

LO SPECCHIO DEL COMPRENDERE.
ANTONIO DE SIMONE E LE METAMORFOSI DELLE FILOSOFIE
CONTEMPORANEE DELL'INTERPRETAZIONE¹

Alessandra Peluso²

Abstract: “Oltre Hermes” it is a metaphor that indicates a movement of reflection on the transformations of the contemporary hermeneutic philosophy of understanding and its impact with the transformative dimension of interpretation. It also deals with the unfinished dialogue that we always entertain with the complex and ineffable question of the experience of understanding.

Keywords: Subject, Understand, Philosophies, Life, Human.

Con una precipua attenzione alla soggettività, all'individuo, alla comprensione del sé tra contraddizioni e conflitti, trattano le opere scritte da Antonio De Simone. Filosofo urbinato, studioso dei campi della comprensione dell'identità con Machiavelli, Rousseau, Kant, Simmel, Habermas, sino a soffermarsi con *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano. Una storia filosofica da Dilthey a Gadamer* (pubblicato da Mimesis) sulle metamorfosi del soggetto attraverso “i pensieri di, con e contro tali filosofi” – nel passaggio compiuto da Dilthey a Gadamer – per l'appunto, sempre in un rapporto di complicità e di viva riflessione personale dell'autore sulla filosofia ermeneutica della comprensione e della interpretazione.

Dapprima, ponendo in altro piano lo specchiarsi del comprendere, De Simone compie una vera e propria decostruzione storico-filosofica sul pensiero di Dilthey e il suo modo di procedere seguendo un metodo analitico di divisione cellulare delle scienze dello spirito, della storia, della psicologia sino a condurre se stesso verso un'interpretazione sintetica,

¹ Antonio De Simone, *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano. Una storia filosofica da Dilthey a Gadamer*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 450.

² Università del Salento.

avvantaggiandosi della psicologia e della filosofia come necessità. Per Dilthey, la filosofia sembra quasi un bisogno impellente di interpretare la vita, l'uomo, il tempo, anzi, l'unico modo di conciliare il tutto e quindi anche l'impianto metafisico. È chiaro che le polemiche non tarderanno ad arrivare e infatti, Marcuse e Horkheimer, oltre ad attribuirgli la definizione di "individualista estremo", evidenziano la non capacità critica della filosofia. Per Marcuse infatti, "il compito critico risultò predisposto ma non realizzato"³. Nel dinamismo interpretativo dell'ermeneutica in relazione al pensiero di Dilthey, De Simone ne smembra ogni aspetto sincronico e diacronico, dando al lettore la certezza di un'opera scientifica completa, intrisa di universalità, obiettività, comprendendo ogni categoria della vita. Si districa con dovizia in un soggetto arrovellato nel grande abisso del tempo e della storicità del limite; l'autore gioca, con il pensiero contemporaneo, a contendersi l'umano nell'esistere non *senza* aver affrontato in conclusione la rilevanza ermeneutica della bellezza attraverso l'estetica kantiana.

Si tratta nello specifico "di una metafora che indica nel titolo della storia del pensiero occidentale, un movimento di riflessione sulle trasformazioni della filosofia ermeneutica contemporanea del comprendere e del suo impatto con la dimensione trasformativa dell'interpretazione", dove il comprendere riguarda la complessità, l'abbraccio di una vita e di una possibile trascendenza da essa nella totalità di corpo e spirito, ragione e inconscio; e l'interpretare consta nel comprendere il tutto, la pluralità, l'oltre. Le sollecitazioni sono molteplici. Si vivono le atmosfere simmeliane, ma in particolare, la biografia del segno per dirla con Rousseau, di riconoscimento dello stesso De Simone, per via di una narrazione del sé, del vissuto, della vita, tra *Erleben* e *Erlebnis*. Un "gioco" affascinante che la Arendt, intende come "affrontare spregiudicatamente, attentamente la realtà, qualunque essa sia"⁴, riconciliare l'intima relazione tra soggetto e vita. Può esserci relazione? Certamente. In Dilthey, per esempio, il valore della vita trova espressione nei sentimenti: «Istinti e sentimenti utilizzano le impressioni per arrivare al dominio sulle condizioni di vita. In base alla partecipazione emotiva, a queste impressioni l'attenzione e l'interesse vengono orientati in modo persistente su di esse, sorgono immagini percettive appropriate e praticabili, [...], si sviluppano pensieri sulle

³ Antonio De Simone, *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano*, cit., p. 172.

⁴ Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. di Amerigo Guadagnin, introduzione di Alberto Martinelli, con un saggio di Simona Forti, Einaudi, Torino 2004, p. LXXX.

relazioni di somiglianza e di casualità nel mondo esterno»⁵. Sono discussi giustappunto, in *Oltre Hermes* gli scritti di Dilthey fra “strutture psichiche e oggettivazioni della vita, relazioni strutturali fra prassi e conoscenza”, che rivelano l’ermeneutica nata secoli fa e viva nella contemporaneità perché si possa constatare seguendo una linea ideale la presenza di un soggetto e di una reciprocità costantemente in connessione con la storia, la psicologia, la filosofia. Nella sintesi del vero e dell’intero hegeliano, i soggetti e gli oggetti declinati hanno ciascuno un loro senso e significato nel valore di un significante espresso e interpretato da Antonio De Simone. Seguono un moto circolare per nulla rettilineo, un percorso dialettico che sfocerà *d’emblée* nell’estetica, per ritornare successivamente dall’universale al particolare, al limite, al soggetto e al gioco di esso e con esso. È inoltre, implicita nel volume *Oltre Hermes* la presenza del pensiero simmeliano al quale lo stesso De Simone dedica numerose sue opere, essendo uno dei maggiori studiosi contemporanei del “sismografo del pensiero”: si rilevano contraddizioni e conflitti tra attuale e inattuale in un dialogo quasi infinito delle forme dell’umano, delle sue relazioni, cercando l’oltre, pur sapendo che l’oltre ha il “limite del vissuto”.

Complessa e intricata appare l’operazione del comprendere: «La comprensione e l’interpretazione costituiscono il metodo dominante nelle scienze dello spirito. A ogni punto la comprensione ci rivela un mondo», così scrive Dilthey, riferendosi a un mondo storico, delineando il “rapporto soggetto-oggetto attraverso il tema della specificità ontologica dell’oggetto e del soggetto della conoscenza. Tra soggetto e oggetto storico dunque, c’è una relazione ontologica: la conoscenza di azioni e significati storici è un’esperienza fondata ontologicamente, poiché le categorie impiegate nella sfera storica sono forme strutturali della vita stessa”⁶. La teoria del comprendere e la filosofia della storicità sono tra i momenti essenziali, intrinseci ad aver caratterizzato il pensiero filosofico contemporaneo. Husserl in particolare, ha ripreso le due valenze diltheyane vertendo l’analisi sull’esperienza dell’interiorità prima e storica in un secondo momento; mentre, Heidegger ha sottolineato la comprensione dell’essere sul piano individuale, esistenziale, ontologico e universale. Gadamer dal canto suo, in *Verità e metodo* sostiene come “ogni comprendere sia un accadere, un evento storico a sua volta”. Vi è una coscienza, una presa di coscienza o

⁵ Wilhelm Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1985, p. 423.

⁶ Antonio De Simone, *Oltre Hermes. Il comprendere dell’umano*, cit., p. 19.

autocoscienza in cui l'essere umano ha comprensione di ciò che è nel suo passato storico e vive costantemente nel regno della storia. Nel saggio De Simone affronta in modo analitico e dettagliato ogni passo della metamorfosi del pensiero di Dilthey senza fratture, "l'uomo è considerato nella sua azione e reazione di fronte alla natura, nel suo esserne condizionato e nel suo trasformarla attraverso il corso degli eventi naturali sulla posizione dell'uomo nel cosmo, e mediante il suo agire intenzionale, usa liberamente dei fenomeni naturali in vista dei propri fini". Questo "uomo intero" ricostruisce l'esperienza storica e contemporaneamente costruisce le leggi e le norme che condizionano e rendono possibile l'esperienza. Sembra un uomo che asserve, pur riconoscendo la propria spiritualità, usa l'esperienza del mondo per sé; un soggetto contemporaneo che assoggetta la propria *substantia*, l'essenza al dominio della natura per condurla verso fini distruttivi, non di certo speculativi come si appalesava nel pensiero di Bacone.

È certamente un affare complicato comprendere l'umano e ne è ben consapevole Antonio De Simone che in *Oltre Hermes* ne discute accuratamente ogni aspetto nella virtuosa ironia di vedere nell'individuo contraddizioni e alterità che non si risolvono dialetticamente nello spazio di un mattino, *en l'espace d'une matinée*. Il lavoro di ricerca presuppone un'annoverata esperienza del soggetto e della sovranità nell'ineffabile segno del caduco, del limite, giacché si vede anche nell'esplicativa copertina un uomo le cui sembianze e ruoli non sono definiti unilateralmente. Si può osservare in posizione storica di avvio alla vita un "Hermes" alato, un uomo tra il guerriero, l'invincibile, e un nudo e romantico volto umano, ahimè troppo umano. L'esistenza umana si inerpica tra lo spirito e la natura, la storia e l'individualità, dove a prevalere nel contemporaneo vivere, appare un uomo senza storia, senza memoria, che si muove nel tragico teatro del sé e dell'altro senza possibilità di comprenderne l'alterità. Laddove l'esperienza di trasmettere messaggi come con la figura di Hermes, nunzio degli dei e mediatore dei messaggi tra i celesti e i mortali, era collegata effettivamente l'ermeneutica: «L'ermeneutica è nata in Grecia sotto forma di arte dei poeti e degli oracoli, che si fanno portavoce (senza capirne il senso) delle ambasciate degli dei, e si è allargata ben presto all'interpretazione di letterari, religiosi, giuridici, ecc. che avevano valore canonico per la comunità»⁷. Hermes insomma, sembra personificare i mille volti della personalità dell'uomo: malefico, truffatore, demone buono e

⁷ Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1998, p. 6.

cattivo, così come ha rappresentato nel mito, il Nunzio di Zeus, o l'inventore della scrittura, o ancora l'espressione di una divinità ctonia.

In particolare, Dilthey tenta di attribuire universalità all'interpretazione e dunque, al linguaggio attraverso la filosofia. Egli sostiene come "la comprensione senza l'altro non sia possibile in quanto l'uomo non è mai isolato, la sua vita non è mai chiusa nell'intimità del suo io per quanto trovi in questa, un'esistenza autonoma e un proprio sviluppo. I rapporti con la natura e con gli altri uomini gli sono costitutivi e tali relazioni trovano il loro organo fondamentale nel comprendere: rivivere e riprodurre esperienze attraverso l'unità di soggetto e oggetto". Questa comprensione avviene tramite vari strumenti come le categorie della ragion storica, ossia dei modi di apprendimento del mondo storico e insieme le strutture fondamentali di questo mondo. In una delle strutture fondamentali, la vita, avviene la speculazione critica e di confronto attuata da De Simone, il quale conduce per mano il lettore nel lento passo di un fluire sistematico del tempo. Sebbene le soggettività contemporanee siano ancorate a un eterno presente, il filosofo urbinato non dà prova di storture o mediazioni verbali attenendosi a uno studio certosino di ampia prospettiva storica, illumina il grande abisso dell'Io attraverso un ponte che in tal caso, è la storia. "Costruisce non distrugge un tempo e una continua relazione tra eventi nello scorrere ininterrotto della vita"⁸. Si legge infatti, nel capitolo dedicato a "Dentro il «grande abisso»" il tempo della vita è il presente "considerato da un punto di vista psicologico, un corso temporale la cui estensione è da noi compresa come un'unità", è un continuo presente pur se l'*Erlebnis* è passato. Tempo e storia hanno un significato fondamentale nella vita, così come lo è per Simmel. La vita dunque, è conoscenza e l'individuo si occupa di "auto-riconoscersi" affermando la propria "autocentralità". L'auto-riconoscimento e la biografia del sé, De Simone li dis-piega nella narrazione del proprio Io attraverso Rousseau.

Ma, si proceda con ordine. Si tratta di interpretazioni o di fatti (Nietzsche) e soprattutto quale ruolo riveste l'individuo in una contemporaneità che va da un'epoca storica antecedente ai conflitti mondiali, se si pensa a Dilthey, e al dopoguerra, a un fiorire dell'esistenzialismo e di una crisi apologetica che condurrà a un progresso tecnologico illimitato e a un'arretratezza culturale descritta da Gadamer e tuttora in auge; da qui, infatti, si staglia il pensiero ermeneutico dove la parola riveste attualmente un ruolo fondamentale.

⁸ Antonio De Simone, *Il ponte sul grande abisso. Simmel e il divenire dell'essere*, Morlacchi Editore, Perugia 2015, 3^a rist., p. 135.

Così, «l'uomo è considerato da Dilthey nella sua azione e reazione di fronte alla natura, nel suo essere condizionato e nel suo trasformarla attraverso una duplice serie di rapporti: in quanto da un lato il corso degli eventi naturali agisce sulla posizione dell'uomo nel cosmo, e dall'altro l'uomo, mediante il suo agire intenzionale, usa liberamente dei fenomeni naturali in vista dei propri fini»⁹. Inoltre, aggiunge De Simone: «la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito risulta relativa perché le stesse discipline volte allo studio del mondo umano non possono a loro volta prescindere dai risultati acquisiti dalle scienze umane, anche se debbono sempre avvertire la differenza che intercorre tra i propri procedimenti e le proprie nozioni, e i procedimenti e le nozioni di queste. Distinzione che rinvia alla separazione tra mondo umano che ha per oggetto l'esperienza interna e le scienze dello spirito rispetto a quelle della natura che si fondano sull'esperienza esterna»¹⁰. E dunque, per l'uomo di Dilthey, come scrive Rossi: «il mondo umano, la società, è il suo mondo, il mondo in cui egli stesso è parte integrante, mentre il mondo della natura gli è davanti in un mondo diverso dal proprio»¹¹. L'uomo infatti, possiede un'esperienza immediata, l'*Erlebnis*, che è in sé unità e molteplicità e costituisce il nucleo generatore. L'*Erlebnis*, tuttavia, non è solo il luogo in cui scorrono i nostri eventi, ma è anche il luogo della coscienza del rapporto di sé col mondo. Ecco perché, sul piano dell'analitica dell'*Erlebnis*, «la psicologia viene trasformata in senso storico-ermeneutico, sottoposta a una critica che per molti aspetti, ne anticipa la crisi e il rinnovamento del Novecento»¹². E dunque, si tratta di un'esperienza vivente o vissuta che si distingue ad esempio, dalla riflessione di Locke, in quanto ha non solo il carattere della rappresentazione ma anche quello del sentimento e della volontà. L'*Erlebnis* è nello specifico un momento dell'*Erleben*, cioè della vita. L'uomo infatti, non è mai isolato, la sua vita non è mai chiusa nell'intimità del suo Io per quanto in questa abbia un'esperienza autonoma e un proprio sviluppo. I rapporti con gli altri uomini e con la natura sono costitutivi e trovano il loro organo fondamentale nel comprendere. Il comprendere è il rivivere e il riprodurre l'esperienza altrui, attraverso appunto, un sentire insieme con gli altri e partecipare simpateticamente alle loro emozioni. Inoltre, una distinzione che pone all'attenzione Abbagnano è quella tra il “comprendere

⁹ Antonio De Simone, *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano*, cit., p. 39.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ivi, p. 41.

¹² Ivi, p. 72.

e lo spiegare, dal quale si distingue poiché lo spiegare è l'operazione generalizzante propria delle scienze naturali e consiste nel mettere in luce la connessione causale tra gli oggetti esterni e dell'esperienza sensibile rispetto invece, al comprendere che, in Dilthey, ha per oggetto i tipi, vale a dire le individualità e le loro interne relazioni funzionali" (Nicola Abbagnano).

A tal proposito, si potrebbe far riferimento a Hume e alla "morale della simpatia", quando Dilthey sottolinea come le relazioni interpersonali comportino un'esperienza da rivivere quale il comprendere in modo simpatetico con la presenza delle emozioni. Sul sentimento di simpatia e di generoso interesse per l'umanità si fonda la morale dell'empirista inglese David Hume. Se Dilthey tocca le coordinate esterne del vivere e della vita, Hume più di un secolo prima, addentra la sua speculazione filosofica sulla morale, sulla giustizia e sulla politica in vista dell'utilità sociale. E tuttavia, in virtù dell'utilità, conviene far riferimento anche all'analisi accurata di Simmel che agli inizi del '900 affronta la questione riguardante l'individuo e le relazioni sociali che funzionano in virtù dell'utile e del denaro, come strumento di relazione di scambio che in seguito, muta l'utilizzo, diventando un vero e proprio *monstrum symbolicum*; e, del gioco sociale, che ancor prima Rousseau denuncia e critica quale frutto di illusione tra maschera e volto. «Un'apparenza che diviene portatrice di una scissione dell'io tutta drammaticamente tra l'essere e l'apparire, ovvero tra un effimero *bonheur dans l'apparence* che specularmente riflette una condizione perpetua di alienazione rispetto a se stessi e di perdita di controllo sul proprio sé»¹³. E da qui un bisogno di riconoscimento e auto-riconoscimento che permane anche nella riflessione filosofica di Gadamer affrontata nella seconda parte dal filosofo urbinato sino a giungere alla terza parte dedicata a "L'Ineffabile bellezza. Tra Gadamer e Kant".

Si argomentano pertanto, in un'opera di siffatta statura, le pietre miliari (Dilthey, Gadamer, Habermas) della storia dell'ermeneutica dibattuta criticamente e con speculazione filosofica dall'autore. In *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano. Una storia filosofica da Dilthey a Gadamer*, glosse, postille ed *excursus*, sono volte a evidenziare, a far comprendere, è il caso di sostenerlo, il segno ineffabile di alcuni dei ritratti filosofici della storia della filosofia contemporanea.

Dapprima, il filosofo urbinato si sofferma sulla questione riguardante l'"*Erlebnis*, espressione e comprensione. I sentieri diltheyani della filosofia

¹³ Antonio De Simone, *Alchimia del segno. Rousseau e le metamorfosi del soggetto moderno*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 37.

dell'uomo", sottolineando il cambiamento filosofico di Dilthey che "da una base psicologica muoveva a quell'ermeneutica". In particolare, «l'ermeneutica assume nel pensiero di Dilthey una forma nuova, basata sul reciproco integrarsi di tre concetti: esperienza vissuta (*Erlebnis*), espressione (*Ausdruck*), comprendere (*Verstehen*), che in parte si ricollegano alla vecchia impostazione, in parte denotano uno sforzo di rinnovamento non trascurabile. La comprensione non è più direttamente orientata verso la vita psichica dell'autore, ma verso l'espressione, l'oggettivazione dello spirito, manifestata nel prodotto letterario, filosofico o artistico che abbiamo davanti. "Il comprendere si rivolge allora, innanzitutto, verso il significato dell'espressione, in relativa autonomia rispetto alla vita psichica dell'autore. Autonomia peraltro solo relativa, poiché anche tale significato deve, in ultima analisi, poter essere ricondotto all'esperienza vissuta"¹⁴. Inoltre, Dilthey ne *L'origine dell'ermeneutica* (1900) "ha messo in risalto lo strano destino incontrato da questa disciplina nella sua secolare tradizione: il fatto che essa abbia procurato le attenzioni e considerazioni sempre e soltanto sotto la pressione dei grandi movimenti storici che riconoscano come urgente compito della scienza la comprensione dell'esistenza storica singola, per poi nuovamente scomparire nell'ombra. Questo è accaduto in varie occasioni: nei secoli XVI e XVII, quando l'interpretazione della Bibbia era una questione vitale per il Protestantesimo; al passaggio dal secolo XVIII al XIX, quando la concezione storicopsicologica di Schleiermacher, Schlegel, Humboldt, ecc. infranse le barriere dell'ermeneutica classica e biblica; e infine, dopo la metà del XIX secolo quando, con lo sviluppo della moderna scienza della natura e della tecnica, e con una situazione scientifica mutata grazie a loro, la comprensione stessa diventa un problema filosofico". A partire da Dilthey "tale problema non è più rientrato nell'ombra, anzi si può dire che soltanto oggi abbia raggiunto la sua dimensione universale e, al di là dei confini della filosofia e della scienza, è diventato una questione decisiva della civiltà tecnico-scientifica"¹⁵.

E dunque, secondo Dilthey, l'ermeneutica o l'arte del comprendere è sorta dal conflitto di fissazione delle regole da parte del filologo e dal bisogno di darne comunque un fondamento. La filologia come "arte di recensire i testi e di criticarli ad alto livello, di farne l'esegesi e di determinarne il valore, fondata su una profonda comprensione del

¹⁴ Antonio De Simone, *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano*, cit., p. 138.

¹⁵ Ivi, pp. 138-139.

linguaggio” nasce in Grecia, si pensi ad Aristotele e ai conflitti delle scuole filologiche stoiche, o alessandrine. Attraverso le arti liberali quali la filologia o la retorica e le loro contraddizioni, secondo il pensiero diltheyano, si giunge allo studio nuovo dell’ermeneutica dell’odierno. La filosofia ermeneutica, visto l’interesse speculativo riguardo l’individuo, l’*erlebnis*, il vissuto e la vita (*Erleben*) e il commento poc’anzi rilevato in virtù dei rapporti sociali simpatetici, si può certamente definire la filosofia di Dilthey anche una “filosofia dell’alterità”, dove il rapporto di reciprocità passa attraverso un ponte tra soggettività e oggettività, tra l’immediatezza dell’*Erlebnis* e l’attività mediatrice del pensiero, e più in generale tra la coscienza e la realtà storico-sociale, ed è ciò che chiama *Ausdruck*. Mentre, in Simmel, a proposito di ponti, reciprocità, relazioni, gioco e storia, si caratterizza in forme differenti il legame tra l’io e l’altro, tra il vissuto e il vivente, che è l’*a priori*: un concetto esistente nell’interiorità individuale e riguardante la morale, la religione, la filosofia, la cultura. Nell’incontro sociale, culturale, d’altronde, risiede il dialogo, la parola, la relazione tra l’io e il mondo e il divino, si pensi a Buber, ai suoi scritti sul “dialogo” e sulla “comunicazione” che pongono in relazione non solo l’uomo e la donna, ma il tutto, ed è quindi, qui, nell’arte della comprensione e dell’interpretazione della totalità, il tutto. “L’ingranaggio della nostra umana esistenza che ingloba ogni cosa [...] ricerca il tutto, l’esterno e l’interno vividissimo e ignoto”¹⁶. Inoltre, senza adottare alcuna leziosa esegesi di maniera, e invece, interpretando i fatti, è opportuno sostenere il magistrale studio espositivo e critico relativo a un’importante figura della storia dell’ermeneutica quale è Dilthey, compiuto da Antonio De Simone in questo saggio, fornendo molteplici chiavi di lettura, un’esegesi, rifiutando un’apologetica fine a se stessa alla teoria filosofica diltheyana forse non vissuta così appassionante e prospetticamente intera come in *Oltre Hermes*.

In tale saggio inoltre, è discussa l’ermeneutica di Gadamer, la cui opera *Verità e metodo* (1960), nasce in polemica contro Dilthey, conferendogli però il merito di restituirgli la rilevanza filosofica senza farne un mero precursore delle posizioni heideggeriane o esistenzialistiche. E infatti, lo definisce “pensatore dell’illuminismo storico”, perché per lui “il comprendere storico significa un incremento continuo dell’autocoscienza, un continuo ampliamento dell’orizzonte della vita. Dopo Dilthey, solo

¹⁶ Martin Buber, *Confessioni estatiche*, Adelphi, Milano 1987.

Heidegger con *Essere e tempo*, si spingerà ad affrontare il problema della storicità dell'esserci umano liberando la storia dalle premesse ontologiche nelle quali Dilthey vedeva il problema"¹⁷. Si appalesa Gadamer attraverso il pensiero diltheyano, richiamando anche l'esperienza storica di Vico. Non solo, si impara, leggendo *Oltre Hermes*, l'ermeneutica diltheyana attraverso la "lettura" di Gadamer nell'interpretazione storico-filosofica di De Simone.

Tuttavia, Gadamer dichiara apertamente l'intento filosofico e non metodologico della sua ricerca, riconoscendo inoltre, nella dottrina agostiniana la "teoria del fraintendimento" e la problematica dell'interpretazione attraverso il linguaggio. Con l'ermeneutica si pone come scopo quello di mettere in luce le strutture trascendentali del comprendere, cioè di chiarire i modi d'essere in cui si concretizza il fenomeno interpretativo. Così come Kant non aveva avuto l'intenzione di prescrivere alla scienza le norme del suo procedimento, ma si era limitato a porre il problema filosofico delle condizioni che rendono possibili la conoscenza e la scienza, Gadamer non si propone né di "esibire una metodologia normativa per la *Geisteswissenschaften*, né di rinnovare l'antica disputa fra queste scienze e le scienze naturali, ma si preoccupa di suscitare un dibattito filosofico circa le condizioni di possibilità della comprensione" (Giovanni Fornero). Sul rapporto dialettico tra Kant e Gadamer ne ha parlato De Simone non solo in questo saggio, attraverso l'arte, il gioco e l'immagine sino ad affrontare la "*Pulchritudo vaga e pulchritudo adhaerens: intorno al §16 della Kritik der Urteilskraft*": un'intera sezione dedicata a "L'ineffabile bellezza"; ma ne scrive anche Vattimo, il quale tratta l'estetica e l'ermeneutica in Gadamer nella "Rivista di Estetica" (1963), sottolineando nello specifico la complessità del pensiero gadameriano che "non procede in modo ordinario partendo da premesse a conclusioni, ma lungo cerchi che si vanno via via allargando e all'interno dei quali si cerca di far luce". In modo stra-ordinario pertanto, orizzontale e non verticale, Gadamer interpreta l'individuo, la vita, la storia, il tempo ponendo in auge il suo obiettivo puramente filosofico. Egli "non propone alcun metodo, ma solo descrive ciò che è". E cosa è, se non ciò che Heidegger giustappunto, chiama esistenza?

L'ermeneutica è il movimento fondamentale dell'esistenza che la costituisce nella sua finitezza e nella sua storicità, e che abbraccia così tutto l'insieme dell'esperienza del mondo. Certamente, secondo gli studi di De

¹⁷ Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo* (1960), trad. cura e introduzione di Gianni Vattimo, *Postilla* 1983, Bompiani, Milano 2010, pp. 40-41.

Simone, Gadamer ha intrecciato un intenso confronto dialogico con Heidegger, elaborandone tuttavia un suo pensiero originale. Infatti, si legge nella prefazione all'edizione del 1987 dei saggi dal titolo *Heideggers Wege (I sentieri di Heidegger)*: «Il mio procedere insieme con il pensiero di Heidegger vorrebbe favorire, secondo le mie forze, l'appropriarsi di questo pensiero. L'appropriazione esige certamente molto. Non consiste nella ripetizione, né nell'imitazione dello stile. Se lo stesso Heidegger, per allontanare il fraintendimento di cui egli avrebbe rinvenuto la grande parola liberatrice della indigenza del nostro pensiero, ha voluto usare il titolo: 'Sentieri, non opere', io avrei preferito che egli avesse scritto: 'Cenni, non opere'. I sentieri che uno ha già battuto infondono in chi li ripercorre la fiducia che la meta si trovi in una prossimità sicura. I cenni sono invece dei segnali; seguirli significa anche rischiare di persona [...]. Solo se uno cerca i suoi propri sentieri, troverà aiuto lungo i sentieri di Heidegger e riceverà da lui l'indicazione della direzione. Alla fine dovranno essere sempre i propri sentieri, quelli sui quali si procede»¹⁸. E dunque, Gadamer si sarà attenuto a seguire i suoi passi lungo il sentiero già tracciato da Heidegger.

Prosegue poi, il saggio *Oltre Hermes* con le interpretazioni acute di Vattimo, Habermas, Ferraris, Berti, per citarne alcuni, smembrando in grappoli semantici sia il pensiero ermeneutico di Heidegger sia quello di Gadamer. È audace ed enfatico l'interrogativo riposto dal filosofo urbinato per bocca di quest'ultimo: «Si può ancora stare a guardare gli ultimi bagliori del sole che tramonta nel cielo della sera, o non bisogna piuttosto volgersi a spiare il primo annunciarsi del suo ritorno»¹⁹. La sottigliezza di un pensatore lungimirante, quale è Gadamer, è egregiamente discussa in tale testo. Inoltre, un altro capitolo che approfondisce De Simone è la cultura umanistica oltre al senso comune e alla dialettica dell'*Erfahrung*, gettando le basi per i capisaldi sulla filosofia del linguaggio. Gadamer è d'accordo con Humboldt nel ritenere la lingua come visione del mondo e specchio delle peculiarità spirituali delle nazioni, pur rifiutando l'astratta distinzione tra "forma linguistica e contenuto trasmesso", riconoscendogli l'atto del parlare come l'essenza del linguaggio. Non solo, in *Verità e metodo*, il filosofo tedesco sostiene come «l'uomo abbia il mondo in quanto parola. E la sua libertà nasce in virtù di una libertà del parlare, sebbene l'uomo non disponga il linguaggio a proprio arbitrio e la sua funzione non è strumentale. Inoltre, sfugge a una conoscenza totalizzante, in quanto, non si riesce a

¹⁸ Antonio De Simone, *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano*, cit., p. 211.

¹⁹ Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 16.

conoscere il linguaggio mai completamente. Pretendere di contemplarlo risulta illusorio. Possiede la caratteristica dell'oggettività ed è vivo, ossia prima di avere una possibile organizzazione scientifica, ha una sua dimentica ontologica, rappresenta l'essere, la persona: «in ogni linguaggio infatti, c'è un rapporto immediato con l'infinità dell'essente»²⁰.

Muovendo dal significato di “senso comune”, De Simone parte dalle considerazioni su Vico, letto da Gadamer, come accennato poc'anzi, il quale “riconosce alla riflessione di Giambattista Vico sul *sensus communis* e alla sua strenua difesa della retorica contro le pretese dello sperimentalismo metodologico e le certezze apodittiche del *cogito* peculiari della scienza moderna, un momento alto della tradizione umanistica e della verità delle scienze dello spirito che per la riflessione del secolo XIX non era più accessibile” (*Ivi*, p. 281). Gadamer scrive: «Vico viveva entro una tradizione ininterrotta di cultura retorico-umanistica e non doveva far altro che rimettere in vigore il suo non ancora perduto valore. In fondo, si sapeva da tempo memorabile che le possibilità del dimostrare e dell'insegnare razionali non esaurivano completamente l'ambito della conoscenza. Il richiamo di Vico al *sensus communis* appartiene in questa prospettiva a un vasto contesto storico che risale fino all'antichità e la cui sopravvivenza fino a oggi è appunto, il nostro tema. Siamo noi, piuttosto, che dobbiamo aprirci faticosamente la via per riaccostarci a questa tradizione, anzitutto col mettere in evidenza le difficoltà che nascono dal voler applicare il moderno concetto del metodo alle scienze dello spirito»²¹. Ma, “alla fine della tradizione umanistica e agli albori della prima modernità culturale [...]”, Vico mette in discussione, a partire dalla prospettiva classica, la pretesa di assolutezza di cui si carica il moderno concetto di scienza, tutto centrato sul dogma di fondo dello scientismo matematizzante. [...]. Egli con gli *studia humanitas* riconosce esplicitamente che la metodica perseguita dalla filologia filosofica (o filosofia filologica) e dalla storia presenta maggiori affinità con le strategie di apprendimento peculiari della *ratio studiorum* delle scienze filosofiche-pratiche come l'etica, la politica e la giurisprudenza, che con quelle, invece, direttamente orientate al *mos geometricus* della fisica²².

De Simone parallelamente alle opere di Gadamer analizza e valuta la complessità critica degli scritti di Vico, di Cartesio, di Hegel e solo dopo

²⁰ Antonio De Simone, *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano*, cit., p. 518.

²¹ Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 47.

²² Antonio De Simone, *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano*, cit., p. 283.

averne discusso analiticamente offre allo studioso un'esegesi, che non è un semplice compendio, ma si tratta di un efficiente sostegno storico-linguistico nella prospettiva ermeneutica della parola. Infatti, restringere e limitare riduttivamente il pensiero umano (...) vuol dire, come sostiene Vico nel *De antiquissima Italorum sapientia del 1710*, «costringere in un'opaca luminosità la mente umana che, nel conoscere una cosa distinguendola, la vede al lume notturno d'una lucerna; il che significa che, vedendola, perde, nella visione di essa, quella delle cose circostanti»²³. Nella complessità, senza perdere di vista ciò che ci circonda, si ha la verità o le verità, abbandonando quel "riduzionismo" epistemologico che è parte della tradizione occidentale.

Nel saggio *Oltre Hermes*, si discute per di più sull'interpretazione dell'esperienza che, secondo Gadamer, "non va pensata in base alla metodologia scientifica con l'inevitabile conseguenza di dimenticare e obliare la portata di verità, l'intima storicità dell'esperienza come evento dell'essere, incontro", infatti, «quando diciamo di aver fatto esperienza, intendiamo dire che finora non avevamo visto le cose correttamente, e che ora sappiamo meglio come esse stanno. La negatività dell'esperienza ha quindi un senso peculiarmente produttivo. Non è semplicemente un'illusione che viene riconosciuta come tale e che subisce una correzione, ma è l'acquisto di un sapere di vasta portata»²⁴. «L'esperienza ermeneutica ha da fare con la tradizione»²⁵. Gadamer tuttavia, non è soltanto un ammiratore del mondo classico e un alto esponente della tradizione umanistica, ma è anche un uomo che ha vissuto la complessità dei nostri tempi; affronta le questioni riguardanti l'eredità dell'Europa e il suo futuro. Tema oneroso discusso lungo il corso de secoli e nel secondo millennio. Si tratta, scrive, di un'eredità pesante, di un fardello: «Ciò che si richiede all'Europa non è di estendere ma di superare il proprio sapere di dominio nella direzione di un'espansione della cultura come capacità di aprirsi all'esperienza dell'altro, e ciò può essere fatto conservando quell'aspetto umanistico che ci fa sentire parte di una storia più grande. L'isolamento non è più possibile, non ci si può chiudere nei confini del proprio dominio, accentuando le forme della propria identità, temendo il futuro e sentendo un pericolo nell'alterità. È l'intreccio pluralistico la scena futura della storia. Nessuno si salva se non si impara a comunicare in Europa, oltre l'Europa, in

²³ Ivi, p. 288.

²⁴ Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, op. cit.

²⁵ Antonio De Simone, *Oltre Hermes*, cit., pp. 305-312.

un orizzonte comune del comprendersi»²⁶. Sono secoli oramai, nei quali si affronta tale problematica; ma, cos'è l'Europa? E soprattutto, come si può comunicare quando gli interessi in "gioco" sono differenti e gli obiettivi da raggiungere non sono comuni? Nell'odierna attuale situazione geopolitica e storico-culturale manca appunto il sogno, il futuro, proprio perché non c'è, volutamente o meno, una visione, la *Weltanschauung*.

Così, seguendo un andamento lento, ma sostenuto, prosegue il saggio di De Simone con un altro importante confronto tra Habermas, del quale ne è studioso, ha scritto di lui numerosi saggi e due tomi *Il primo Habermas. Ritratti di pensiero e Destino moderno. Jürgen Habermas. Il pensiero e la critica*, e Gadamer. Un dittico fondamentale in quanto rappresenta il *passerpartout* di accesso al pensiero diltheyano per comprendere l'ermeneutica del sé attraverso Freud e Ricoeur; mentre, in *Destino moderno*, l'autore si rivolge alla soggettività incardinata in un'ontologia del presente, spesso incommunicabile, interpretato da Habermas e discusso da De Simone con un'etica del discorso e un'etica pubblica, addentrandosi così nei meandri della cultura politica e della democrazia in una società mediatica.

Muovendo perciò, dalla filosofia critica kantiana e dalla teoria della conoscenza, Habermas giunge a una conoscenza ermeneutica e al rapporto tra *Erlebnis* e intersoggettività affrontato da Dilthey. "Dietro l'ermeneutica, c'è il mondo del comprendersi, dell'esprimersi e del comunicare reso possibile dall'*Erlebnis* in quanto totalità dell'esperienza vissuta"²⁷. Il comprendere - riprendendo Dilthey - Habermas afferma che esso non sia solo rivolto ai concetti, ai giudizi, alle forme del pensiero, ma vi è un'altra classe di manifestazioni della vita formata dalle azioni e dalle espressioni dell'*Erlebnis*. Dilthey, secondo Habermas, rende esplicito il rapporto *Erleben*, espressione e comprendere in ciò che poi, si andrà a definire come "comprensione autobiografica". La relazione sociale si dipana in una reciprocità dove l'Io è l'attore, costituisce un'infinita ricchezza di vita: «è un Io che può sciogliere linguisticamente e dialogicamente le patogenesi dell'affettività anche attraverso quel modello esemplare di ermeneutica che è la psicoanalisi»²⁸, includendo Dilthey e Freud, Habermas considera la psicoanalisi come una teoria generale legata ai processi di formazione della storia della vita. Sia in Dilthey, sia in Freud il veicolo per la conoscenza è

²⁶ Ivi, p. 319.

²⁷ Antonio De Simone, *Il primo Habermas. Ritratti di pensiero. La teoria critica, i classici e la contemporaneità*, Morlacchi, Perugia 2018, p. 103.

²⁸ Ivi, p. 164.

“l’autobiografia”: la conoscenza di sé in dialogo con il passato, la storia, direbbe Gadamer, e il vissuto. Pertanto, si assume consapevolezza con l’opera di Habermas - *Conoscenza e interesse* - che la società non è soltanto un sistema di autoconservazione; e questo, avvantaggiandosi della relazione psicoanalitica tra Freud e il confronto critico con Habermas. Costui comprende che la conoscenza serve e trascende l’autoconservazione e che “l’utopico dei mezzi costitutivi la conoscenza possano correre il rischio di ridursi allo strumentale”²⁹. Si è inoltre, impegnato a riflettere sul rapporto teoria e prassi e sul senso della filosofia e della legittimità della sua esistenza, senza mai smettere di pensare alla *ragione comunicativa* ripresa da Antonio De Simone nel secondo tomo dedicato al filosofo tedesco *Destino moderno* e alle *condizioni intersoggettive* caratterizzanti le relazioni reciproche. E dunque, per possedere una comprensione della poliedricità del pensiero tessuto arditamente e in modo arguto, si giunge contro ogni “disfattismo della ragione” nel saggio *Oltre Hermes*, che caratterizza la continuità del pensiero habermasiano su Dilthey e Gadamer, il cogente esplicitare sulle relazioni reciproche e l’attuale caotico disporci.

Come se si avesse a che fare con un dispositivo dialogico e critico si cominciano a evidenziare le problematicità dell’ermeneutica e della tradizione, la ragione e il rapporto di modelli di razionalità e modernità. E così, “Gadamer - scrive Habermas nella *Logica delle scienze sociali* - vede le tradizioni ancora viventi e la ricerca ermeneutica come fuse in un unico punto. A ciò si contrappone l’idea che l’assimilazione riflessa della tradizione incida nella sostanza naturale della tradizione e muti in essa la posizione dei soggetti [...]. Gadamer disconosce la forza della riflessione che si dispiega nel comprendere. Qui essa non si lascia più abbagliare dall’apparenza che debba mantenersi con l’autogiustificazione, né si distacca dal terreno del contingente”³⁰. In altre parole, per Habermas l’approccio ermeneutico gadameriano vincola l’io individuale a una precomprensione che attribuisce il primato alla tradizione linguistica ontologizzante, a quell’“essere” heideggeriano, esistenzialista, o forse anche divino, quel dio che è un *a priori* in Kant e in Simmel, indimostrabile. Dopo che De Simone presenta il circolo del comprendere con Dilthey, Gadamer, Heidegger e Habermas, nel simposio interpretativo in un contesto dialetticamente ben ardito, si manifestano “i concetti di precomprensione e comprensione come paradigma della stessa ermeneutica, intesa – a parere di

²⁹ Ivi, p. 251.

³⁰ Antonio De Simone, *Oltre Hermes*, cit., p. 348.

Mura – come riflessione prima di tutto delle strutture dell'esistenza temporale e storica”³¹.

Prima di giungere su un altro confronto dialettico tra Gadamer e Habermas, De Simone si sofferma in un nuovo capitolo di *Oltre Hermes*, su *Verità e metodo*, dove attraverso Gadamer, evidenzia l'esigenza di saper interpretare il mondo, la vita con una coscienza storica capace di cogliere la complessità, la problematicità dell'esperienza, della finitudine come condizione necessaria dell'umano. Si evince, dunque, come nella filosofia ermeneutica gadameriana si vada oltre l'oggettivismo, pur non eliminando l'oggettività, incrementando non soltanto il processo interpretativo e comunicativo di un evento, ma determinando un'“autocomprensione” della ricerca scientifica³². Scienza, filosofia, verità, realtà si appalesano in un *dialogo comunicativo* e in un'etica del discorso (Habermas) o *etica della comunicazione* (Apel) ben congegnate ad arte dal filosofo urbinato. E a proposito di Habermas, De Simone argomenta il confronto tra costui e Gadamer, dimostrando come il conflitto tra ermeneutica e critica dell'ideologia abbia caratterizzato pervasivamente negli anni Sessanta e Settanta del Novecento il dialogo tra questi due grandi filosofi, peraltro trattati, come è noto, nel saggio di De Simone *Il primo Habermas* (2017). Sembra un vero e proprio confronto dialettico, un dibattito che nulla ha a che fare con quelli in cui si assiste in tv, De Simone smembra attraverso le opere di Gadamer e Habermas le loro dissertazioni sull'ermeneutica, sul pregiudizio, sulla storicità e sulla temporalità. Nel discorso ermeneutico gadameriano il pregiudizio è quella forma concreta con cui viene realmente giocata “l'anticipazione caratterizzante il comprendere che dice appartenenza a una tradizione o trasmissione storica; forma concreta che traduce la caratteristica storicità della comprensione ermeneutica. I pregiudizi dell'uomo, non più considerati quali espressione di una soggettività arbitraria, diventano elementi costitutivi della sua realtà storica più di quanto non lo siano i suoi giudizi”³³. Mentre, Habermas pone delle obiezioni sul considerare il pregiudizio e infatti, scrive: «Autorità e conoscenza non convergono. La riflessione non opera senza lasciar tracce nella fatticità delle norme tramandate. [...] Ma, Gadamer dispone di un argomento sistematico. Il diritto della riflessione richiede l'autolimitazione dell'approccio ermeneutico; esige un sistema di

³¹ Gaspare Mura, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 220-221.

³² Antonio De Simone, *Oltre Hermes*, cit., p. 262.

³³ Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 325.

riferimento che oltrepassi il nesso della tradizione come tale; soltanto allora una tradizione può anche essere criticata»³⁴. E dunque, si viene affermando “un’ermeneutica che, sottoponendo l’agire pratico dell’individuo all’autorità della tradizione in cui si trova già da sempre, finisce poi per trasformare la stessa autorità della tradizione in una gabbia che inibisce e blocca sia l’interesse per l’emancipazione che quello pratico-comunicativo in cui progettualmente lo stesso individuo conoscente può intersoggettivamente riconoscersi”³⁵.

Si giunge così, a delinearsi l’ultima parte del saggio, all’interno della quale il filosofo urbinato affronta “I sentieri di Gadamer. Il bello e l’artisticità dell’umano. Ontologia dell’opera d’arte ed esperienza estetica” e “Il gioco del limite. La rilevanza ermeneutica della bellezza nell’estetica di Kant. Percorsi tra Gadamer, Pareyson e Derrida”. È palese il gioco e il *divertissement* di Antonio De Simone che fa da *cornice* con la bellezza artistica dalla quale risulta imprescindibile ogni esperienza scritturale e di vita. Allo stesso modo lo è stato per Georg Simmel, una vera e propria “filosofia dell’arte”, si legge: «La bellezza è sempre forma di elementi che in sé le sono differenti ed estranei e che soltanto nel loro insieme acquistano valore estetico. [...]. Un elemento è bello solo in rapporto all’altro, e quest’ultimo solo in rapporto al primo. La bellezza appartiene a tutti questi elementi, e tuttavia a nessuno»³⁶.

Si percorrono i sentieri del bello e dell’artisticità dell’umano - che pur essendo già stati battuti, si sostengono con un piglio e un acume intellettuale differente, nella *différence* dell’altro da sé, - e, attraversando la cultura, si vivono l’esperienza estetica ed ermeneutica senza non prima aver riflettuto nell’esperienza ermeneutica della complessità sul *gioco* (*Spiel*) e sull’immagine. Per Gadamer l’esperienza estetica è la prima forma di esperienza di verità che “oltrepassa l’ambito sottoposto al controllo della metodologia scientifica”³⁷ ed è anche “la prima di quelle forme di esperienza *extrametodica* di verità il cui valore gnoseologico va recuperato, legittimato e riaffermato positivamente nel suo stesso *status* ontologico, nella sua permanente attualità”³⁸. L’esperienza (*Erfahrung*) dell’arte va intesa,

³⁴ Jürgen Habermas, *Logica delle scienze sociali*, trad. di Gabriele Bonazzi, a cura di Enzo Melandri, introduzione di Antonio Santucci, il Mulino, Bologna 1970, pp. 256-257.

³⁵ Antonio De Simone, *Oltre Hermes*, cit., p. 350.

³⁶ Georg Simmel, *Roma, Firenze e Venezia* (1906), in Massimo Cacciari, *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, Roma 1973, p. 188.

³⁷ Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 19.

³⁸ Antonio De Simone, *Oltre Hermes*, cit., p. 362.

secondo l'interpretazione di Coppolino, "un'esperienza di verità dell'opera d'arte, una ricerca appunto, dello *status* ontologico"³⁹. Pertanto, per via di un metodo interpretativo si giunge alla verità che consta di quella *substantia*, di ciò che è e resta immutabile nella prospettiva aristotelica, mentre, in quella gadameriana muta, si arricchisce all'interno di "cicli e ricicli storici" vichiani, evitando al contempo, di perdere di vista la totalità; ecco il perché dell'estetica, dell'arte. "L'arte è un'esperienza del mondo e nel mondo".

E dunque, l'ontologia gadameriana dell'arte, una delle parti caratterizzanti l'opera *Verità e metodo*, discussa da De Simone, comprende dei concetti peculiari che guidano lo studioso e sono il «gioco», l'«autorappresentazione», la «trasmutazione in forma», la «*mimesis*» e la «rappresentazione». Per descrivere l'essere, l'*ontos* dell'opera d'arte, Gadamer muove dall'idea di gioco: «Il gioco rappresenta un ordine in cui l'andare e venire del movimento ludico si dà come da se stesso. È proprio del gioco che il movimento non solo sia senza scopo e senza intenzione, ma anche libero da ogni sforzo. Esso va come da sé. La leggerezza del gioco, che naturalmente non è una reale assenza di sforzo, ma che fenomenologicamente soltanto indica l'assenza della fatica, viene soggettivamente percepita come uno scaricarsi. La struttura ordinata del gioco assorbe in sé il giocatore, e lo libera dal dovere di assumere l'iniziativa, dovere che costituisce il vero sforzo dell'esistenza»⁴⁰. Ne risulta che il protagonista è il gioco, non i giocatori, in quanto rappresenta una totalità di significato che ha una sua dinamica, la quale trascende i singoli giocatori. Il gioco consta di serietà e sacralità e si caratterizza nell'esperienza fattiva del giocare. «Il giocatore sa bene che il gioco è solo gioco e si accampa in un mondo che è determinato dalla serietà degli scopi. [...]. Il gioco raggiunge il proprio scopo solo se il giocatore si immerge totalmente in esso. Non il rimando esteriore del gioco alla serietà, ma solo la serietà nel giocare fa sì che il gioco sia interamente gioco»⁴¹. È chiaro che "chi non prende sul serio il gioco è un guastafeste"⁴². Con esso, si acquista autocoscienza e autorappresentazione, e nel gioco umano che il movimento, il cambiamento, si fa arte e giunge alla perfezione. In aggiunta, viene ripreso il concetto di *mimesis* (imitazione), un concetto aristotelico, nel quale si

³⁹ Ivi, p. 363.

⁴⁰ Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., 136.

⁴¹ Ivi, p. 133.

⁴² Antonio De Simone, *Oltre Hermes*, cit., p. 382.

intende non una copia pedissequa del reale, ma una rappresentazione che è in grado di illuminare il tutto: la cosa conosciuta e l'essenza. L'arte è dunque, a dir di Vattimo, un evento in cui l'artista, l'interprete, l'esecutore, non sono i creatori, ma i partecipanti, poiché nella rappresentazione si mostra ciò che è. Laddove Gadamer per quanto riguarda la sua posizione sull'arte "in polemica con il soggettivismo estetico moderno, la concepisce come un evento del reale che ha ripercussioni sul reale, il vero soggetto".

Su tali esperienze fondamentali di arte e vita, forma e gioco, si staglia come è d'obbligo, per completezza, la concezione del tempo: «Esso è per sua struttura un tempo vuoto, qualcosa che si deve avere per poterlo riempire con qualcosa. [...]. L'aver sempre qualcosa da fare sembra allora essere quell'esperienza di tempo in cui esso viene visto come ciò che è necessario per farla, per cui bisogna trovare il giusto momento. Gli estremi della noia e del pieno ritmo di lavoro hanno una visione del tempo che è, in fondo uguale: qualcosa che è riempito, o dal nulla, o da qualche cosa. Il tempo viene qui esperito come qualcosa che deve essere fatto passare o che è fatto passare. Il tempo non viene esperito come tempo. [...]. Ognuno sa che, quando v'è festa, quest'attimo, o questa durata, viene riempita dalla festa. Ciò non è avvenuto per via di qualcuno che avrebbe avuto un tempo vuoto da riempire, ma, al contrario, il divenuto festivo quando è giunto il tempo della festa, e a ciò è intimamente connesso il carattere della celebrazione della festa. Questo è ciò che si può chiamare il tempo proprio, e che è noto a tutti i noi in base alla nostra esperienza di vita»⁴³. Ora, l'enigma del tempo, qui riportato da De Simone e descritto da Gadamer, come sarà anche l'"enigma della bellezza", pare si risolva in un'ermeneutica del tempo che è il "presente", il "qui e ora", quel tempo presente vissuto quale esperienza dallo stesso Dilthey, il quale afferma che "il tempo è un momento della vita, che può venir immediatamente vissuto. [...]. Tutto ciò che esiste per noi, esiste soltanto come tale se dato nel presente. Anche se un *Erlebnis* è passato, esso esiste per noi solo in quanto dato in un *Erlebnis* presente»⁴⁴. Ma, in tal modo, realizzando un'esperienza del presente che si potrebbe definire "storico", è opportuno aggiungere come in S. Agostino il tempo sia vissuto nell'interiorità e nella sua interezza di presente, passato e futuro; mentre, in Seneca si coglie, nella sottigliezza e sensibilità stoica di un filosofo e di un pedagogo, l'importanza e il valore del tempo, il quale riferendosi a Lucilio scrive: « Gran parte della vita se ne vola via nel fare il

⁴³ Antonio De Simone, *Oltre Hermes*, cit., p. 389.

⁴⁴ Ivi, p. 98.

male, la maggior parte nel non far nulla, tutta la vita nel disperdersi in altre cose estranee al vero senso della vita. [...]. Nulla ci appartiene, Lucilio, soltanto il tempo è nostro» (Seneca, *Lettere a Lucilio*); il tempo della vita dunque, si vive il presente, attendendo il *kairos*, il momento propizio nell'*Erlebnis*, di un presente e di un passato dai quali si potrà comprendere anche il futuro, pur non avendone ancora esperienza e cogliere l'*Erleben*, il senso della vita. Inoltre, è opportuno evidenziare come in quel tempo presente di Dilthey, o Troeltsch, campeggerà la crisi dopo la grande guerra e le riflessioni weberiane. Mentre, come è noto, con Hegel, Vico, e poi Croce, lo storicismo assumerà le caratteristiche di assoluto: «la conoscenza storica va conosciuta come tutta la conoscenza. [...]. La teoria della contemporaneità della storia attualizza il passato e tuttavia, non lo dissolve nell'eternità del presente in quanto tra questo e quello si frappone necessario un interesse della vita presente»⁴⁵. Il soggetto per Croce non è l'individuo che agisce e che sceglie e crea nuova realtà, a differenza di Dilthey, ma «il soggetto è lo spirito assoluto che cava dalla sua eterna realtà il pensiero di questa, la quale non rompe il rapporto con il passato ma sovr'esso si innalza idealmente e lo converte in conoscenza». Al contrario, come discusso ampiamente nella prima parte di *Oltre Hermes*, Dilthey non concepisce la metafisica, ma la libertà e la conoscenza dell'individuo nell'esperienza del vissuto, «l'esperienza vissuta del tempo determina, in tutte le direzioni, il contenuto della nostra vita» e nella vita che si esperisce l'idea del limite. L'elemento fondante è la vita (*Leben*), la realtà vivente, sebbene a tal riguardo, si appalesano delle contraddizioni e delle critiche.

In un'esperienza vitale siffatta, da Dilthey si raggiunge Gadamer, per di più nel saggio si inserisce «Il bello e l'artisticità dell'umano» che comprende con Gadamer, secondo il percorso tracciato dall'autore di *Oltre Hermes*, De Simone, anche «l'arte decorativa e d'occasione», «l'architettura», «la Letteratura» e persino nell'esperienza estetica gadameriana si intreccia la poesia che è «arte del linguaggio»; «è parola, ma in un senso speciale e straordinario. La parola poetica arresta lo scorrere del tempo, dandogliene consistenza. Essa sta scritta, non come promessa e preannuncio, non come impegno, ma come un dire che mette in gioco la sua peculiare presenza. Attesta la nostra esistenza, essendo esistenza essa stessa»⁴⁶. A proposito di poesia e del valore eterno che dona al tempo, non si può non ricordare, in

⁴⁵ Si confrontino nello specifico Benedetto Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1954; Pietro Rossi (a cura), *Lo storicismo tedesco*, UTET, Torino 1977.

⁴⁶ Antonio De Simone, *Oltre Hermes*, cit., pp. 410-411.

tale occasione, Paul Celan, che il filosofo legge e se ne appassiona. Nel saggio *La Verità della poesia* di Celan, sembrano tuttavia, rispecchiarsi le parole di Gadamer e il pensiero ermeneutico dello stesso, “segreto” che si svela in queste parole: «La poesia non è alcun luogo concreto sulla carta geografica dell’immaginario e della mente dell’uomo. Essa è, piuttosto, come un meridiano: una linea a un tempo verissima e inesistente che indica una direzione attraverso molti territori. Su questa linea a ciascuno è data la possibilità di tracciare il proprio cammino verso quel sapere e quel sentire che appaiono sempre più lontani da chi è assediato dalla civiltà del rumore e del fatuo, e in essa si perde». Sembra quel gioco dello specchio lacaniano in cui i due pensieri si riflettono, quasi perdendosi i limiti, le “cornici”; Gadamer ha letto Celan⁴⁷ e ne è stato influenzato profondamente da quel “meridiano” che sembra essere lo stesso di Franco Cassano, attraverso il quale la luce, il calore del sole passano e illuminano il tutto. Il pensiero, il luogo dell’anima, la linea del funambolo. Non solo, Gadamer interpreta la poesia di Celan. Infatti, in “Chi sono io, chi sei tu?”, parla delle metafore del linguaggio utilizzate dal poeta come «vento passato mugghiando con la sua purezza radiosa, si apre la via che porta verso il poema, verso l’*“Atemkristall”*, il “cristallo di fiato”, che non è nient’altro che una forma pura, strutturata secondo una geometria rigorosissima e derivante dalla sospensione di quell’impercettibile “nulla” del respiro”, il linguaggio come sentiero dal quale non si sa dove si andrà a finire». C’è in Celan anche un’ermeneutica dell’arte, così come in Gadamer, una medesima sensibilità criptica probabilmente che li conduce a un’interpretazione del linguaggio e della parola sulla vita, rendendo eterna la loro stessa ermeneutica. La poesia, dunque, è l’arte del linguaggio, - come sostiene Gadamer nel saggio *Il contributo dell’arte poetica nella ricerca della verità* (1971) - è il linguaggio in senso eminente, in ciò risiede la possibilità del suo rapporto con la verità. La parola della poesia, l’esperienza poetica acquisiscono all’interno dell’esperienza dialogica del linguaggio una loro specifica differenziazione. Infatti, il carattere ermeneutico del discorso consiste nella possibilità del dialogo di basarsi nello scambio reciproco di domanda e risposta. [...]. La parola poetica è parola in senso speciale e stra-ordinario; è una parola che sta scritta, che arresta lo scorrere del tempo. La parola

⁴⁷ Gadamer Hans-Georg, *Gadamer on Celan: Who Am I and Who Are You? and Other Essays* (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy), State University of New York Press 1971, trad. it. *Chi sono io, chi sei tu. Su Paul Celan*, a cura e traduzione di Franco Camera, Casa Editrice Marietti, “Collana di Filosofia”, I ed., Genova 1989.

poetica attesta la nostra esistenza, essendo esistenza (*Dasein*) essa stessa⁴⁸. Sia Gadamer sia Celan pervengono, e lo studioso contemporaneo può sostenerlo, al raggiungimento della stessa “verità” attraverso il linguaggio e dunque, la poesia che sia per il filosofo sia per il poeta: vita. Poesia e filosofia attestano chiaramente l’endiadi di un unico volto che è la vita.

E così, da un fascino estatico determinato dalla verità della poesia, dinamismo del vivente e del vissuto, “il gioco del limite”, sembra un paradosso, sì, ma che tale non è, dissertazione che Antonio De Simone argomenta per via dei percorsi ermeneutici di Gadamer, come è evidente, e anche per mezzo di percorsi filosofici quali quelli di Kant, Pareyson, Derrida, approdando in un intricato e intrigante passo dove il filosofo urbinato valuta e interpreta la nascita della scoperta kantiana dell’*a priori* estetico secondo la ricostruzione ermeneutica compiuta da Gadamer in *Verità e metodo*, la “Critica della capacità di giudizio estetico”, cioè una critica del gusto e dell’arte dal punto di vista trascendentale⁴⁹.

L’autore di *Oltre Hermes* muove da una delle principali dissertazioni rivolte alla filosofia kantiana del bello riguardanti la contraddittorietà della bellezza e la possibilità di questa stessa specie di bellezza, ossia considerare la bellezza aderente come bellezza, dal momento che “l’inclusione della finalità oggettiva nella bellezza esclude la possibilità della finalità soggettiva dell’oggetto rispetto al libero gioco delle facoltà rappresentative del soggetto”⁵⁰. Kant ricorre alla bellezza naturale assurgendo all’esempio del “tulipano”: fiore naturalmente bello dove la “finalità senza fine” (Maurizio Ferraris), un sentimento di bellezza a cui segue un piacere disinteressato; questo preclude, dice Guyer, una disposizione dell’animo umano propizia al sentimento morale, una persona fondamentalmente buona. Kant dal canto suo, risponde con una logica interpretativa discussa ampiamente nelle pagine del libro, affrontando la questione del “senza” finalità della cesura pura: «Questo *senza* memorizza e trasmette una traccia indelebile nel processo in-finito costruito da una tecnologia, da una storia, da una psicologia, ecc.; inoltre, Kant dichiara nell’*Analitica del sublime* che non c’è «una scienza del bello, bensì solo una critica di esso. Perché se ci fosse una scienza del bello, in essa si deciderebbe scientificamente, cioè con argomenti, quando una cosa è bella; non si può parlare dunque, di un giudizio di gusto come di un giudizio logico, in quanto una critica del bello

⁴⁸ Antonio De Simone, *Oltre Hermes*, cit., pp. 410-411.

⁴⁹ Ivi, p. 419.

⁵⁰ Ivi, p. 426.

c'è proprio perché c'è una riflessione critica sul giudizio di gusto»⁵¹. Concludendo, se è lecito dirlo, De Simone rinviando alla bellezza kantiana ne sottolinea la sua bellezza *tout court*, cioè la bellezza in se stessa, la quale consiste in un piacere che è l'effetto del libero gioco dell'immaginazione e dell'intelletto, vale a dire ciò che può sembrare un paradosso: la discordia, la possibile condizione del limite e della sorpresa che costituisce il grande enigma della bellezza. L'enigma dell'umano risulta forse quel comprendere oltre il limite, oltre se stesso, *Oltre Hermes*, quel peso grande che «lo spirito paziente prende di sé come il cammello che corre in fretta nel deserto sotto il suo carico, così corre anche nel suo deserto. Ma là dove il deserto è più solitario avviene la seconda metamorfosi: qui lo spirito diventa leone, egli vuol come preda la sua libertà ed essere signore del proprio deserto. Qui, l'enigma: la presenza di due sentieri, l'attimo e l'eterno. La visione del più solitario tra gli uomini!»⁵²; l'enigma dell'esistenza, del tempo, dell'interpretazione di ciò che si esperisce, che vive, di un eterno ritorno che nella storicità del bello, dell'arte, della parola, diventa *flatus vocis* “senza” dar adito a fine e a una fine. Quel limite del vissuto, di cui accennava poc'anzi Antonio De Simone, resta davvero un limite se non lo si sperimenta nella creatività e nella bellezza dell'anima, del tutto, in una totalità che si confà a ciò che Banfi diceva sulla filosofia simmeliana nell'universalità, nell'*amor dei* spinoziano.

In conclusione, sarà evidente allo studioso come dal saggio *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano. Una storia filosofica da Dilthey a Gadamer* scaturisca una lezione filosofico-politica ed educativa, o forse più lezioni universali, nel momento in cui si affrontano l'umano, l'individuo, le relazioni, la parola, nella storicità di un presente - che seppur lontano da tali interpretazioni - il lettore può certamente stimarne il valore. In un'epoca, la nostra, che vive costantemente nel lusso del disorientamento, obnubilata dalla crisi, in preda a una ricerca di identità pervasa da un conformismo aberrante, si può apprendere innanzitutto, lo *status* del soggetto e dell'oggetto, il teatro degli eventi e il significato che si dà all'essere e all'esserci. La questione dell'identità come alterità e riconoscimento è interpretata ampiamente da De Simone all'interno di scenari della

⁵¹ Ivi, p. 433.

⁵² Si veda Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, introduzione e commento di Giangiorgio Pasqualotto, traduzione di Sossio Giametta, Fabbri Editori, Milano 2001.

complessità della vita globale, dove riprende la citazione di Gadamer: “anche nell’Altro e nel Diverso noi possiamo in qualche modo incontrare noi stessi. Ma più pressante che mai è oggi il dovere di riconoscere nell’Altro e nel Diverso quel che vi è di comune”⁵³. Laddove emerge un pensiero filosofico politico che analizza il soggetto, la sovranità, la voglia di auto-riconoscimento, induce a dare origine a un pensiero e a un’azione che non ammettano fratture: ciascun individuo dovrebbe esercitare la facoltà critica della propria mente e agire facendo esperienza di sé, dell’alterità, in un “mondo”, uno “spazio”, così definito dalla Arendt, nel quale tutti sono interconnessi, nessun uomo è un’isola in un pluralismo che implica il rispetto della diversità altrui e non di certo, l’omologazione. Questa infatti, riduce - come già è accaduto nella storia - a una condizione di servitù, di malessere, di un’unicità di un pensiero che conduce inequivocabilmente a quella che si potrebbe definire democrazia-dittatoriale. Nell’ermeneutica della parola, dunque, la necessità di comprendere l’umano. Ecco che insiste lo stesso De Simone scrivendo nella “Nota al testo”: «Nell’impulso filosofico che ho ricevuto dalla “lezione” dei pensatori discussi nel libro è stato progressivamente necessario raggiungere anche da parte mia quella “distanza” che mi consentisse di acquisire una propria posizione speculativa per poter capire il loro comprendere e seguire il cammino di pensiero da loro percorso come tale e di ricercare le condizioni critiche per poter fare ancora esperienza di che cosa significa non soltanto orientarsi nel pensiero, ma anche continuare a pensare attraverso, con e oltre loro, per conto proprio»⁵⁴. Non la manda a dire l’autore di *Oltre Hermes*: pensare è fondamentale, interpretare è essenziale, dialogare è peculiarità dell’umano. Sebbene tutt’oggi sia complicato concretizzare tali esperienze, è comunque, necessario parlarne, dove il linguaggio prevede la conoscenza del tempo, dell’ascolto, in un’ermeneutica della parola che si storicizza, come in Dilthey si impara un significato del tempo e della storia, così in Gadamer, e negli altri pensatori qui finora discussi. Ciascuno ne potrà trarre insegnamento e farne tesoro imparando anche a vivere.

La civiltà separa e distingue, ci sono ruoli, generi, specie, mentre la barbarie genera confusione; la nostra quale civiltà sarà?

⁵³ Antonio De Simone, *Identità, alterità, riconoscimento. Tragitti filosofici, scenari della complessità sociale e diramazioni della vita globale*, in Id. (a cura), *L’io ulteriore. identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi, Perugia 2006, p. 165.

⁵⁴ Antonio De Simone, *Oltre Hermes*, cit., p. 9.

Sembra che gran parte di sistemi filosofici caldeggiati in passato non siano presi in considerazione e che le vie del progresso tecnologico abbiano comportato una barbarie dove stia per prevalere un pensiero unico e l'ermeneutica non avere importanza; la filosofia, le filosofie, la ragione, il metodo, i metodi, il sentimento dovrebbero guidare verso verità del sapere, attraverso un ricco percorso storico-filosofico e con la cooperazione di altre scienze come quelle sociali, l'antropologia, la sociologia, le scienze umane, la pedagogia, la psicologia, la storiografia, la teologia, la letteratura, la poesia, forse in una trama così fitta di sostegni si potrebbe orientarsi più facilmente e raggiungere un ordine. Tuttavia, la domanda critica va rivolta all'"uomo intero" inteso "non come soggetto trascendentale, nell'apriorità della sua funzione conoscitiva, ma come concreto essere storico", l'uomo nella sua interezza, nella sua evoluzione, risulta anche essere una riflessione diltheyana. L'interezza dell'uomo che non nientifica "il fatto che esso sia l'ultimo dato oltre il quale non è possibile andare anche nel senso di una purificazione, che è a sua volta una proiezione delle aspettative che avanza la condizione finita dell'uomo", vale a dire trova la figura più che la forma del soggetto nella continuità di un'esistenza, che non si darebbe senza l'esperienza vissuta di tale unità nella dimensione peculiarmente umana del tempo. "Dilthey ha il timore che sia la coscienza individuale sia lo spirito oggettivo, vale a dire i prodotti della civiltà che si stratificano e si accumulano, si stiano sclerotizzando e che si vada a spezzarsi quel legame comunicativo tra la soggettività, il suo ambiente spirituale e il mondo storico, che la tradizione si impoverisca" (R. Bodei). L'io dunque, in tal mondo dimenticandosi del passato e della vita, corre il rischio di inaridirsi e diventare incomprensibile. Così si spiega la necessità di chiedere aiuto alla filosofia e alla storia. Secondo Dilthey, infatti, il corso psicofisico che comincia e finisce nel tempo, forma dal di fuori per l'osservatore, attraverso l'*identità* del corpo fenomenico qualcosa di identico con sé, ma nello stesso tempo questo corso è caratterizzato dal fatto meraviglioso - evidenzia De Simone - che ogni sua parte è legata con le altre parti nella coscienza, mediante una caratteristica *Erlebnis* di continuità, di connessione e di identità di ciò che diviene⁵⁵. Ogni vita in quanto è vissuta risulta creazione e ogni esercizio della soggettività è esercizio dell'interpretazione. In tal senso, l'esercizio e dunque, la volontà a comprendere implicano apertura e sono "l'antidoto nei confronti della chiusura e dell'isolamento degli individui". L'ermeneutica deve fornire un fondamento a risolvere i conflitti e a uscir

⁵⁵ Ivi, p. 90.

fuori da quella tragicità di cui parlava Simmel, per affrontare la grande avventura dell'umano attraverso lo specchio del comprendere e saggiare la vita nella sua "connessione fattuale", essere capaci - quando possibile - di "trovare fondamento e dare direzione a ogni cambiamento"⁵⁶. E dunque, nel momento in cui si ha tra le mani *Oltre Hermes* si acquista coscienza e conoscenza del fatto che si tratti innanzitutto di un'opera monumentale che abbraccia diverse arterie legate a un unico grande corpo che è la soggettività, il soggetto, l'identità attorno ai quali il filosofo urbinato Antonio De Simone si è confrontato nel corso della sua vita. Non è di sicuro un'opera scritta nello spazio di un mattino, ma ripercorre anni di studio e di ricerca relativi ad alcuni grandi pensatori quali Dilthey, Gadamer, appunto, Habermas. De Simone ha pubblicato numerosissimi volumi dedicati interamente non solo a tali pensatori, ma anche a Rousseau, a Simmel, a Machiavelli, scandagliando ogni pertugio dell'umano nell'ineffabile segno della ragione e del sentimento. Ha discusso le problematiche del pensiero affrontandole dal punto di vista giuridico, politico, ed esponendone i tratti in chiave teoretico, scientifico ed ermeneutico dell'umano, ha cercato di comprenderlo, avanzando la generosa opportunità di farlo comprendere. Come accade nello specifico in *Oltre Hermes*, l'autore presenta al lettore, allo studioso dapprima i "Ritratti filosofici: Dilthey" e attraverso una ricostruzione filosofica e storiografica dialettizza il pensiero di quest'ultimo in virtù dei suoi scritti, il confronto dialettico con Windelband, Marcuse e Horkheimer e affondando nell'abisso del vissuto, della soggettività, del tempo ne interpreta con acume critico i sentieri diltheyani. Presenta successivamente Gadamer avanzando con l'opera *Verità e metodo* il problema della rilevanza epistemologica dell'ermeneutica. Giunge al *sensus communis* di Vico e al confronto con Habermas. Nella mappatura dell'umano non può essere sottovalutato l'aspetto estetico e per via delle metafore del gioco, dell'arte, dell'immagine De Simone rileva la bellezza nell'estetica di Kant, riprende Pareyson e Derrida e chiude, senza concludere, l'ardito percorso dell'umano, l'in-finito dialogo che "sempre intratteniamo con la complessa e ineffabile questione dell'esperienza del comprendere, dell'accadere nel flusso del tempo, tra conflitto e contraddizione, tra attuale e inattuale, in un confronto e con uno sforzo a volte rischioso che ci è dato nella vita dalla filosofia di comprendere-il comprendere". Concorda - come è congeniale al filosofo e allo storico della filosofia, Antonio De Simone - al lettore la possibilità, il limite, il gioco e la

⁵⁶ Ivi, p. 171.

bellezza che costituiscono per esso “il grande enigma” della stessa vita in una visione circolare, quasi di un “eterno ritorno”, mai finita o de-finita, ma s-finita: senza fine, confine, vincolo. Senza soluzioni definitive, come si confà anche al pensiero di Georg Simmel.

Riferimenti bibliografici

Abbagnano Nicola, Fornero Giovanni, Rossi Pietro, *Filosofia. Storia. Parole. Temi. Da Gadamer alla Filosofia analitica*, di Giovanni Fornero, UTET, Torino 2018.

Arendt Hannah, *Le origini del totalitarismo*, trad. di Amerigo Guadagnin, introduzione di Alberto Martinelli, con un saggio di Simona Forti, Einaudi, Torino 2004.

Bodei Remo, *Filosofia della storia*, cap. III, in Nicola Abbagnano, Giovanni Fornero, Pietro Rossi, *Filosofia. Storia. Parole. Temi, Filosofia della politica, del linguaggio, della storia*, a cura di Pietro Rossi, vol. 16, UTET, Torino 2018.

Buber Martin, *Confessioni estatiche*, con un saggio di Cinzia Romani, Adelphi, Milano 1987.

Celan Paul, *La verità della poesia. «Il Meridiano» e altre prose*, a cura e introduzione di Giuseppe Bevilacqua, Einaudi, Torino 2008.

Croce Benedetto, *La storia come pensiero e come azione* (1954), Laterza, Bari 1978.

De Simone Antonio, *Tra Gadamer e Kant. Verità ermeneutica e cultura estetica*, Quattroventi, Urbino 1996.

De Simone Antonio, *Habermas. La metamorfosi della razionalità e il paradosso della razionalizzazione*, Milella, Lecce 1999.

De Simone Antonio (et al.), *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi, Perugia 2004.

De Simone Antonio, *Identità, alterità, riconoscimento. Tragitti filosofici, scenari della complessità sociale e diramazioni della vita globale*, in “postfilosofie”, riv. di Pratica filosofica e di Scienze umane, n.1, Anno 1, Cacucci editore, Bari 2006, pp. 165-191.

De Simone Antonio, *Il soggetto e la sovranità. La contingenza del vivente tra Vico e Agamben*, Liguori, Napoli 2012.

De Simone Antonio, *Alchimia del segno. Rousseau e le metamorfosi del soggetto moderno*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

- De Simone Antonio, *Il ponte sul grande abisso. Simmel e il divenire dell'essere*, Morlacchi, Perugia 2015, 3^a rist.
- De Simone Antonio, *Il primo Habermas*, Morlacchi, Perugia 2018, 3^a rist.
- De Simone Antonio, *Destino moderno. Jürgen Habermas. Il pensiero e la critica*, Morlacchi, Perugia 2018, 3^a rist.
- Dilthey Wilhelm, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1985, p. 423.
- Dilthey Wilhelm, *Le origini dell'ermeneutica* (1900), in Id., *Ermeneutica e religione*, trad. a cura di Gianfranco Morra, Rusconi, Milano 1992.
- Dilthey Wilhelm, *La nascita dell'ermeneutica*, tr. it. di Francesca Camera, il Melangolo, Genova 2013.
- Ferraris Maurizio, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1998.
- Gadamer Hans-Georg, *Verità e metodo* (1960), trad. cura e introduzione di Gianni Vattimo, *Postilla 1983*, Bompiani, Milano 2010.
- Gadamer Hans-Georg, *Gadamer on Celan: Who Am I and Who Are You? and Other Essays* (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy), State University of New York Press 1871, trad. it. *Chi sono io, chi sei tu. Su Paul Celan*, a cura e traduzione di Franco Camera, Casa Editrice Marietti, "Collana di Filosofia", I ed., Genova 1989.
- Habermas Jürgen, *Logica delle scienze sociali*, trad. di Gabriele Bonazzi, a cura di Enzo Melandri, introduzione di Antonio Santucci, il Mulino, Bologna 1970.
- Habermas Jürgen, *Conoscenza e interesse*, trad. di Gian Enrico Rusconi, Emilio Agazzi, Laterza, Roma-Bari 2012.
- Mura Gaspare, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 220-221.
- Nietzsche Friedrich Wilhelm, *Così parlò Zarathustra* (1881-1885), introduzione e commento di Giangiorgio Pasqualotto, traduzione di Sossio Giametta, Fabbri Editori, Milano 2001.
- Pietro Rossi (a cura), *Lo storicismo tedesco*, UTET, Torino 1977.
- Simmel Georg, *Roma, Firenze e Venezia* (1906), in Massimo Cacciari, *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, Roma 1973.
- Vattimo Gianni, *Eстетica ed ermeneutica in Hans-Georg Gadamer*, "Rivista di Estetica", 1963, pp. 117-130.
- Vattimo Gianni, *Tempo d'interpretare*, in "La Stampa", 2 aprile 1989.
- Vico Giambattista, *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), trad. a cura di Manuela Sanna, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2005.