come paesaggio, territori di colonizzazione, campi di battaglia, luoghi di culto. Tutti enti intramondani che sono storici in quanto tali, non per acquisizione di qualcosa di esterno (*Äusseres*), che accompagna l'anima (*Seele*), o che sopraggiunga per effetto della interpretazione storica (SZ: 389–390; ET: 1089, 1091).

Bisogna, a questo punto, notare un'importante differenza: mentre nei confronti della natura il salto verso l'astrazione avalutativa e decontestualizzata del *Vorhandenheit* ha, per Heidegger, una sua legittimità, le cose cambiano nei confronti della storia dell'Esserci; quel passaggio approderebbe ad una visione inautentica e ad una fondamentale incomprensione del passato e della temporalità. La relazione che il *Dasein* intrattiene con questi enti non è primariamente oggettivante, non è il contegno teoretico, ma un comportamento accompagnato da un sapere implicito, da una padronanza intuitiva dei significati e dei valori degli enti per il loro uso. Non si può accedere alla significatività di un *Umwelt* con procedure orientate all'oggettività delle

scienze naturali (SZ: 390; ET: 1091).

8. Ontologia e teoria della conoscenza storica

La teoria ontologica del comprendere ha un esito netto: possibilità e struttura della storia dipendono dalla «*schiusura autentica* («verità») dell'*esistenza storica*» [*eigentliche Erschlossenheit* («*Wahrheit*») *der geschichtlichen Existenz*]. Non si potrebbe affermare in modo più netto il primato dell'ontologia sulla teoria della conoscenza. È chiaro che la teoria delle scienze dello spirito presuppone un'interpretazione esistenziale della storicità (*Geschichtlichkeit*) dell'esserci; che riguardino i loro oggetti o i loro metodi, i concetti fondamentali delle scienze storiche sono concetti esistenziali (SZ: §76, 397; ET: 1113).

È vero che prende forma, con *Essere e tempo*, un'ontologia dell'ente indagante (comprendente), interessata ai vincoli generali che ne derivano per la comprensione storica, piuttosto che ai criteri di validità di specifiche modalità conoscitive. Tuttavia, sarebbe eccessivo concludere che la preponderanza dell'impegno ontologico privi *Sein und Zeit* di ogni impatto gnoseologico. Piuttosto, è interessante verificare le acquisizioni e le caratteristiche di una gnoseologia ontologicamente fondata: le questioni epistemologiche e metodologiche sono secondarie e si possono affrontare solo radicandole in quelle ontologiche. Meritano attenzione, al riguardo, le pagine finali del paragrafo 76, da cui emergono alcuni motivi di notevole interesse.

Un primo elemento deriva dall'obiettivo della conoscenza del passato, che, come abbiamo visto è l'esser-stato nel mondo a partire dalle sue possibilità, ciò che fissa una netta differenza della sua specifica fattualità rispetto a quella degli altri enti. Il terreno non è certo quello dei dati empirici. L'idea di puri dati di fatto oggettivi, ammesso che funzioni nelle scienze naturali, è completamente fuori gioco nelle scienze dello spirito. Lo sviluppo della conoscenza non

dipende qui da un arricchimento di materiali su puri dati di fatto (*Tatsache*). La fattualità dell'esserci si manifesta nel risoluto proiettarsi su un poter essere da lui scelto, nel rivelare attraverso la ripetizione l'esserci che ci è stato nella sua possibilità (SZ: 394; ET: 1105–1107). La ricerca di fatti, in senso empirico ordinario, è fuorviante per la comprensione del passato come storia di possibilità esistenziali.

Un altro specifico elemento gnoseologico riguarda la questione della scelta di un soggetto storico d'indagine. La tematizzazione storica (*historische Thematisierung*) svela tutto il peso della radice esistenziale dell'indagine; essa ha infatti il suo «caposaldo» (*Hauptstück*) in una 'elaborazione della situazione ermeneutica', che richiede la risoluzione (*Entschluss*) dell'esserci storicamente esistente di cui abbiamo parlato sopra (come condizione di apertura sull'esserci che-ci-è-stato). Il traseoglimento (*Auswahl*) dell'oggetto possibile della storia è già compiuto nella scelta fattizia esistentiva, carica di valenze pre-teoriche, della storicità dell'esserci (SZ: 395; ET: 1107). Ancora più esplicitamente: la «storicità dell'esistenza dello storiografo» gioca la sua parte, fondando esistenzialmente *l'istoria* come scienza nel suo apparato di mezzi artigianali di ricerca (SZ: 394; ET: 1105). Essa è una via di accesso che «delimita la regione dell'ente», dando anche una «direzione metodica», e dettando il taglio (*Vorzeichnung*) alla struttura concettuale della spiegazione (*Auslegung*). Dunque, i concetti delle scienze dello spirito (non i 'fatti') sono l'elemento decisivo della costruzione storica; sono essi stessi concetti esistenziali, e richiedono un'interpretazione esistenziale della storicità dell'esserci. La determinazione del campo di ricerca può essere spiegata considerando che l'interesse storico, non meno dell'esistenza indagata, rientra in un complesso orientamento 'progettuale'; non nasce meramente dal presente, ma si *temporizza* a partire dall'avvenire (*zeitigt sich aus der Zukunft*) (SZ: 393, 395; ET: 1103, 1107). Il che rimanda alla nuova caratterizzazione della temporalità di cui abbiamo detto, come stretta

unione di passato presente e ad-venire. Possiamo perciò parlare di una visione della storia incardinata su un complesso apparato concettuale a priori, in una prospettiva di orientamento marcatamente costruttivista. L'interpretazione storica poggia su un preciso *schema concettuale*, che non scaturisce dal reperimento e dall'accumulo di materiali e fonti, ma semmai ne guida e orienta la lettura.

Un ulteriore, rilevante passo 'metodologico' consiste nel rifiuto della falsa alternativa tra la storia intesa come indagine volta a mettere in fila gli avvenimenti unici (*einmaligen, individuellen Begebenheiten*), o invece diretta a trovare uniformità e leggi (*Gesetze*). La storia non indaga né l'accaduto nella sua unicità (*einmalig Geschehene*), né una generalità sovrastante (*schwebendes Allgemeines*), platonica; il suo tema è qualcosa di unico che contiene il generale, è «la possibilità che fattizamente è-stata esistente» (*Faktisch existent gewesene Möglichkeit*) (SZ: 395; ET: 1107). Come si vede l'analisi integra in un plesso unitario aspetti conoscitivi ed ontologici, utilizzandoli per una presa di distanza da eredità positivistiche, ma anche dalle forme radicali di storicismo romantico incardinate sulla dicotomia generale-particolare. Non va però oltre in questa direzione, lasciando l'impressione che la corretta impostazione ontologica sia, di per sé, più che sufficiente per indicare la strada della correttezza e della verità conoscitiva nelle scienze dello spirito. Vedremo più sotto che anche la cifra del concetto di oggettività, da sempre ai confini tra ontologia e gnoseologia, viene vista da Heidegger nella stessa prospettiva di un 'deflazionamento' epistemologico accompagnato da un 'sovraccarico' ontologico.

Con *Sein und Zeit*, il *leitmotiv* storicistico dell'autonomia del *Verstehen* si trasforma, consolidando la matrice dualistica diltheyana e piegandola ad una svolta ontologica sicuramente antiscientista e antinaturalistica; uno sviluppo, come abbiamo già accennato, destinato a mettere fuori

gioco ed emarginare la via weberiana di una sofisticata elaborazione logico-metodologica.

Cerchiamo ora di trovare il bandolo che collega i temi fin qui incontrati. Vorrei ora riprendere alcuni temi provando ad enucleare le chiavi teoriche sottese alla complessità della selva argomentativa di *Sein und Zeit*. È utile, in primo luogo, caratterizzare e circoscrivere la strategia heideggeriana che lega la comprensione del passato alla posizione specialistica dello storico, puntando su un requisito molto stretto e vincolante, di natura non epistemica, ma squisitamente esistenziale. È fondamentale, per Heidegger, salvaguardare il legame tra forme comuni e forme esperte e specialistiche di autocomprensione esistenziale dell'esserci. In secondo luogo, ci si deve chiedere quali siano i modelli storiografici di riferimento di *Essere e tempo*. Alle spalle del testo sembra operare il sottinteso di un'immagine ottocentesca della storiografia, come impresa narrativa individuale, volta a decifrare e ricollegare gli elementi dispersi dell'esistenza umana, per intendere destini individuali e collettivi. Si tratta di afferrare il senso di biografie (individuali o comunitarie); ma il passato dell'esserci può esser dischiuso solo da un 'biografo' capace, a sua volta, di esistenza autentica. La storia, anche come disciplina rigorosa, è vista essenzialmente nei termini delle pratiche di un esserci che ritorna su sé stesso, sulle proprie possibilità passate, che deve ritrovare, nell'atteggiamento della *risolutezza*, la fedeltà (*die Treue*) a sé stessa dell'esistenza, sostenuto dalla capacità di ripetere il possibile, in un modo creativo, che non è restaurare il passato. Il punto merita una citazione per esteso:

l'istoria dischiuderà con tanta maggior penetrazione la calma forza del possibile, quanto più semplicemente e concretamente comprenderà e "si limiterà" ad esporre l'esser-stato-nel-mondo a partire dalla sua possibilità [...].

Solo una storicità fattizia, autentica, in quanto destino risoluto, è in grado di schiudere la storia che ci-è-stata, sì che nella ripetizione la "forza" del possibile rifluisca fin dentro l'esistenza fittizia (SZ: 394; ET: 1107).

Vale la pena di riprendere e ordinare i termini sopra accennati dell'origine esistenziale della storia. Nel suo legame con la nuova nozione di temporalità, proprio questa intelaiatura concettuale attesta la dipendenza della teoria ontologica del comprendere da modelli narrativo-biografici di lavoro storico. Abbiamo visto che i concetti di ripetizione (*Wiederholung*), risolutezza (*Entschlossenheit*) e destino (*Schicksal*) operano insieme a definire in un quadro preciso le strutture temporali dell'esistenza su cui devono essere fondate comprensione e interpretazione del passato. Esse costituiscono per così dire il ponte, l'elemento comune tra l'esistenza di chi indaga e quella indagata.

La fatticità del possibile, nella sua opposizione al modo d'essere degli enti sottomano, può essere compresa solo da chi la percepisce e incarna nel suo stesso modo d'essere; solo per l'esserci che ritorna a sé stesso nella risolutezza (*Entschlossenheit*), il passato si svela in una *ripetizione* non semplicemente deiettiva, ma proiettiva, che dischiude «le possibilità fattizie di un esistere autentico *a partire dall'eredità (aus dem Erbe)*, dal tramandarsi di possibilità tradizionali (*Sichüberliefern überkommener Möglichkeiten*)» (SZ: 383; ET: 1075–1077). Il ruolo del concetto di *ripetizione* è dunque molto delicato e posto in posizione dominante: esso indica la capacità di afferrare il senso genuino di una possibilità passata, che presuppone un ritorno dell'esserci al proprio sé, un oltrepassare lo stato di frammentazione nei rimasugli (*die Überbleibsel*) sottomano del passato; implica la rottura con la condizione un esserci cieco ad ogni possibilità, chiuso nella dispersione della molteplicità di ciò che capita (*passiert*); esige il distacco dalle usualità del *Si (Üblichkeiten des Man)*, il modo d'essere che elude la

scelta (*weicht der Wahl aus*) (SZ: 391; ET: 1095–1097) (si veda per questi temi il §74). Il punto che qui ci interessa è che la prassi storica, in quanto coinvolge l'esistenza dello storico, viene vista precisamente attraverso questo apparato concettuale, sul modello delle strutture temporali dell'esistenza. L'accento, nel paragrafo 74, cade sull'appartenere della storia, come autentica storicità (*eigentliche Geschichtlichkeit*), a un destino e a un progetto collettivo, con cui lo storico deve stare in rapporto. Il lessico heideggeriano mostra interessanti ascendenze hegeliane; la comprensione del passato è descritta come un processo di recupero e ritorno; un perdersi, disperdersi (*Verlorenheit, Selbst in das Man verloren*) e poi ritrovarsi e ritornare (*zurückkommen*) a sé del *Dasein*. Un processo che mette in gioco la scelta non casuale nell'ordine delle possibilità dell'esistenza in tensione tra passato, presente e futuro; e mette capo alla centralità del destino, come destino comune, in cui si pone «il pieno e autentico accadere dell'esserci». Sono noti i testi sulla «risolutezza per determinate possibilità», possibili in un essere l'un con l'altro (*Miteinandersein*) «nello stesso mondo», nelle forme della partecipazione (*Mitteilung*) e della lotta (*Kampf*). L'accadere dell'esser è un co-accadere (*Mitgeschehen*), nell'essere-con-altri determinato come *mandato* comune (*Geschick*), l'accadere del popolo, della comunità (*das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes*), i cui destini sono guidati in partenza (*im Vorhinein schon geleitet*) (SZ: 384; ET: 1079), cioè pre-orientati.

Si capisce, pur nell'aspetto enfatico dell'argomentazione, che se questo è il vero obiettivo della storia, la stessa comprensione storica non risponde semplicemente a criteri di legittimità conoscitiva o scientifica (e meno ancora a quelle di validità freddamente accademica presi di mira dalla polemica nietschiana); essa ha compiti culturalmente attivi e, per così dire, identitari, non separabili dalla costruzione di possibilità esistenziali della comunità cui lo storico

appartiene. Passa quindi in secondo piano ogni impegno in senso stretto epistemologico sui problemi dell'oggettività storiografica.

I testi passati in rassegna indicano una piena, se non esclusiva fiducia nella possibilità di riscatto ontologico della comprensione e dell'interpretazione storica. È importante notare che la stessa nozione di oggettività deve essere rielaborata in prospettiva ermeneutica, piuttosto che abbandonata al campo delle scienze dure. L'apparato concettuale dell'ontologia fondamentale (temporalità come senso d'essere dell'esserci, possibilità del passaggio ad una forma autentica dell'esistenza, ripetizione, risolutezza e destino) apre la strada ad una autonoma forma di oggettività della storia. I requisiti esistenziali, in *Essere e tempo*, sono decisivi e sovraordinati ad ogni questione metodologica. Ad essi è affidata la ricerca di un recupero delle vecchie categorie gnoseologiche. Verità e oggettività non sono questioni di studio delle *condizioni* di possibilità *della conoscenza* o della scienza, sono questioni *direttamente* ontologiche, senza significative mediazioni, di padronanza teorico-pratica delle condizioni di *possibilità dell'esistenza* dell'esserci. Il paragrafo 76 definisce la vera oggettività come messa a nudo dell'essere dell'esserci: «La schiusura storica del «passato» fondata su una ripetizione destinale è così poco "soggettiva" che solo essa garantisce l'"oggettività" dell'istoria. Infatti, l'oggettività di una scienza si regola primariamente in base alla sua capacità di *offrire alla* comprensione, senza veli e nella originarietà del suo essere [*unverdeckt entgegenbringen in der Ursprünglichkeit seines Seins*], l'ente che le appartiene come suo tema» (SZ: 395; ET: 1109). La prospettiva teorica nata con *Essere e tempo* sviluppa una sostanziosa *pars destruens* sulla inapplicabilità dei metodi naturalistici alle strutture dei mondi simbolici costitutivi dell'esistenza umana; ma nella sua *pars construens*, non va molo oltre l'affermazione di questo principio generalissimo, lasciando sullo sfondo ogni articolazione epistemologica e metodologica delle pretese di oggettività e di verità dei procedimenti

interpretativi.

Bibliografia

Beiser, F. C. (2011). *The German Historicist Tradition*. New York: Oxford University Press.

Bianco, F. (1974). *Storicismo ed ermeneutica*. Roma: Bulzoni.

Dilthey, W. (1990). *Gesammelte Schriften Band I, Einleitung in die Geisteswissenschaften* (EG). Stuttgart: B.G. Teubner. Tr. it. *Introduzione alle scienze dello spirito* (ISS). Milano: Bompiani 2007.

Dilthey, W. (1958). *Gesammelte Schriften Band VII, Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (AGWG). Stuttgart: B.G. Teubner. Tr. it. *Critica della ragione storica* (CRS). Torino: Einaudi, 1954.

Gadamer, H. G. (1999). *Wahrheit und Methode* (WM). Tübingen: Mohr (Paul Siebeck),. Tr. it. *Verità e metodo* (VM). Milano: Bompiani, 1983.

Hegel, G.F.W. (1917). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (VPG), Band I. Leipzig: Meiner. Tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia* (LFS), vol. I. Firenze: La Nuova Italia, 1978.

Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit* (SZ). Tübingen: Max Niemeyer. Tr. it. *Essere e tempo* (ET). A cura di A. Marini. Milano: Mondadori 2001.

Nietzsche, F. (1874). *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Leipzig: E. W. Fritzsche. Tr. it. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Milano: Adelphi, 1979.

Tessitore, F. (1991). *Lo storicismo*. Roma-Bari: Laterza.

Weber, M. (2013). *Gesamtausgabe, Band 23, Soziologie, Unvollendet 1919 –1920, I*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 2013. Tr. it. *Economia e società* (ES), Milano: Edizioni di Comunità, vol. I, 1986.

