

## Temi dell'ermeneutica del XX secolo

FRANCESCO RUSSO\*

Sommario: 1. *La nuova koiné e l'età ermeneutica della ragione.* 2. *Confini e obiettivi del presente articolo.* 3. *L'universalità dell'ermeneutica.* 4. *Esperienza, conoscenza e interpretazione.* 5. *La linguisticità del comprendere.* 5.1. *Il linguaggio e lo spirito oggettivo.* 5.2. *Il concetto di appartenenza.* 6. *Oltre l'ermeneutica.*



### 1. La nuova koiné e l'età ermeneutica della ragione

Nel 1987 Gianni Vattimo propose che l'ermeneutica si sarebbe potuta ragionevolmente considerare «la koiné della filosofia o, più in generale, della cultura degli anni Ottanta»<sup>1</sup>. La sua era inizialmente una constatazione di fatto, analoga a quella che si poteva fare negli anni Cinquanta e Sessanta riguardo al predominio del marxismo, o negli anni Settanta riguardo alla diffusione dello strutturalismo; ma alla descrizione fattuale seguiva una tesi ben precisa sugli esiti e sulla natura di questo nuovo linguaggio comune filosofico.

La constatazione era quasi obbligata, giacché le tematiche ermeneutiche avevano ormai ottenuto ascolto e fiducia non solo negli ambiti più tradizionali, quali quello letterario o esegetico, ma anche estetico, sociologico, psicologico, teologico, giuridico e, ovviamente, in gran parte dei settori della filosofia. Ma la registrazione di una situazione doveva indurre a formulare una tesi, per rispondere a due interrogativi: in primo luogo, qual era la causa prevalente della popolarità dell'ermeneutica; in secondo luogo, in quale direzione si sarebbe sviluppata la cultura guidata dal nuovo idioma culturale condiviso da molti.

\* Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce, Piazza di Sant'Apollinare 49, 00186 Roma, e-mail: frusso@usc.urbe.it

<sup>1</sup> G. VATTIMO, *Ermeneutica come koiné*, «Aut-aut», 217-218 (1987), p. 3; quest'articolo è stato poi ripubblicato in *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989, pp. 38-48; qui ci riferiremo alla prima edizione del testo.

Alla prima domanda si poteva rispondere affermando che, soprattutto a causa dell'esaurimento delle correnti strutturaliste, le concezioni ermeneutiche sembravano recepire meglio «l'esigenza di riconferire essenzialità ai contenuti e di tematizzare la posizione storica dell'osservatore»<sup>2</sup>: additavano, cioè, la necessità di superare il formalismo metodologico, così preponderante nelle procedure strutturalistiche, e di non trascurare il contesto soggettivo dell'interprete. In tal modo Vattimo dava un'indicazione di massima, consapevolmente non esauriente, ma sufficiente per intuire le ragioni di un successo.

Riguardo al secondo quesito, veniva sottolineata la necessità di radicalizzare di più la spinta ermeneutica, allo scopo di condurre a compimento la storia dell'essere ricostruita da Heidegger: per non deludere le aspettative destinate dalla nuova ventata filosofica e per proseguire con coerenza il cammino intrapreso, bisognava rendere possibile l'oltrepasamento definitivo della metafisica.

Affianchiamo a quella di Vattimo un'altra ricognizione. Agli inizi degli anni Novanta anche Jean Greisch constatava che ormai la filosofia ermeneutica era «una componente essenziale del paesaggio filosofico della nostra epoca», dopo essere stata per secoli «una domestica più o meno utile, senza contratto fisso né posizione definita»<sup>3</sup>. Proponeva pertanto la tesi di una «età ermeneutica della ragione», espressione scelta come titolo di un suo libro pubblicato nel 1985<sup>4</sup>. Malgrado le apparenze, però, tale proposta si discosta in buona parte da quella di Vattimo: quest'ultima, secondo Greisch, non avrebbe descritto in modo esauriente la reale evoluzione della filosofia negli ultimi decenni in Europa, che ha visto affermarsi anche altri dibattiti o interessi<sup>5</sup>. Certo, viene riconosciuto che «la scena filosofica italiana si presenta realmente come una sorta di paradiso ermeneutico»<sup>6</sup>, per circostanze che qui sarebbe troppo lungo esaminare; ma tale situazione non sarebbe così dominante in altre nazioni.

Allora, perché parlare di «età ermeneutica della ragione»? Greisch precisa innanzitutto che, benché la constatazione del successo delle concezioni ermeneutiche sia almeno parzialmente vera, essa dovrebbe implicare anche una presa di posizione nei suoi confronti. In effetti, alcuni sono arrivati a parlare di «morbo ermeneutico»<sup>7</sup> oppure hanno denunciato la «inflazione del linguaggio nella filosofia contemporanea»<sup>8</sup>. Si potrebbe anzi vedere nello stesso termine «koiné» l'indicazione etimologica della nascita di un gergo, quindi di una degradazione della lingua originale<sup>9</sup>, anche se non sembrava certo questa l'intenzione di Vattimo. L'espressione «età ermeneutica della ragione» viene usata quindi da Greisch con tre accezioni ben deli-

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>3</sup> J. GREISCH, *Ermeneutica e metafisica*, «Annuario filosofico», 11 (1995), p. 23.

<sup>4</sup> Cfr. J. GREISCH, *L'âge herméneutique de la raison*, Ed. du Cerf, Paris 1985.

<sup>5</sup> Al riguardo, si può vedere l'articolo del prof. Jaime Nubiola, pubblicato su questo stesso fascicolo, concernente il neopositivismo e la filosofia analitica.

<sup>6</sup> Cfr. J. GREISCH, *Ermeneutica e metafisica*, o.c., p. 24.

<sup>7</sup> Secondo gli scritti di H. Schnädelbach citati da Greisch, in *ibidem*.

<sup>8</sup> Cfr. G. HOTTOIS, *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine. Causes, formes et limites*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1979.

<sup>9</sup> Cfr. J. GREISCH, *Ermeneutica e metafisica*, o.c., p. 24.

mitate: in primo luogo, come descrizione del fatto che nel ventesimo secolo l'ermeneutica è diventata una corrente o scuola filosofica; in secondo luogo, come riconoscimento della presenza di un ampio dibattito attorno alle principali tesi ermeneutiche<sup>10</sup>; infine, come ipotesi, tutta da dimostrare o confutare, concernente la nascita di un paradigma ermeneutico della ragione, segnato dalla coppia terminologica "comprendere" e "interpretare".

## 2. Confini e obiettivi del presente articolo

Il confronto tra la tesi di Vattimo e quella di Greisch ci è sembrato utile per i seguenti motivi. Innanzitutto per indicare che la diffusione dell'ermeneutica nella filosofia del XX secolo è un dato innegabile, ma non è forse un fenomeno così dominante come potrebbe sembrare ad alcuni osservatori. Poi, per mettere in risalto che la stessa constatazione dell'influsso dell'ermeneutica richiede una valutazione: sia per comprendere come ha influito sulla filosofia odierna, sia per prevedere dove può condurre, sia per soppesare la legittimità delle sue istanze. Senz'altro ci sarebbe da interrogarsi più a fondo sulle cause del successo, cercando di capire se l'ermeneutica abbia trovato il terreno dissodato dalla fenomenologia, la cui presenza è decisiva in molti esponenti, e se abbia avuto un effetto trainante il prestigio di Heidegger. Ma pensiamo che gli indizi offerti da Vattimo siano sufficienti per lo scopo di quest'articolo.

Abbiamo scelto di partire dalle due constatazioni iniziali di Vattimo e di Greisch anche perché riteniamo impossibile eseguire qui una ricostruzione storica dell'evolversi di questa corrente filosofica, che oltretutto non è per niente unitaria (si potrebbe, anzi, contestare l'uso dell'espressione "ermeneutica del XX secolo"). Ripercorrerne le tappe sarebbe un compito improbo e d'altronde superfluo, perché in questi ultimi anni sono stati pubblicati numerosi saggi sull'argomento<sup>11</sup>. Oltretutto ben pochi mettono in discussione il comune, seppur implicito, riferimento a *Essere e tempo* (del 1927) di M. Heidegger, che imprime un orientamento decisivo ai successivi dibattiti sull'interpretazione.

<sup>10</sup> Greisch osserva che all'ampia portata dell'ermeneutica di questo secolo hanno contribuito sia le proposte dei suoi fautori sia le critiche ad esse collegate; tra gli esempi dei dibattiti suscitati, cita i seguenti: «ermeneutica e razionalismo critico (H. Albert), ermeneutica e dialettica (R. Bubner), ermeneutica e critica delle ideologie (J. Habermas), ermeneutica e decostruzione (J. Derrida), ermeneutica e pragmatismo (R. Rorty)» (*ibidem*, p. 26). Ma, ovviamente, sono solo alcuni cenni; per un'analisi più dettagliata, rimando ai libri citati nella nota successiva.

<sup>11</sup> Si vedano, tra gli altri, i seguenti libri che offrono una panoramica storica dai filosofi greci fino ai giorni nostri: AA. VV., *Il pensiero ermeneutico*, Marietti, Torino 1986; M. FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1989<sup>2</sup> [tradotto anche in inglese: *History of hermeneutics*, Humanities Press, Atlantic Highlands (NJ) 1996]; G. MURA, *Ermeneutica e verità: storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova, Roma 1990. Gli studi di carattere generale limitati all'ermeneutica nel XIX e nel XX secolo sono invece davvero copiosi. È significativo, però, che lo stesso Ferraris abbia rimesso in discussione la possibilità di scrivere una vera e propria "storia dell'ermeneutica": cfr. M. FERRARIS, *L'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 12-17.

Per cercare di presentare un discorso compiuto entro i limiti previsti, riteniamo preferibile soffermarci su alcuni temi del dibattito ermeneutico, per vedere come vengono presentati e come possono essere vagliati. Tra i diversi esponenti del pensiero ermeneutico, dedicherò una maggiore attenzione a Hans Georg Gadamer, sia per la sua importanza sia perché, essendo nato nel 1900 ed essendo ancora vivo e attivo mentre scrivo queste pagine, appare come il portabandiera di un'intera epoca della filosofia; inoltre, dopo aver pubblicato *Wahrheit und Methode (Verità e metodo)* nel 1960, Gadamer non si è sottratto al confronto con i suoi oppositori e con i suoi sostenitori, sicché nei suoi scritti successivi si ritrova l'eco delle idee di pensatori quali J. Habermas, E. Betti, E.D. Hirsch, P. Ricoeur, K.O. Apel ed altri, che vanno senz'altro ricollegati all'ermeneutica di questo secolo. Cercherò, infine, di dare un taglio prevalentemente antropologico alle mie riflessioni, giacché è questo il campo che mi compete maggiormente.

### 3. L'universalità dell'ermeneutica

Una tesi comune a molte ermeneutiche contemporanee è quella dell'universalità dell'ermeneutica, secondo la quale il comprendere è l'atteggiamento fondamentale dell'esistenza in quanto tale. L'interpretazione non sarebbe un'attività esercitata in talune circostanze e condizioni, ma contraddistinguerebbe il modo in cui l'uomo esiste nel mondo.

Nella prefazione alla seconda edizione tedesca (del 1965) di *Verità e metodo*, Gadamer formula nei seguenti termini tale tesi, mostrandone anche le origini: «l'analisi heideggeriana della temporalità dell'esistenza umana ha mostrato secondo me in modo convincente che il comprendere non è uno dei possibili atteggiamenti del soggetto, ma il modo di essere dell'esistenza stessa come tale. In questo senso è stato adoperato qui il termine "ermeneutica". Esso indica il movimento fondamentale dell'esistenza, che la costituisce nella sua finitezza e nella sua storicità, e che abbraccia così tutto l'insieme della sua esperienza del mondo. Non è arbitrio o esagerazione sistematica di un aspetto particolare il dire che il movimento della comprensione è qualcosa di universale e costitutivo; è nella natura stessa delle cose»<sup>12</sup>.

Tale tesi gadameriana è collegata alla sua peculiare concezione della linguisticità del comprendere, e viene ripresa e chiarita anche altrove: «Il mondo, in cui la nostra esperienza si impone come qualcosa di sempre nuovo, che capovolge ciò che aveva guidato le nostre attese, e che si riorganizza in questo stesso capovolgimento, è sempre già un mondo che si interpreta [...]. Solo perché noi siamo sostenuti da ciò che ci è familiare e comune, possiamo interessarci a ciò che è altro da noi, e cogliere ciò che è estraneo, e pertanto estendere e arricchire la nostra esperienza del mondo. Così dunque va intesa la pretesa di universalità, che conviene alla dimensione ermeneutica. Il comprendere è legato al linguaggio»<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1985<sup>2</sup>, p. 8; cfr. *ibidem*, p. 543.

<sup>13</sup> H.G. GADAMER, *L'universalità del problema ermeneutico* (1966), in IDEM, *Verità e metodo 2. Integrazioni*, Bompiani, Milano 1996, p. 222 (d'ora in poi citerò questo volume con la sigla

Sulla base di questa impostazione, la proposta di Gadamer viene chiamata “ontologia ermeneutica” o “ermeneutica ontologica” proprio perché, in un senso ben preciso, la linguisticità è l’elemento costitutivo del mondo di cui la persona umana fa esperienza<sup>14</sup>. Quanto noi conosciamo, quanto noi vogliamo comprendere, quel che noi siamo, quel che sappiamo di noi stessi e desideriamo venire a sapere su di noi è sempre linguisticamente determinato, e quindi si offre alla nostra interpretazione ed esperienza vivente.

Rimandando a dopo qualche cenno sulla nozione di linguisticità, bisogna qui sottolineare ancora una volta il legame di tale impostazione con la nozione heideggeriana del comprendere. In Heidegger la comprensione non è solamente una struttura esistenziale dell’uomo, ma implica il modo stesso in cui si può comprendere l’essere. Come osserva Greisch, «l’ontologia — per quanto essa meriti ancora questo nome, e non debba piuttosto chiamarsi una “onto-ermeneutica” — affronta così un compito paradossale»: quello, cioè, di risalire al di là dell’essere stesso<sup>15</sup>. È lecito chiedersi, però, se tale compito è un tentativo «praticabile, o equivale a un *salto mortale* del pensiero»<sup>16</sup>.

Possiamo affermare che Gadamer ha ritenuto percorribile la strada indicata da Heidegger e ha indicato tale “regione originaria” del pensiero nel linguaggio: l’uomo penserebbe e comprenderebbe l’essere nel linguaggio.

Bisogna osservare che Gadamer non è l’unico a sostenere la tesi dell’universalità dell’ermeneutica, ma la si può ritrovare anche in altri autori. Luigi Pareyson (1918-1991), ad esempio, la formula in modo forse ancor più radicale e parla di “originalità dell’interpretazione”<sup>17</sup>, nel senso che l’apertura costitutiva dell’uomo all’essere e alla verità ha sempre carattere ermeneutico: nella sua prospettiva personalista ed esistenzialista, sostiene che «dire che l’uomo è rapporto con l’essere è come dire che l’uomo è interpretazione della verità, che ogni singolo uomo è *una* interpretazione della verità»<sup>18</sup>. Quindi, ogni attività umana (i rapporti interpersonali, l’arte, la filosofia, l’agire morale) avrebbe un carattere interpretativo, ma in tal modo l’accento viene messo sul coinvolgimento libero e responsabile dell’intera persona, che in

---

VM2). Questa precisazione risponde ad un’esigenza ben determinata: in effetti, come osserva Grondin, quanto Gadamer scrive nella terza parte di *Verità e metodo* sull’“aspetto universale dell’ermeneutica” potrebbe essere considerato in diversi modi: cfr. J. GRONDIN, *L’universalité de l’herméneutique*, PUF, Paris 1993, p. 186.

<sup>14</sup> Da qui la famosa asserzione secondo cui «l’essere che può venir compreso è linguaggio» (H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, o.c., p. 542; il corsivo è nel testo). Gadamer riconosce, però, che nella terza parte della sua opera principale, in cui viene affrontato direttamente l’argomento dell’universalità dell’ermeneutica, sono presenti una certa incompletezza e schematicità: cfr. IDEM, *Retorica, ermeneutica e critica dell’ideologia. Osservazioni metacritiche su Verità e metodo* (1967), in VM2, p. 236; qui precisa anche come va intesa l’affermazione citata all’inizio della nota.

<sup>15</sup> J. GREISCH, *Ermeneutica e metafisica*, o.c., p. 35. Greisch cita qui un esplicito brano di M. HEIDEGGER, *Problemi fondamentali della Fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1988, p. 270.

<sup>16</sup> J. GREISCH, *Ermeneutica e metafisica*, o.c., p. 36; il corsivo è nel testo.

<sup>17</sup> Cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1982<sup>3</sup>, p. 53.

<sup>18</sup> L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985<sup>4</sup>, p. 20.

Gadamer, come vedremo, resta molto in secondo piano<sup>19</sup>. Secondo Pareyson, il rapporto con l'essere implica l'esercizio della libertà, secondo una prospettiva che diventerà predominante nei suoi ultimi scritti<sup>20</sup>.

#### 4. Esperienza, conoscenza e interpretazione

Ovviamente, la tesi che abbiamo cercato di presentare nel paragrafo precedente è stata oggetto di numerose critiche, formulate anche da diversi autori che condividono l'attualità dell'ermeneutica. Penso che sia utile riproporre alcuni dei rilievi mossi dal prof. Maurizio Ferraris in un recente libro<sup>21</sup>, in cui viene confutata puntigliosamente ogni radicalizzazione dell'universalità dell'ermeneutica.

La conclusione di Ferraris è che ci sono fatti e interpretazioni, e che queste ultime hanno un ambito molto più ristretto di quanto si voglia far pensare. Malgrado tutto, l'esperienza sensibile non può mai venire dissolta nel discorso interpretativo: «la frustrante stabilità dei sensi è una grande risorsa rispetto alle trappole delle parole. [...] Qui si ribadisce il rapporto, ingenuo ma inaggirabile, fra ontologia, presenza e verità. [...] La verità non è l'esito di una logica popolare (e dunque, eventualmente, di una tradizione che la avrebbe raggrata) perché non si vede a quale super-verità si possa fare appello per contestare la nozione del vero come conformità della proposizione alla cosa»<sup>22</sup>. L'incontestabile immediatezza della realtà sensibile induce a riconoscere il primato dei fatti sulle interpretazioni. Perciò, anche se è vero che l'uomo è finito e storico (ma non in senso assoluto, come vedremo), non se ne può concludere che ogni conoscenza sia solo una percezione soggettiva e che sia impossibile la comprensione immediata di quel che ho dinanzi a me.

Ma c'è di più. Sostenere l'universalità dell'ermeneutica condurrebbe inevitabilmente allo scetticismo: in fondo, secondo Ferraris, Gadamer tradirebbe l'esigenza di Lutero e della Riforma protestante, per i quali l'uomo sarebbe stato in grado di raggiungere la verità con la sola ragione (certamente, però, quest'affermazione offre il fianco a molte discussioni); pertanto, spezzerebbe la presunta continuità della storia dell'ermeneutica, che vedrebbe proprio nella rivendicazione del protestantesimo un momento decisivo del suo sviluppo. Espressa in tono volutamente polemico, la conclusione scettica sarebbe la seguente: «si incomincia infatti con il gettare un'ombra di sospetto *morale* sulla ricerca della verità (che si suppone debba essere *comunque* dettata da interessi esterni), e si rafforza un tale sospetto con l'argomento secondo cui *in ogni caso* una conoscenza oggettiva è inattuabile. Poiché l'oggettività è iden-

<sup>19</sup> Cfr. X. TILLIETTE, *Filosofia ed esperienza religiosa secondo Schelling*, in G. FERRETTI (a cura di), *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson*, Giardini, Pisa 1995, p. 75. Mi permetto di rinviare il lettore anche a F. RUSSO, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993, pp. 151-152.

<sup>20</sup> Cfr. soprattutto L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.

<sup>21</sup> M. FERRARIS, *L'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1998, citato comunque in una nota precedente.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 81.

tificata con la violenza, appare che ogni interesse vitale, fosse pure quello di una cosca mafiosa, va considerato come meno censurabile di quello assicurato dall'oggettività»<sup>23</sup>.

Tali rilievi sono presentati da una prospettiva che, in un certo senso, potrebbe essere definita empiristica o pragmatistica<sup>24</sup>. Colgono in buona parte il bersaglio, ma mi sembra che tengano presenti solo alcune delle implicazioni della tesi dell'universalità dell'ermeneutica, almeno nella sua formulazione gadameriana.

Bisogna richiamare, infatti, anche quanto sostenne Emilio Betti (1890-1968)<sup>25</sup>, con il quale entrò in dialogo lo stesso Gadamer. Betti, partendo da un ambito prevalentemente storico-giuridico ma con un'impostazione genuinamente filosofica, afferma che non si può eludere la questione dell'oggettività quando ci si accinge ad interpretare qualcosa, ad esempio un testo. C'è un senso oggettivo del dato che prendiamo in esame e, pur nella nostra situazione storico-esistenziale, a noi compete esplicitarlo, rispettando l'alterità del testo; per raggiungere tale obiettivo è necessario attenersi alla metodica della ricerca (storica, giuridica, letteraria).

Nella teoria ermeneutica gadameriana, invece, non ci sarebbero garanzie per l'esattezza della comprensione del significato oggettivo: «a me pare che l'evidente punto debole del metodo ermeneutico proposto da Gadamer consista in questo, che esso permette invero un'intesa tra testo e lettore [...], ma non garantisce in nessun modo l'esattezza dell'intendere; per questo infatti occorrerebbe che la comprensione raggiunta corrispondesse in modo pienamente adeguato al significato oggettivo del testo quale oggettivazione dello spirito»<sup>26</sup>. Possiamo dire che, dopo i rilievi di Ferraris in difesa della validità o oggettività dell'esperienza, qui viene sottolineata l'esigenza di non far dipendere i risultati di una ricerca solo dalla creatività e dall'atteggiamento esistenziale dell'interprete.

Pur comprendendo e accettando in parte alcune delle osservazioni di Betti, Gadamer ribadisce i punti fondamentali della propria concezione, tra cui quello dell'impossibilità di superare i pregiudizi nella conoscenza, poiché questa è di fatto la condizione umana. Anzi, l'autore di *Verità e metodo* rimprovera a Betti di restare ingabbiato nel soggettivismo che vuole superare e di ridurre l'ermeneutica ad una questione di metodo<sup>27</sup>. Non mi sembra che sia così e benché le suddette critiche non pregiudichino l'intera teoria di Gadamer, rispecchiano un'esigenza ben fondata. D'altronde la proposta di Betti non può essere ristretta a questa discussione, giacché la sua concezione ha un respiro molto più ampio; basti ricordare che la sua monu-

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 76-77; i corsivi sono nel testo. Invece, l'interesse, spiega Ferraris, è una conferma dell'oggettività.

<sup>24</sup> Sulle condizioni e sui limiti dell'interpretazione si sofferma anche, benché in ambito prevalentemente testuale, U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990.

<sup>25</sup> Lo stesso Ferraris, d'altronde, vi fa brevemente riferimento: cfr. *ibidem*, p. 61.

<sup>26</sup> E. BETTI, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Città Nuova, Roma 1987, p. 92; il corsivo è nel testo. Come vedremo subito, Gadamer può ribadire che lui non ha voluto elaborare semplicemente un metodo ermeneutico; ma mi sembra che il rilievo di Betti ha delle implicazioni più profonde di una questione procedurale.

<sup>27</sup> Cfr. H.G. GADAMER, *Ermeneutica e storicismo* (1965), in VM2, pp. 378-381.

mentale *Teoria generale della interpretazione*<sup>28</sup> occupa due volumi per un totale di oltre mille pagine: la stesura iniziò nel 1947 e fu ultimata nel 1955; l'autore stesso la tradusse in tedesco, con modifiche e aggiornamenti, e fu data alla stampa nel 1967. Ho rammentato questi dati per sottolineare che si tratta di una proposta per niente superficiale e formulata in anticipo rispetto a *Verità e metodo*.

In effetti, Betti chiama in causa, da un punto di vista più specifico, un problema insito nell'argomentazione gadameriana: cioè, quali sono le condizioni di possibilità del comprendere, se il comprendere stesso è storicamente e linguisticamente determinato. Al riguardo F. Botturi parla di un'aporia intrinseca, giacché in *Verità e metodo* ogni atto di comprensione da una parte è determinato da una tradizione storico-linguistica e dall'altra è un atto produttivo di senso che modifica la stessa tradizione<sup>29</sup>: questo è il concetto gadameriano di "storia degli effetti" (*Wirkungsgeschichte*), secondo il quale «il comprendere non è mai un modo di atteggiarsi soggettivo nei confronti di un "oggetto" dato, ma appartiene alla *Wirkungsgeschichte*, cioè all'essere stesso, di ciò che viene compreso»<sup>30</sup>. In tale strettissima circolarità, non solo è compromessa l'alterità di ciò che viene conosciuto, ma non c'è alcuna dimensione che trascenda i condizionamenti storici.

Quanto appena detto sarebbe l'inevitabile punto di arrivo delle premesse teoriche cui abbiamo accennato in precedenza. Perciò Eric D. Hirsch (nato nel 1928), a volte in aperto confronto con lo stesso Gadamer, ribadisce l'esigenza della validità nell'interpretazione: anche se con interessi prevalentemente letterari, egli richiama la necessità di non perdere di vista ciò che un autore intende dire in un testo, per non giungere ad attribuire allo stesso testo una vita autonoma sostenuta dalla potenza della lingua<sup>31</sup>.

Si può dire che «a partire dall'ambiguità gadameriana, il pensiero ermeneutico si trova di fronte all'alternativa di Nietzsche e di Kant, cioè tra l'affermazione del carattere assolutamente interpretativo dell'interpretare e una trasformazione ermeneutica del trascendentalismo kantiano»<sup>32</sup>. Tra coloro che hanno intrapreso la seconda direzione, possiamo menzionare Karl Otto Apel (nato nel 1922), che va considerato uno degli esponenti di spicco del panorama ermeneutico del XX secolo.

In confronto con Heidegger e con Gadamer, Apel riconosce che se si storicizzano e si esistenzializzano le condizioni di possibilità del comprendere, anziché indicare come è possibile la comprensione, ci si limita a descrivere qual è di fatto il nostro modo di essere nel mondo. Per evitare questo risultato egli si prefigge un programma

<sup>28</sup> E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, Giuffrè, Milano 1990<sup>2</sup>, voll. 2.

<sup>29</sup> Cfr. F. BOTTURI, *Immagine ermeneutica dell'uomo: ermeneutica e trascendentalità*, in I. YARZA (a cura di), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando, Roma 1997, pp. 82-83.

<sup>30</sup> H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, o.c., Prefazione alla seconda edizione tedesca, p. 10.

<sup>31</sup> Cfr. E. D. HIRSCH, *Teoria dell'interpretazione e critica letteraria*, Il Mulino, Bologna 1983, p. 236; IDEM, *Come si interpreta un testo*, Armando, Roma 1978, pp. 46-47.

<sup>32</sup> F. BOTTURI, *Immagine ermeneutica dell'uomo: ermeneutica e trascendentalità*, o.c., p. 84. Secondo la ricostruzione di Botturi, tra coloro che hanno seguito la prima alternativa suddetta ci sarebbero O. Marquard, A. Wellmer, R. Rorty, G. Vattimo, C. Sini, M. Ruggenini; tra i fautori della seconda possibilità, oltre a K.O. Apel, ci sarebbe J. Habermas, in senso debole (cfr. *ibidem*).

che può essere definito «epistemologizzazione dell'ermeneutica»<sup>33</sup>, perseguita in continuità con il kantismo tramite la mediazione di L. Wittgenstein e C.S. Peirce: bisogna individuare le condizioni metaermeneutiche dell'ermeneutica, sulla cui base è possibile la comunicazione intersoggettiva e la critica dei condizionamenti provenienti dalle ideologie<sup>34</sup>. Apel ritiene che vada messo a fuoco il “gioco linguistico trascendentale” della comunità illimitata della comunicazione; tale gioco avrebbe «la sua base *reale* e il suo punto di partenza genetico nei fatti fondamentali della vita del genere umano»<sup>35</sup>. Lungo questa rotta, però, occorre «navigare tra la Scilla di un'ermeneutica relativistica, che sacrifica la sua propria condizione di possibilità al pluralismo delle monadi dei giochi linguistici, e la Cariddi d'una critica oggettivistico-dogmatica degli altri, che non s'impegna più in alcun colloquio reale»<sup>36</sup>.

## 5. La linguisticità del comprendere

Dopo aver visto alcuni motivi per cui andrebbe ridimensionata la tesi sull'universalità dell'ermeneutica, riprendiamo adesso brevemente la concezione della linguisticità della comprensione, alla quale abbiamo accennato in precedenza.

Innanzitutto, va detto che il carattere linguistico del comprendere è un argomento ricorrente in diverse prospettive ermeneutiche. Lo ritroviamo, ad esempio, anche in Paul Ricoeur (nato nel 1913), secondo il quale, però, il riconoscimento della linguisticità o dicibilità dell'esperienza non significa assolutizzazione del linguaggio o dichiarazione del suo primato assoluto nell'ambito dell'ermeneutica<sup>37</sup>. La peculiarità della sua posizione è dovuta forse ad un più netto influsso della fenomenologia, che induce a non trascurare mai l'intenzionalità, il rinvio ad altro del linguaggio<sup>38</sup>.

Ritornando a Gadamer, va detto che quando sostiene che il comprendere è legato al linguaggio non sta concedendo una priorità alla sua dimensione, per così dire, ver-

<sup>33</sup> M. FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, o.c., p. 334.

<sup>34</sup> Per una sintetica esposizione della proposta di Apel e dei suoi limiti, si veda: F. BOTTURI, *Immagine ermeneutica dell'uomo: ermeneutica e trascendentalità*, o.c., pp. 86-88; per una maggiore ampiezza, cfr. IDEM, *Etica procedurale della comunità. Trascendentalità ed etica in K.O. Apel*, in G. DALLE FRATTE (a cura di), *Concezioni del bene e teoria della giustizia*, Armando, Roma 1995, pp. 55-92. Al termine del primo saggio citato in questa nota, Botturi accosta il problema della trascendentalità al pensiero di San Tommaso d'Aquino, sostenendo che l'essere agisce come fonte metalinguistica del conoscere.

<sup>35</sup> K.O. APEL, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, p. 199; il corsivo è nel testo.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>37</sup> Cfr. D. IANNOTTA, *L'alterità nel cuore dello stesso*, in P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 24-25, 43-44.

<sup>38</sup> Luigi Alici riprende alcune importanti riflessioni di Ricoeur sul linguaggio e le ricollega al pensiero agostiniano: cfr. L. ALICI, *Ermeneutica e metafisica in Agostino*, in B. MONDIN (a cura di), *Ermeneutica e metafisica, possibilità di un dialogo*, Città Nuova, Roma 1996, pp. 26-52; in questo volume sono contenuti, tra l'altro, gli interessanti contributi di E. Berti, F. Botturi e G. Mura, che si riferiscono agli argomenti esposti nel presente articolo.

bale. In effetti, sarebbe facilmente criticabile, dal punto di vista psicologico ed antropologico, la tesi della totale subordinazione del pensiero al linguaggio, inteso solo come sistema di segni; non ci si può fermare qui (e riconosco che anch'io, diversi anni fa, mi ero fermato qui). Lo stesso Gadamer ammette esplicitamente che c'è un'apparente indicibilità dell'esperienza, di cui ci rendiamo conto ad esempio dinanzi ad un'opera d'arte<sup>39</sup>: il più delle volte pensiamo di non essere in grado di esprimere tutto ciò che essa ha suscitato in noi; perciò, è facile per Gadamer appropriarsi anche della "dimensione tacita" della conoscenza, rivalutata da M. Polanyi<sup>40</sup>. Bisogna aggiungere, poi, che è semplice trovare qualche affermazione apparentemente stridente, ma l'autore di *Verità e metodo* sa ribattere agilmente le eventuali critiche (e gliene sono state rivolte da più parti), perché non attribuisce importanza ai rilievi specifici e minuziosi su determinate affermazioni, isolate dal contesto globale del suo discorso<sup>41</sup>.

Ma allora, a che cosa ci si riferisce quando si parla della linguisticità della comprensione? Il linguaggio entro cui pensiamo sarebbe ciò che corrisponde alla nostra finitezza<sup>42</sup>; sarebbe quella dimensione che resta sempre al di là dell'enunciato e non può mai essere espressa completamente<sup>43</sup>. Tale concezione ha, tra l'altro, due implicazioni rilevanti: una di ordine antropologico e una di ordine storiografico. Cominciamo da quest'ultima.

### 5.1. Il linguaggio e lo spirito oggettivo

Il chiarimento appena presentato sulla nozione di "linguaggio" era già contenuto nella lucidissima introduzione di G. Vattimo all'edizione italiana di *Verità e metodo*. In queste pagine viene spiegato il legame tra la nozione gadameriana e la filosofia di Hegel, affermando che la prima «sostituisce allo spirito hegeliano il fenomeno del linguaggio»<sup>44</sup>. Tale sostituzione rispondeva all'esigenza di proseguire il superamento dello spirito soggettivo ma senza cadere nello spirito assoluto: «Questo concetto di spirito, che trascende la soggettività dell'io, trova il suo vero corrispondente nel fenomeno del linguaggio, quale oggi è venuto a trovarsi sempre più al centro della filosofia contemporanea; e ciò perché, in confronto a quel concetto di spirito che

<sup>39</sup> Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, o.c., p. 461.

<sup>40</sup> Cfr. H.G. GADAMER, *Natura e mondo. Ermeneutica e scienza della natura* (1985), in VM2, pp. 426-427.

<sup>41</sup> Cfr. J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, o.c., p. 186.

<sup>42</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 190-191.

<sup>43</sup> Cfr. *ibidem*, p. 184. Grondin, avvalendosi della conferma dello stesso Gadamer nella prefazione da lui scritta per il libro (cfr. *ibidem*, p. VII), sostiene che l'universalità dell'ermeneutica è fondata sul verbo interiore, sulla ricerca della comprensione e del linguaggio che circoscrive l'universo della nostra finitezza (cfr. *ibidem*, p. 190). È esplicito il tentativo di appropriazione di Sant'Agostino.

<sup>44</sup> G. VATTIMO, *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, in H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, o.c., p. IV. Tale legame era stato messo in evidenza anche in A. DE WAELEHENS, *Sur une herméneutique de l'herméneutique*, «Revue philosophique de Louvain», 60 (1962), pp. 590-591; W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1975, pp.128, 134-141.

Hegel ha ripreso dalla tradizione cristiana, il fenomeno del linguaggio possiede il vantaggio, adeguato alla nostra finitezza, di essere infinito come lo spirito, e tuttavia finito come ogni accadere»<sup>45</sup>.

Quindi, l'implicazione storiografica che intendevo rilevare è la continuità con la filosofia hegeliana, che segna una differenza di fondo rispetto ad altri esponenti dell'ermeneutica odierna, tra cui L. Pareyson. Quest'ultimo analizza attentamente il fenomeno della dissoluzione dell'hegelismo, intendendolo non tanto come la scomparsa di Hegel e delle pretese del suo sistema, bensì come un influsso perdurante e latente nella filosofia contemporanea. Sarebbero soprattutto due gli elementi criptohegeliani che condizionano molte proposte speculative: la concezione della verità come totalità e la complementarità tra finito e infinito<sup>46</sup>; perciò la teoria pareysoniana dell'interpretazione è elaborata con l'intento di evitare il dileguarsi della verità dalle singole concezioni filosofiche e di presentare la persona, sempre storicamente determinata, come il luogo in cui possono manifestarsi l'essere e il vero grazie alla libertà.

Con l'ontologia ermeneutica di Gadamer si resta in un orizzonte hegeliano, seppure privato dell'ideale di un sapere assoluto. Proprio questo è stato il terreno del suo dibattito con J. Habermas e W. Pannenberg<sup>47</sup>, i quali, con prospettive diverse (rispettivamente, sociologica e teologica), mettono in discussione la nozione di tradizione e di storia universale che deriverebbe dal legame con la filosofia di Hegel. Gadamer sa rintuzzare abilmente le critiche, chiarendo, ad esempio, in risposta ad Habermas, che il linguaggio non può essere inteso come uno specchio anonimo in cui tutto è recepito passivamente<sup>48</sup>; mi sembra però che non perda vigore tale concezione di fondo, con i problemi che ne derivano.

Secondo Vattimo, «il significato che egli [Gadamer] attribuisce a questa scelta per un hegelismo dello spirito oggettivo» sarebbe questo: «il compito del pensiero consiste nel riportare tutto — per esempio, e anzitutto, gli esiti degli approcci specialistici alla realtà, come quelli dei linguaggi formalizzati della scienza e le loro applicazioni tecnologiche — al *logos* vivente nella tradizione della lingua»<sup>49</sup>. Si potrebbe

<sup>45</sup> H.G. GADAMER, *I fondamenti filosofici del XX secolo*, in IDEM, *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Torino 1973, p. 144; in questo caso, però, ho trascritto la migliore traduzione di G. Vattimo, eseguita su H.G. GADAMER, *Kleine Schriften*, vol. I, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1967, p. 148, e contenuta nel suo saggio citato nella nota precedente.

<sup>46</sup> Si vedano, tra l'altro, L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976<sup>2</sup>, pp. 47-48 e IDEM, *Esistenza e persona*, o.c., pp. 109 e 254.

<sup>47</sup> Lo stesso Gadamer riassume i termini del dibattito nel saggio *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia. Osservazioni metacritiche su Verità e metodo* (1967), in VM2, pp. 225-244. Nel volume di autori vari *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brescia 1979, sono raccolti gli interventi al riguardo di K.O. Apel, C. von Borman, R. Bubner, H.G. Gadamer (si tratta del saggio appena citato), H.J. Giegel e J. Habermas.

<sup>48</sup> Cfr. H.G. GADAMER, *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia. Osservazioni metacritiche su Verità e metodo* (1967), o.c., p. 236. Una recente sintesi del confronto tra Gadamer e Habermas si può trovare in P. FLEURY, *Lumières et tradition. Jürgen Habermas face à Hans-Georg Gadamer*, in J. GREISCH (a cura di), *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Beauchesne, Paris 1993, pp. 343-360.

<sup>49</sup> G. VATTIMO, *Ermeneutica come koiné*, o.c., p. 7. Botturi precisa che dell'idealismo speculativo l'ermeneutica gadameriana riprenderebbe «la tesi dell'originaria appartenenza d'essere e pensie-

allora dire che «l'esperienza della verità è per lui un'esperienza di 'integrazione', di appartenenza non conflittuale»<sup>50</sup>. Siamo qui arrivati all'implicazione antropologica che ci restava da esaminare.

## 5.2. Il concetto di appartenenza

Se ci chiediamo quale categoria ermeneutica sia più rilevante dal punto di vista antropologico, penso che bisogna indicare proprio il concetto di appartenenza. Giustamente, nel riferirsi alla rilevanza di tale categoria, Botturi afferma che ne deriva un «nuovo statuto della soggettività», in cui è insito un decentramento del soggetto rispetto a se stesso e rispetto all'altro<sup>51</sup>.

Tralasciando qui il modo in cui Gadamer cerca di ricollegare tale concetto al pensiero antico e medioevale, basti precisare che l'appartenenza (*Zugehörigkeit*) è la condizione dell'uomo che «è interpellato dalla tradizione, dalla parola del passato. Chi in tal modo sta dentro a una tradizione [...] non può non udire ciò che attraverso di essa giunge a lui. La verità della tradizione è come il presente, che è immediatamente manifesto ai sensi. Il modo di essere della tradizione non è ovviamente qualcosa di sensibilmente immediato. Essa è linguaggio, e l'udire che la comprende, interpretando i testi, inserisce la verità di essa in un proprio modo di rapportarsi linguisticamente al mondo. Questa comunicazione linguistica tra presente e tradizione [...] è l'accadere che si verifica in ogni comprensione. L'esperienza ermeneutica, come esperienza autentica, deve prender su di sé tutto quello che le si presenta. Non ha la libertà di scegliere e di rifiutare. [...] Non può far sì che quell'evento che essa stessa è non sia accaduto»<sup>52</sup>.

La lunga citazione sottolinea quale sarebbe la condizione di possibilità della comprensione umana, ovvero l'inserimento nella tradizione storico-linguistica; ma poiché la comprensione, come si è visto, ha un carattere universale, è lecito concludere che il suddetto inserimento o appartenenza è una struttura esistenziale a priori, della quale il singolo è quasi un momento del flusso inarrestabile e necessario. Subito dopo, in effetti, si aggiunge: «Questa struttura dell'esperienza ermeneutica [...] si fonda a sua volta sul carattere di evento che è proprio del linguaggio [...]. L'uso della lingua e lo sviluppo del mezzo linguistico è un processo rispetto a cui nessuna coscienza singola può assumere un atteggiamento di scelta consapevole: rispetto a ciò, è letteralmente più giusto dire che è la lingua che parla a noi, piuttosto che noi parliamo la lingua»<sup>53</sup>; ciò va inteso nel senso che quanto è contenuto nella tradizione di cui facciamo parte perviene all'espressione tramite gli uomini, sicché si può con-

---

ro e dell'intrascendibile manifestazione dell'essere nel pensiero, trasposta però sul piano epistemologico-antropologico della linguisticità» (F. BOTTURI, *Immagine ermeneutica dell'uomo: ermeneutica e trascendentalità*, o.c., p. 78).

<sup>50</sup> G. VATTIMO, *Ermeneutica come koiné*, o.c., p. 8.

<sup>51</sup> F. BOTTURI, *Immagine ermeneutica dell'uomo: ermeneutica e trascendentalità*, o.c., pp. 80-81. Esempio significativo dell'intento di elaborare una nuova concezione del soggetto umano è la proposta di P. Ricoeur sull'"identità narrativa" della persona, contenuta in *Sé come un altro*.

<sup>52</sup> H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, o.c., p. 529.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

cludere che l'evento ermeneutico (cioè, l'interpretazione, in qualunque modo avvenga) «non è un nostro agire sul contenuto, ma un agire del contenuto stesso»<sup>54</sup>.

Gadamer saprà difendere con efficacia tale tesi dalle accuse di un completo assoggettamento dell'uomo alle ideologie dominanti; in effetti, la sua nozione di tradizione non è affatto superficiale ed ha degli aspetti che mi sembrano molto positivi. Ciò nonostante, è evidente che essa è elaborata dal punto di vista dello "spirito oggettivo", mettendo cioè in secondo piano il ruolo del singolo, la sua libertà e la sua possibilità di raggiungere una verità universale (e non solo il suo apparire storico); per non dire, poi, che in tal modo mi sembra tarpata la possibilità di un discorso filosofico rilevante su Dio<sup>55</sup>. Forse quanto ho affermato emerge ancor più palesemente nelle approfondite analisi gadameriane del gioco e del dialogo, indicati come esempi tipici dell'esperienza ermeneutica: in essi il compito del giocatore e del parlante è soprattutto quello di non ostacolare il corso dell'azione ludica e il processo della comunicazione dialogica<sup>56</sup>.

Anche se fin qui ne ho sottolineato soprattutto il versante antropologico, il concetto di appartenenza è importante per capire anche la possibilità di un rapporto tra l'ermeneutica e la metafisica. Anzi, Greisch scrive che «"appartenenza" sembra essere un termine chiave nella discussione contemporanea relativa allo statuto della "filosofia prima"»<sup>57</sup>. Vi ho dedicato più spazio, perché non è affatto una nozione esclusiva di Gadamer, ma la si può ritrovare in diversi autori inquadrabili nell'ermeneutica novecentesca, anche se presentata con accezioni diverse, derivate da diverse opzioni metafisiche: «l'appartenenza recepita nel senso dell'ascolto heideggeriano del linguaggio dell'essere, la parola felice; l'appartenenza nel senso dell'esporsi lévinasiano all'altro, l'essere "l'uno per l'altro"; l'appartenenza nel senso di una comunità ideale in Habermas e Apel. Modalità del tutto differenti di appartenenza: la prima sotto il segno dell'ascolto, la seconda sotto il segno dell'obbedienza, la terza sotto il segno del riconoscimento»<sup>58</sup>.

Alle tre posizioni appena menzionate, si può aggiungere, tra le altre, quella espressa dalla filosofia di P. Ricoeur. Qui il concetto di appartenenza rimanda inseparabilmente sia all'ermeneutica sia all'etica e quest'ultimo rinvio viene accentuato particolarmente nelle sue opere più recenti: da una parte l'uomo «è un esistente, che

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 530.

<sup>55</sup> Per una valutazione più possibilista di quest'aspetto si può vedere G. MURA, *Dio nella prospettiva ermeneutica*, in L. ROMERA (a cura di), *Dio e il senso dell'esistenza umana*, Armando, Roma 1999, pp. 135-170. Su quest'argomento si sofferma anche J. GREISCH, *L'âge herméneutique de la raison*, o.c., pp. 227-270.

<sup>56</sup> Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, o.c., pp. 132-142 e 441-447; *Uomo e linguaggio* (1966), in VM2, p. 121. Perciò, non si può dare del tutto torto a Rizzi che afferma al riguardo: «La storia è il "senso" che si compie indefinitamente attraverso i singoli, dove ognuno assume il passato come tratto di senso autocompiutosi, lo lascia svolgersi dentro di sé e lo consegna aperto, in cammino. La funzione dei singoli è di puro tramite: ognuno fa da collettore e da distributore del flusso di senso. Questo senso è l'essere stesso nella sua scansione temporale; e il suo punto di innesto sull'umano è il linguaggio» (A. RIZZI, *Infinito e persona. Ermeneutiche cristiane di fronte alla crisi di senso*, Ianaa, Roma 1984, p. 141).

<sup>57</sup> J. GREISCH, *Ermeneutica e metafisica*, o.c., p. 41.

<sup>58</sup> *Ibidem*; i corsivi sono nel testo.

scopre, mediante l'esegesi della sua vita, che è posto nell'essere prima ancora di porsi e di possedersi»<sup>59</sup>; dall'altra, il singolo riconosce che il suo mondo è un orizzonte ermeneutico condiviso, in cui è compromesso con gli altri<sup>60</sup>. Ricoeur sottolinea nella condizione ontologica dell'appartenenza a un contesto storico-esistenziale la presa di coscienza della finitudine: «È tale appartenenza che è successivamente appresa come finitudine del conoscere. La sfumatura negativa che connota il termine stesso di finitudine entra nella relazione del tutto positiva di appartenenza — che è l'esperienza ermeneutica stessa — solo perché la soggettività ha già avanzato la sua pretesa d'essere il fondamento ultimo. Tale pretesa, tale dismisura, tale *hybris*, fa allora risaltare, per contrasto, la relazione di appartenenza come finitudine»<sup>61</sup>.

Penso che siano evidenti le affinità con la nozione gadameriana, ma ne emergono anche le diversità forse proprio a causa della esplicita tensione verso l'etica. È significativo che in questi ultimi anni Ricoeur, oltre alla ricerca prettamente filosofica, stia svolgendo delle mansioni specifiche in ambito giuridico e in quello medico: sembra un modo palese per indicare che l'ermeneutica non può limitarsi ad una ridecrizione della realtà e della condizione umana, ma deve poi confrontarsi con i problemi etico-sociali posti dalla situazione in cui viviamo e quindi, in un certo senso, rimettersi in discussione<sup>62</sup>. Potremmo riferirci a tale impegno etico con la seguente domanda: quale nozione di appartenenza non impedisce all'uomo di fornire delle risposte ai problemi etici?

Intendo esplicitamente restare fuori dal terreno dell'etica<sup>63</sup> e in effetti la precedente domanda scaturisce da un'esigenza antropologica. Sulla finitezza dell'uomo e sulla sua collocazione storica non si discute, ma questi due tratti non ne esauriscono le dimensioni: dire che l'individuo umano è un essere finito e inserito in una tradizione storica è già dire qualcosa, ma non è tutto. Nella persona è insita la capacità di autotrascendenza verso il bene e verso la verità, in una tensione che non si esaurisce nell'orizzonte storico. L'uomo vive la propria temporalità proteso verso la trascendenza: nel presente verso il futuro, nell'irrevocabilità del passato verso la responsabilità della libertà, nella contingenza verso l'assoluto e l'universale. Proprio questa caratteristica umana fondamentale spinge ad interrogarsi sul senso della storia e sul senso della propria vita, insoddisfatti da risposte circostanziali e provvisorie<sup>64</sup>; se la

<sup>59</sup> P. RICOEUR, *Esistenza ed ermeneutica*, in IDEM, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1986, prima ristampa, p. 25.

<sup>60</sup> Cfr. D. IANNOTTA, *L'alterità nel cuore dello stesso*, o.c., p. 13.

<sup>61</sup> P. RICOEUR, *Fenomenologia e ermeneutica*, in IDEM, *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1989, p. 43.

<sup>62</sup> Una sintetica esposizione di tale compito si può trovare in P. RICOEUR, *L'ermeneutica e la saggezza pratica*, «Annuario filosofico», 13 (1997), pp. 7-18. Va rilevato, però, che anche Gadamer ha prestato una crescente attenzione negli ultimi anni alla filosofia pratica; ne è un piccolo esempio, il saggio del 1980 *L'ideale della filosofia pratica*, in H.G. GADAMER, *Elogio della teoria. Discorsi e saggi*, Guerini e associati, Milano 1989, pp. 55-60.

<sup>63</sup> Per alcune riflessioni concernenti il rapporto tra ermeneutica, etica e filosofia pratica, rimando ad A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (I)*, «Acta Philosophica», II/6 (1997), pp. 208-213 ed E. BERTI, *La philosophie pratique d'Aristote et sa "réhabilitation" récente*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 2/95 (1990), pp. 249-266.

<sup>64</sup> In un testo del 1954 Arendt ricostruisce il passaggio dal concetto di storia a quello di storicità

trascurassimo, se cioè assoggettassimo del tutto l'individuo al predominio dell'appartenenza, non avrebbero un valore reale i suddetti interrogativi etici, che invece sono ricorrenti, né sarebbe possibile darvi una vera risposta, che invece viene costantemente cercata: sarebbero il corso della tradizione e della storia, il flusso di senso contenuto nel linguaggio, la società comunicativa a istituire e a risolvere (o meglio a superare) i problemi<sup>65</sup>.

Qui ho cercato di spingere il ragionamento alle estreme conseguenze e sicuramente nessuno degli autori menzionati lo seguirebbe fino a questo punto; anzi, in più brani degli ultimi scritti di Gadamer potremmo trovarvi delle smentite, almeno prese singolarmente. Però, siamo tenuti a chiederci quali prospettive di ricerca e quali futuri sviluppi possano emergere dalle loro impostazioni di fondo: mi sembra che il taglio prospettico appena indicato sia rinvenibile in vari esponenti dell'ermeneutica contemporanea e condizioni la fecondità delle loro proposte<sup>66</sup>.

## 6. Oltre l'ermeneutica

Pur consapevole che in quanto esposto fin qui ho tralasciato taluni personaggi di un palcoscenico fin troppo affollato, mi avvio a tirare le somme. Per rispettare l'orientamento che si è voluto dare agli articoli del presente fascicolo di «Acta Philosophica», resta da chiederci qual è il lascito dell'ermeneutica novecentesca. Ne vedremo alcuni elementi, riprendendo il discorso svolto finora.

Mi sembra di poter affermare che l'ermeneutica filosofica del XX secolo si sia proposta come una filosofia di transizione, spesso con l'intento esplicito di conciliare correnti contrastanti e di mettere in dialogo determinati ambiti del sapere; anzi, in qualche caso, pare quasi che si vogliano stemperare e racchiudere tutte le posizioni e le opposizioni. Del suo carattere transitorio si ha una percezione abbastanza diffusa, anche se le analisi si dirigono verso mete divergenti. Ne troviamo un esempio nel già citato saggio di Vattimo, il quale, come si è accennato all'inizio, ritiene che l'ermeneutica abbia intrapreso una strada importante, ma che resti in fin dei conti inconcludente e andrebbe radicalizzata, con un'emancipazione più decisa dalla storia della

---

nell'epoca moderna, il cui elemento determinante è la coincidenza di pensiero ed evento propugnata da Heidegger; viene meno allora, l'ideale del filosofo come "saggio" che è in grado di giudicare le vicende storiche sulla base di valori non mutevoli. Perciò la corrente di pensiero che recepisce questa trasformazione è particolarmente attenta alle questioni ridicibili in termini storici, ma trascura «in generale i problemi costanti di una scienza politica: che cos'è la politica? Chi è l'uomo in quanto essere politico? Che cos'è la libertà? E così via» (H. ARENDT, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, «Aut-Aut», 239-240 (1990), p. 36).

<sup>65</sup> Per un ulteriore riscontro di tale rilievo critico si può vedere come Gadamer presenta la nota nozione di "circolo ermeneutico": cfr. H.G. GADAMER, *Sul circolo ermeneutico*, «Aut-Aut», 217-218 (1987), pp. 13-20.

<sup>66</sup> Mi sembra ineludibile fare qui riferimento alla enciclica *Fides et ratio*, in cui viene suggerita la definizione dell'uomo come "colui che cerca la verità" e vi si orienta esistenzialmente; pertanto sarebbe un magro servizio quello di ridurre lo scopo della filosofia al raggiungimento di certezze soggettive o di utilità pratiche (cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, nn. 28-29 e 47).

metafisica o storia dell'essere<sup>67</sup>. Talvolta, invece, il compito futuro viene considerato quello di conciliare le proposte antagoniste dei filosofi di questo campo: così, tra gli altri, Grondin cerca di far cooperare le prospettive ermeneutiche di J. Habermas, E. Betti e J. Derrida con quella di Gadamer<sup>68</sup>. Altri autori, come Rigobello, accettano l'analisi delle condizioni conoscitive ed esistenziali dell'*homo hermeneuticus*<sup>69</sup>, ma cercano di ricucire i legami tra l'ermeneutica e la dialettica, da un lato, e tra la fenomenologia e la metafisica, dall'altro.

Anche se i suoi esiti attuali ci obbligano a guardare oltre, penso che da questa variegata corrente siano derivati diversi contributi positivi. Tra i più evidenti, quello della confutazione di un modello scienziata del sapere: alle pretese di un oggettivismo che ridurrebbe la realtà ad un laboratorio, viene contrapposta la specificità dei fenomeni umani, non del tutto riducibili all'aspetto quantitativo; l'ideale di una scienza neutrale ed asettica è ridimensionato con l'accentuazione dei pregiudizi e delle anticipazioni che accompagnano la nostra ricerca, sicché i dati empirici richiedono una riflessione che impegna l'intera persona dello studioso. Ciò vale, secondo un esempio gadameriano, anche per la scienza statistica, che proprio per elaborare il procedimento di raccolta dei dati, deve anticipare riflessioni e considerazioni sui problemi riguardo ai quali deve fornire elementi. Analogamente, viene contestato quello che si potrebbe definire il totalitarismo della razionalità, di per sé pianificatrice e strumentalizzante<sup>70</sup>, ricordando che nell'uomo è importante anche la dimensione affettiva e che ci sono ambiti, quali l'arte o la storia, non esauribili in schemi concettuali ma ugualmente significativi per l'uomo.

Lo stesso concetto di appartenenza, di cui abbiamo rilevato i rischi, può avere un'accentuazione positiva, anche dal punto di vista antropologico. Vi si può sottolineare il legame del singolo con la tradizione e il suo rapporto con l'autorità, giacché entrambi non possono essere visti soltanto come un limite alla libertà di conoscere, ma anzi ne fondano la possibilità e sono costituiti dalla conoscenza stessa<sup>71</sup>. Oppure vi si potrebbe mettere in luce la dimensione dialogica dell'esistenza umana, sempre interpellata dagli eventi storici e soprattutto dall'altro, in una relazione intersoggettiva alla quale non ci si può sottrarre<sup>72</sup>. Ma questi due elementi andrebbero inseriti in

<sup>67</sup> Cfr. G. VATTIMO, *Ermeneutica come koiné*, o.c., pp. 8-11. Viene presentata una breve valutazione critica di tale progetto in V. POSSENTI, *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica*, Armando, Roma 1998, pp. 224-230.

<sup>68</sup> Cfr. J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, o.c., pp. 193-222.

<sup>69</sup> Cfr. A. RIGOBELLO, *Oltre il trascendentale*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1994, p. 204.

<sup>70</sup> Si può vedere quanto afferma Gadamer sul rapporto tra razionalizzazione, sistemi economici e burocrazia: cfr. H.G. GADAMER, *L'idea della tolleranza 1782-1982*, in IDEM, *Elogio della teoria. Discorsi e saggi*, o.c., pp. 85-88; il brano è nel testo di una conferenza del 1982.

<sup>71</sup> Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, o.c., pp. 329-330, 417; ciò è ribadito in IDEM, *Reticore, ermeneutica e critica dell'ideologia. Osservazioni metacritiche su Verità e metodo* (1967), o.c., p. 238. Quest'argomento, comunque, non è esclusivo della prospettiva ermeneutica odierna: basti ricordare il ripensamento della tradizione in A. MacIntyre.

<sup>72</sup> È un argomento presente in Gadamer, ma soprattutto in Apel e in Ricoeur: se ne può vedere una valorizzazione, che non sorvola sui limiti, in F. BOTTURI, *Immagine ermeneutica dell'uomo: ermeneutica e trascendentalità*, o.c., pp. 80-82, 87.

una concezione integrale dell'uomo, per comprenderne meglio il valore personale e cogliere lo spessore antropologico del prossimo.

Certamente, però, non si può pretendere di effettuare un'appropriazione di determinate tesi filosofiche<sup>73</sup>, trasponendole in un contesto improprio: sarebbe un lavoro di innesto dai risultati imprevedibili<sup>74</sup>; bisogna perlomeno dichiararne la provenienza e seguirne i risultati. Quanto ai risultati, infatti, viene da chiedersi perché la critica dell'ermeneutica al predominio tecnologico e all'ideale metodico della scienza non abbia offerto un argine agli attuali problemi della bioetica: malgrado la sua esattezza, perché non si è attenuata l'arroganza della scienza? Pur non trascurando il ruolo della responsabilità morale dei singoli, forse è mancata nelle argomentazioni ermeneutiche la base per una reale incidenza nella cultura. Comunque sia, anche nel tentativo di assumerne gli apporti positivi, resta il compito di condurre la riflessione filosofica verso altre mete. Perciò mi sembra utile, per concludere, riferirmi ancora a quanto osserva Greisch e cioè al fatto che la diffusione dell'ermeneutica novecentesca deve spingere a reinterrogarsi sulla possibilità di una filosofia prima e in concreto sui fondamenti della metafisica: il futuro di entrambe è strettamente collegato.

La sua conclusione è che siccome l'ermeneutica si è affermata in un periodo storico di radicali critiche contro il pensiero metafisico (l'allusione è a Carnap, al primo Wittgenstein, Nietzsche, Dilthey), «questa situazione fa nascere il sospetto che l'ermeneutica non sia l'esecutrice testamentaria di una metafisica moribonda. Precisamente questo è il luogo comune che deve essere secondo me rivisto, per ragioni tanto metafisiche quanto ermeneutiche»<sup>75</sup>. In effetti, da una parte la metafisica dà indubbia prova di vitalità o almeno di ripresa (soprattutto se non restringiamo il termine all'ambito di una scuola di pensiero), dall'altra sarebbe superficiale pretendere che possa essere rimpiazzata così semplicemente dall'ermeneutica: il prevalere di quest'ultima, potremmo dire, non è derivato da un confronto diretto e sistematico; tale confronto va condotto innanzitutto in prospettiva storica, affinché emergano i possibili punti di contatto e le reali divergenze<sup>76</sup>. Questo è uno dei compiti che l'ermeneutica affida alla filosofia del XXI secolo e consola constatare che non manca chi vi è già intento.

\* \* \*

<sup>73</sup> Più volte, in queste pagine, ho usato il termine "appropriazione". L'ho fatto seguendo un'utile riflessione di Greisch, secondo il quale, nell'ambito dell'ermeneutica contemporanea, sono state effettuate vere e proprie "strategie di appropriazione" della storia del pensiero: ne sono un esempio la "distruzione" heideggeriana della storia dell'ontologia, l'accostamento tra Platone e Cartesio in E. Lévinas, il confronto tra Peirce e Kant operato da K.O. Apel. Con Husserl, tali strategie vengono chiamate "versioni poetiche" della storia della filosofia: cfr. J. GREISCH, *Ermeneutica e metafisica*, o.c., pp. 33-34.

<sup>74</sup> Penso soprattutto all'uso di categorie gadameriane in etica e particolarmente in teologia.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>76</sup> L'analisi storica è stata eseguita dallo stesso J. GREISCH nel volume *Hermeneutik und Metaphysique. Eine Problemgeschichte*, Fink, München 1993.

**Abstract:** *The article begins with a consideration of the claim that hermeneutics has been a predominant current in the philosophy of the latter decades of the twentieth century. Certain topics in contemporary hermeneutic thought are then examined, such as the universality of hermeneutics, the linguistic nature of understanding, and the concept of belonging. The study brings out the limits and the implications of these themes, drawing upon the works of the philosophers involved in the discussion in the past few years. Although the article's chief point of reference is the thought of H.G. Gadamer, the reflections of other authors are brought to bear on it; these include P. Ricoeur, E. Betti, K.O. Apel, and L. Pareyson. The article concludes with an indication of the need for a more searching dialogue between the hermeneutical and metaphysical outlooks.*