

LA FILOSOFIA COME ONTOLOGIA ERMENEUTICA.
PAREYSON, GADAMER, RICOEUR

di
Rosaria Longo

1. *Ermeneutica e ontologia*

Nell'orizzonte storicistico, pluralistico e prospettivistico della verità, un orizzonte aperto dalla dissoluzione dell'hegelismo¹, e perciò impegnato a ripensare la storicità in relazione all'istanza veritativa della filosofia, l'ermeneutica si impone come pensiero critico, per rispondere all'esigenza speculativa del filosofare: «[...] è possibile una concezione pluralistica ma non relativistica della verità? quale è il punto di vista in cui può validamente collocarsi una affermazione di prospettivismo, che riesca a conciliare l'unicità della verità con le molteplicità delle sue formulazioni? è possibile il dialogo, che presuppone insieme e inseparabilmente l'alterità degli interlocutori e l'unità della verità?»² In questo esercizio infinito di analisi e chiarificazione dell'esistenza «'interpretare' diviene la cifra di una riapertura [...] del problema della verità e della possibilità stessa della filosofia»³.

Chiamata ad essere «sapere critico di riflessione», l'ermeneutica si attesta quale interpretazione della modernità⁴. Assume carattere ontologico, in

¹ L. Pareyson, *Fichte* (1950), *Introduzione*, Mursia, Milano 1976, pp. 48-50: «[...] la dissoluzione dell'hegelismo ha distrutto il concetto di totalità: è caduto così il concetto storiografico dello sviluppo ad esito obbligato e con passaggi necessari. L'eliminazione del concetto di totalità ha fatto sì che l'affermazione hegeliana della condizionalità storica della filosofia desse luogo al concetto della storicità della filosofia e l'affermazione hegeliana della molteplicità della filosofia desse luogo al concetto dell'eccezionalità della filosofia». Tuttavia «nella concezione della storicità della filosofia le filosofie sono ancora viste come unilaterali, in quanto così legate al loro tempo che prolungate oltre di esso risultano completamente inattuali; e nella concezione dell'eccezionalità della filosofia le filosofie sono ancora, in fondo, considerate come parziali, perché il concetto di eccezionalità risulta precisamente dall'isolamento delle singole prospettive, dissociate dai nessi dialettici che le congiungono e assottigliate nella loro stessa particolarità e finitezza».

² L. Pareyson, *Filosofia dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1985, pp. 50-51.

³ F. D'Agostini, *Analitici e continentali*, R. Cortina, Milano 1997, p. 303.

⁴ Cfr. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Bari 1995, pp. 135-137. Cfr. anche «Filosofia '91», a cura di G. Vattimo, Laterza & Figli, Roma-Bari 1992, *Introduzione*, p. VI: «Se-

quanto partecipa del problema dell'essere e della verità come accadere dell'essere, svolgendone con Heidegger e oltre Heidegger il senso, ovvero l'articolazione del senso nella sua problematica molteplicità, e quindi i sensi quali «forme ontologiche modali del senso»⁵.

Diverse sono le prospettive, intese a sviluppare ontologicamente il problema dell'interpretazione. Tuttavia, quelle di Pareyson, di Gadamer e di Ricoeur possono essere messe a confronto, sia pure nel rispetto delle loro specifiche modalità. L'orizzonte in cui si muovono, infatti, è quello tematizzato da Heidegger⁶, ma da loro ulteriormente problematizzato ai fini di una ripresa della filosofia come ontologia ermeneutica, «orientata ad una rinnovata meditazione sul linguaggio»⁷.

Attraverso l'ermeneutica dell'effettività, Heidegger recupera il senso profondo del domandare filosofico nei caratteri più propri e originari della vita: la storicità e la fatticità. Muovendo dalla critica della tradizione metafisica, egli ricerca nell'esserci (*Dasein*) la via di accesso radicale e originaria al problema dell'essere, ridotto a ente dalla metafisica della presenza. Per il suo costitutivo carattere di «apertura», l'esserci è originariamente esposto al mondo ed è intrinsecamente un «essere-nel-mondo»; come tale si prende cura delle cose che «incontra» e con cui ha a che fare «anzitutto e per lo più» come cose utilizzabili, legate ad un insieme di rinvii, in cui si orienta secondo una propria «circo-pezione». Tale atteggiamento di tipo pratico-poietico è primario

guendo Nietzsche e Heidegger, si dirà piuttosto che ci troviamo nell'epoca dell'essere-come-interpretazione, dove la razionalità non consisterà né nella mimesi delle scienze, ancora suggerita dai tentativi di ermeneutica trascendentale, né nel semplice rifiuto di ogni razionalità argomentativa, secondo una inflessione estetizzante che incombe sull'ermeneutica, ma nello sforzo di un attento ascolto del destino storico che ci ha condotti sin qui. Non è dunque questione di vedere nell'ermeneutica il semplice succedaneo di dottrine più affidabili, ma rese meno attendibili dal nichilismo che avanza; ma proprio di ravvisarvi, attraverso una radicalizzazione ontologica la sola filosofia che si faccia carico dell'argomentare e del comprendere perché le altre forme di razionalità hanno perso coerenza».

⁵ G. Chiurazzi, *I sensi dell'essere* in «Filosofia '95», a cura di G. Vattimo, Laterza & Figli, Bari 1996, p. 142: «Si deve indubbiamente a Heidegger il merito di aver riproposto il problema del senso dell'essere in chiave non più categoriale ma modale, appunto chiedendo 'qual è il suo senso' e non 'che cos'è' l'essere; il che, oltre a riconferire alla modalità, intesa in senso ampio come ambito in cui si tratta del 'come' e non del 'che cosa', la dovuta dignità ontologica, dopo la sua degradazione a problematica 'categoriale', logica, comporta tutta una diversa impostazione del tema dell'esteriorità, del fuori».

⁶ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), tr. it. a cura di G. Vattimo, Fabbri ed., Milano 1983, p. 347: «Solo in base alla portata ontologica attribuita da Heidegger alla comprensione intesa come un 'esistenziale', e in base alla interpretazione temporale da lui data al modo di essere dell'esserci, è divenuto possibile pensare la distanza temporale in tutta la sua fecondità sul piano ermeneutico».

⁷ Cfr. G. Vattimo, *Introduzione a Wahrheit und Methode*, tr. it. cit., pp. XXVII-XXVIII.

rispetto alla *theoria*, che privilegia la constatazione e l'osservazione «disinteressate». Mettendo in questione il primato dell'attività conoscitiva dell'essere della soggettività trascendentale, Heidegger prende le distanze da Husserl e assume l'esserci come filo conduttore privilegiato «nell'insieme dei suoi possibili atteggiamenti fondamentali, che sono, oltre la *theoria*, anche la *pöiesis* e la *praxis*, pensati nella loro radice unitaria che è la temporalità originaria del *Dasein*»⁸.

Dalla temporalità (*Zeitlichkeit*) scaturiscono la stessa possibilità dell'esistenza effettivamente gettata e la sua comprensibilità. Nell'intrinseca dinamicità temporale, gli esistenziali fondamentali sono il «sentirsi situato» e il «comprendere», cooriginariamente determinati nel discorso, nell'articolazione discorsiva della comprensibilità, che Heidegger chiama *Rede* e che costituiscono il senso unitario della cura (*Sorge*), concepita come esistenza, fatticità e decadimento⁹.

Il «sentirsi situato» è il modo d'essere dell'esserci, aperto alla fatticità del proprio esistere, un modo percepito come un «sentir di sentire» nel senso heideggeriano della riflessività del sentire, che non ha «nulla a che vedere con un'autocoscienza di tipo teoretico»¹⁰ e che esprime piuttosto la concreta funzione «aprente» del mondo, del con-esserci e della possibile esistenza, attraversata affettivamente da ciò che incontra.

Cooriginario al «sentirsi situato» è il comprendere, che in Heidegger non è una forma di conoscenza contrapposta o parallela allo spiegare, come in Dilthey¹¹. Esso è piuttosto modo fondamentale dell'essere dell'esserci, caratterizzato dal «poter essere» dell'esserci, per cui la spiegazione è ricondotta alla dimensione ontologico-esistenziale della comprensione, che si esercita come interpretazione (*Auslegen*) per appropriarsi del compreso.

Il primato dell'esistenza sulla trascendentalità dell'Io è anche il primato dell'interpretazione sull'intuizione: «l'esistenza e l'interpretazione non sono punti di vista relativi, o l'affermazione della relatività dei punti di vista, ma rappresentano piuttosto il passaggio dalla descrizione metodologica di uni-

⁸ Cfr. F. Volpi (a cura di), *Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 22.

⁹ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 241.

¹⁰ A. Fabris, *Essere e tempo. Introduzione alla lettura*, Carrocci, Roma 2000, p. 114.

¹¹ A. Escher Di Stefano, *Historismus e Ermeneutica*, ESI, Napoli 1997, p. 684: «Dilthey, nel suo tentativo di render comprensibili le scienze dello spirito partendo dall'esperienza della vita, non aveva saputo confrontarsi e superare veramente il concetto cartesiano di scienza, cui in fondo era rimasto legato. Egli, dunque, non era riuscito a giustificare gnoseologicamente il metodo specifico delle scienze dello spirito e a riconoscere loro una dignità pari a quella delle scienze della natura, e neppure a superare il dualismo metodologico a favore della unicità di una interpretazione comprendente».

versi possibili a una analitica del mondo della affettività esistenziale e ontologicamente impegnativa»¹².

Riconducendo lo sguardo fenomenologico «dall'ente alla comprensione dell'essere di questo ente», Heidegger fonda ogni interpretazione nella comprensione, nel circolo della comprensione, quale «espressione della pre-struttura propria dell'Esserci stesso»¹³.

Nel costituirsi del circolo, la verità (*aletheia*) si dà come apertura al mondo propria dell'esserci, per cui «soggiornare nella verità» implica un'appartenenza interpretativa.

L'«estatico stare-dentro nella verità dell'essere è il modo in cui l'uomo, nella sua essenza propria, è presente all'essere», dice Heidegger, assumendolo nella cura, nella meditata e parsimoniosa cura del dire, che porta la parola inespressa dell'essere al linguaggio storico¹⁴. L'esperienza della verità è progetto storico, temporalizzazione dell'essere-aperto del senso, esposto permanentemente all'essenza originaria della verità, che è libertà destinale di essere, libertà di assumere la storia dell'essere «nella sua più iniziale verità al riparo dell'essere stesso»¹⁵.

2. Ermeneutica come ontologia dell'inesauribile

Il fatto che l'essenza originaria della verità sia la libertà ri-apre l'orizzonte della domanda sul senso e sulla verità dell'essere: «Perché in generale v'è l'essente e non piuttosto il nulla?», domanda che si dà alla fine della prolusione *Was ist Metaphysik?* (1929), annunciando e teorizzando il nesso strettissimo tra ontologia e meontologia, tra libertà e nulla. La tesi che il nulla della libertà sia, mantiene l'ente nella possibilità del non essere. Essa implica la differenza ontologica per Heidegger e la possibilità per Pareyson di fare della libertà, rapportata al nulla, un problema esistenziale, orientato al recupero dell'esserci, e del suo senso in rapporto all'essere. Il problema dell'essere è «radicato in quello della libertà», che è essere e nulla *insieme* per Pareyson, interessato ad attuare il passaggio dall'ontologia negativa all'ontologia dell'inesauribile. In tal senso egli riattualizza Schelling, di cui riguadagna il significato dell'inesauribilità della libertà come facoltà del bene e del male. Si trat-

¹² M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988, p. 242.

¹³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr. it. cit., pp. 194-195.

¹⁴ Cfr. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1947), tr. it. a cura di F. Volpi, Segnavia, Adelphi, Milano 1987, pp. 283-289 e p. 312.

¹⁵ *Ibidem*, p. 289.

ta di uno Schelling postheideggeriano, rivisitato e ripreso nell'orizzonte del nulla heideggeriano, e che assume perciò una posizione centrale nella crisi dell'hegelismo e nella filosofia dell'esistenza, interpretazione di tale «dissoluzione».

Alla luce dei concetti di esistenza, persona, interpretazione e soprattutto libertà, Pareyson riattiva «quel programma d'una filosofia della libertà, ch'era il vero proposito della filosofia moderna», se questa non ne fosse rimasta impedita dal nesso libertà-necessità: «il principio della dialettica vivente è la libertà con la sua storia, non la logica con la sua necessità»¹⁶.

Confilosofando con Schelling, Pareyson riattualizza il concetto di libertà originaria, mentre tematizza l'essere come nulla di Heidegger, cogliendone le ambiguità e svolgendone le implicanze ai fini di un'ontologia della libertà¹⁷. Principio dell'ambiguità originaria è la libertà, cui è «appesa l'intera realtà», dice Pareyson¹⁸, radicalizzando Heidegger fino a concepire l'essere stesso come libertà. Pareyson di fatto «pone mano ad un altro inizio», andando oltre Heidegger. La sua libertà ontologica, fondamento che si nega sempre come fondamento, libertà abissale, fa appello ad un linguaggio, invocato ad esplorare l'abisso per dar conto della drammatica situazione dell'uomo, smarrito nell'ambiguità della tragica libertà, che è *inizio* e *scelta* insieme. Ma quale linguaggio può indagare questa storia se non quello del mito, che racconta fedelmente gli atti imprevedibili e i fatti indeducibili della libertà? Il problema del male non è tematizzato in Heidegger, ma è centrale nell'ontologia esistenziale di Pareyson, che indica nel mito, come arte e religione, il luogo in cui il male si mostra «in tutta la sua incandescenza». Il linguaggio logico della filosofia ha miseramente fallito nel trattare i problemi della libertà e del male. D'altronde della libertà e del male se ne può parlare solo in termini mitici: un'ermeneutica del mito, «che rispetti il mito in sé stesso», può «chiarirne il significato ampiamente umano e trarne sensi universali», che possono interessare ogni uomo impegnato ad esercitare nel mondo la libertà ch'egli stesso è. Il senso del mondo, della realtà, della vita è affidato alla liberissima scelta dell'uomo, che è libertà in atto, libertà negativa, che sperimenta l'assurdità del mondo, e libertà positiva, che decide di restituirgli quel senso, senza il quale ne va della sua stessa esistenza come libertà.

¹⁶ Cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, pp. 8-10 e p. 174. Cfr. anche pp. 449-457.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 460-461: «Ma questo 'nulla' significa essenzialmente la riserva dell'essere per non essere confuso con gli enti, e non una negatività come quella del male [...]. Heidegger, restando al primato dell'essere è rimasto bloccato, e non ha potuto comprendere la radicalità del nulla quand'esso si coniuga con la libertà».

¹⁸ *Ibidem*, p. 454.

L'essenza della verità è la libertà già per Heidegger¹⁹, ma Pareyson²⁰, animato da tutt'altro sguardo rispetto a Heidegger, ne sviluppa la dimensione ontologico-personalistica, per la quale è l'uomo l'interprete responsabile della verità, e a lui spetta il rischioso compito di farla, di attuarla, di realizzarne il senso, che è rivelativo ed espressivo *insieme* dell'essere-persona nella storia.

La questione del senso dell'essere è tematizzata ampiamente da Heidegger, ma in definitiva che cos'è il senso per lui?

Il senso per Heidegger è «l'articolabile dell'aprire comprendente», ciò che viene articolato nell'interpretazione e che già nella comprensione si dà come articolabile: «il *senso* è la vita stessa del *discorso* e del suo dire, ma non viene detto dal *discorso* né può trovarsi in alcuno dei *significati* messi in gioco dal dire» perché «limite della significatività dei significati»²¹. Di qui la preoccupazione di Pareyson: «di fronte ad una verità radicalmente ineffabile *tutte* le parole sono *egualmente* inadeguate e parziali e *tutti* i discorsi sono *egualmente* allegorici e simbolici, sì che scompare ogni distinzione possibile, e persino la distinzione tra vero e falso»²². Per Pareyson l'ermeneutica è impegno concreto nei confronti della tradizione, vichianamente intesa, quale continuità tra umanesimo e romanticismo, e storiograficamente svolta come complesso di forme storicamente determinate, e però sempre aperte al rapporto originario con la verità, che è infinitamente interpretabile, perché sorgente inesauribile di significati.

Così intesa, l'ermeneutica è l'anima dell'ontologia, di un'ontologia esistenziale, caratterizzata dalla solidarietà originaria dell'uomo con la verità, di cui non c'è che interpretazione personale. La distanza da Heidegger è evidente.

Negli scritti ulteriori a *Essere e tempo*, Heidegger non fa più uso dei termini 'ermeneutica' ed 'ermeneutico', ma è noto che egli non prese congedo dall'ermeneutica, piuttosto dalla dimensione esistenziale di essa, per volgere

¹⁹ Nel saggio *Von Wesen der Wahrheit* (1930) Heidegger avanza la tesi che la verità è libertà, e cioè il «lasciar essere l'ente» per ciò che è e per come è. «In tal modo egli propone un cambiamento del domandare che fa parte dell'oltrepassamento (*Ueberlieferung*) della metafisica. Della metafisica, infatti, egli rovescia le categorie antropocentriche, per cui il pensiero, invece di fornire rappresentazioni e concetti, si esperisce e si mette alla prova come cambiamento del riferimento all'essere, in un atteggiamento di 'ascolto' e di attesa dell'imprevedibilità dell'evento» (A. Escher Di Stefano, *Historismus e Ermeneutica*, cit., p. 683).

²⁰ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 460: «L'idea di appendere tutto alla libertà, di farne dipendere ogni cosa, di darle la posizione di centro, di elevarla a origine e fonte, non può essere che cristiana. Non è certo greca».

²¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr. it. cit., p. 192 e A. Masullo, *Logos e pathos tra ermeneutica e filosofia pratica* in AA.VV. *Ermeneutica e filosofia pratica*, Marsilio, Venezia 1990, p. 182.

²² L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Torino 1971, p. 163.

lo sguardo e approfondire ontologicamente l'ermeneutica della *Seinsgeschichte*, della storia dell'essere, che non è l'essere dell'ente, ma l'essere in se stesso e nella sua radicale differenza dall'ente.

Pensare l'essere, per il secondo Heidegger, attento solo al destino, invio (*Ge-Schick*) dell'essere, significa rispondere all'appello della sua essenza: «il rispondere nasce dall'appello e si consegna ad esso», decidendo di affidare l'esistenza «al proprio se-Stesso, all'unica autorità che un esistere libero possa riconoscere di fronte alle possibilità ripetibili dell'esistenza»²³. In quanto destino, la decisione è libertà che *rinuncia* a determinarsi come storicità inautentica, a disperdersi cioè nella quotidianità, per recuperare la sua specifica consistenza nell'attimo, carico della *già es-tesa* temporalità ad-veniente, ovvero di quel dilatarsi estatico che caratterizza la temporalità dell'esserci²⁴.

Il dispiegamento di sé è costitutivo della temporalità e si articola ancora come interpretatività (*Ausgelegtheit*) di ciò che esso stesso è stato, esplicitando così lo sfondo del suo progettare, sfondo ontologico, impegnato a rendere ancora possibile l'esperienza del mondo.

Lo sfondo dell'esserci è lo sfondo dell'essere e della sua dinamica temporale, sfondo che si dà come temporalizzazione dell'esserci e dell'essere attraverso l'interpretazione, che è de-costruzione dell'essere come *differenza ontologica*.

Nella *Destruktion* si annuncia il pensiero della differenza tra essere ed ente, nonché il differire stesso per il quale il pensiero ripercorre la storia dell'essere. Implicata nell'«ontologia della provenienza», l'ermeneutica si dà ancora come esperienza di verità, aperta all'ascolto del senso della «trasformazione dell'essere, prodotta dalla razionalizzazione tecnico-scientifica del nostro mondo»²⁵.

In un mondo ridotto a immagini²⁶ che si moltiplicano, entrando in contrasto e in lotta tra loro, il processo di decostruzione si configura come «ascolto del linguaggio», quale deposito dei diversi «ricoprimenti» in cui si sostanzia il destino dell'essere. In quanto ascolto del linguaggio, il pensiero è ancora ermeneutica, ermeneutica dell'ascolto, che è anche annuncio di ciò che

²³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr. it. cit., p. 468.

²⁴ Interessanti sono le considerazioni sulla concezione heideggeriana del tempo avanzate da P. Ricoeur in *Temps et récit* (1985), tr. it. vol. III: *Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 93-149 e in particolare per ciò che riguarda i rapporti tra tempo dell'esistenza e tempo cosmico, cfr. ivi pp. 133-149.

²⁵ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 136.

²⁶ M. Heidegger, *Identität und Differenz* (1957), tr. it. di U. Ugazio in «aut aut», n. 187-188 (gennaio-aprile 1982), pp. 13-14. Cfr. Id., *Die Zeit des Weltbildes* in *Holzwege* (1950), tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 71-101.

speculativamente la lingua dispiega in se stessa e la parola come apertura istintiva²⁷.

Tuttavia, nella dimensione dell'ermeneutica come ascolto e come annuncio, Heidegger privilegia la poesia come via di accesso all'essere. Hölderlin incarna l'esigenza di un pensiero poetante e rammemorante in contrapposizione al pensiero calcolante della tecnica (*Ge-Stell*) e perciò rappresenta «il tentativo di pensare il destino metafisico occidentale in vista di un'apertura post-metafisica, di un 'altro inizio', così come i Presocratici rappresentano il paradigma del pensiero pre-metafisico»²⁸.

Radicalizzando la sua prospettiva ontologica, Heidegger indica nel linguaggio poetico l'essenza rivelativa dell'essere, l'apertura stessa dell'essere, apertura originaria in cui l'esserci si trova già da sempre²⁹. Così egli viene a negare qualsiasi continuità tra il pensiero e il senso comune, e dunque la stessa universalità dell'argomentare filosofico³⁰, destinato a «svanire nel silenzio» e a dissolversi nell'«indifferenza delle forme storiche», dice Pareyson, che intende invece rivendicare la necessità della filosofia e la sua efficacia nel recupero della persona alla verità³¹.

Tale radicalizzazione ha implicanze e conseguenze significative per il procedere ermeneutico dell'eredità di Heidegger³², inteso a scavare in quella domanda originaria dell'essere-linguaggio per tematizzarla ulteriormente e recuperare la problematicità di senso all'interno del concreto esercizio interpretativo.

²⁷ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (1959) tr. it. di A. Caracciolo-M. Perotti, Mursia, Milano 1973, p. 105: «hermenèuein non significa primariamente l'interpretare ma, prima di questo, il portare messaggio e annuncio. [...] Ciò che predomina nel rapporto dell'essenza dell'uomo con la Differenza è perciò il Linguaggio. È questo che determina il rapporto ermeneutico».

²⁸ F. Volpi (a cura di), *Heidegger*, cit., p. 53.

²⁹ *Ibidem*, pp. 54-55: «La pubblicazione della raccolta di saggi *In cammino verso il linguaggio*, in cui viene messa in risalto la cooriginarietà di essere e linguaggio, cadeva proprio in un periodo in cui andavano affermandosi nella linguistica e nella filosofia del linguaggio tendenze che agli occhi di Heidegger non potevano apparire che come fraintendimenti dell'essenza del linguaggio, come una sua riduzione a mero strumento e funzione o a oggetto di tematizzazione logica e scientifica».

³⁰ Cfr. F. Vercellone, *Interpretare le immagini del mondo* in «Filosofia '87» (a cura di G. Vattimo), Laterza, Bari 1988, p. 190.

³¹ Cfr. L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 9 e pp. 209-210.

³² F. Bianco, *Pensare l'interpretazione*, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 102: «Heidegger tratterà un solco profondo tra sé e tutti i tentativi contemporanei di sviluppare l'ermeneutica come strumento metodico per la fondazione della conoscenza storico-sociale, avviando una sostanziale svalutazione di ogni esigenza di rigore logico e di controllo intersoggettivo, senza dei quali nessun sapere scientifico può costituirsi, neppure nell'ambito delle scienze umane e sociali».

3. Ermeneutica come ontologia linguistica

Gadamer riprende il tema heideggeriano della «effettività» e «supera i limiti di una problematica puramente metodologica delle scienze umane, esaltando una verità come *Dahinleben*, radicata cioè nel mondo della vita. La vita è storia, come storia, nella storia, è anche colui che comprende; storico è l'atto del comprendere e storico è il grande testo da interpretare»³³.

Rimanendo fedele all'istanza di storicità come *appartenenza*, Gadamer sviluppa la tesi dell'interpretazione come articolazione interna alla tradizione storica, cui l'interpretazione *appartiene* e della quale dispone *linguisticamente*³⁴.

La comprensione per Gadamer accade all'interno di un «dialogo con la storia», un dialogo fondato sul primato della domanda, quale orizzonte di senso di infinite interpretazioni. Si tratta di un dialogo positivo, un dialogo che intende riannodare quei legami con la tradizione, resi problematici anche dall'influsso del positivismo nelle scienze umane e nella filosofia. Nel dialogo egli recupera la tradizione umanistica e con essa la filologia e annuncia la riabilitazione del contenuto oggettivo della filosofia di Platone e di Hegel.

Riconoscendo, infatti, la tradizione come momento costitutivo dell'atteggiamento storiografico, aperto «permanentemente» all'interpretazione, Gadamer ripensa la storia dell'ermeneutica, avanzando l'esigenza di seguire Hegel, piuttosto che Schleiermacher, nel processo di *mediazione*, operato dalla coscienza storica³⁵.

In riferimento a Hegel, il problema ermeneutico diviene un processo di integrazione tra passato e presente, un processo che si realizza attraverso un'esperienza di verità, che «modifica effettivamente chi la fa», determinando il modo stesso di stare al mondo, come avviene per l'esperienza estetica. Il nesso gadameriano verità-integrazione accade heideggerianamente nella storicità dell'esperienza ermeneutica, un'esperienza destinata a svolgersi infinitamente nella sua essenziale linguisticità. La lingua apre le diverse epoche in cui l'essere si storicizza e nell'atto della comprensione si realizza quella *fusio-*

³³ Cfr. A. Escher Di Stefano, *Historismus e Ermeneutica*, cit., p. 824: «In tal modo, da una parte l'ermeneutica si pone come prosecuzione della grande tradizione dello storicismo tedesco contemporaneo, dall'altra, però, essa è ad un tempo figlia legittima anche di quell'*In-der-Welt-sein* heideggeriano, senza cui non esiste interpretazione».

³⁴ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, tr. it. cit., pp. 340-350 e in particolare pp. 344-345: «Il senso dell'appartenenza, cioè il momento della tradizione, si concreta così nel rapporto storico-ermeneutico, nella forma del comune possesso di determinati pregiudizi fondamentali e costitutivi. L'ermeneutica deve muovere dal fatto che colui che si pone a interpretare ha un legame con la cosa che è oggetto di trasmissione storica e ha o acquista un rapporto con la tradizione che in tale trasmissione si esprime».

³⁵ *Ibidem*, pp. 207 e 211.

ne di orizzonti, per la quale «l'orizzonte storiografico mentre si costituisce viene anche superato»³⁶.

Nell'orizzonte dell'esperienza linguistica del mondo, Gadamer recupera l'ermeneutica come dialettica nella dimensione platonica del dialogo, che è l'espressione più chiara di una *fusione di orizzonti* . Si tratta di una dialettica aperta, senza il *telos* di un sapere assoluto, e che si configura platonicamente come interrogazione, affermando il primato speculativo della domanda sulla risposta. Tuttavia il procedimento integrativo della tradizione ridefinisce il dialogo platonico, correggendo il momento tipicamente idealistico della sua metafisica a partire dal presupposto del linguaggio, «che a differenza dell'intesa nel dialogo platonico ha il primato sul concetto e sulla cosa».

«L'unico *a priori* è solo il fatto linguistico», per cui «non vi è nessuna realtà sociale con tutti i suoi condizionamenti, che sta 'alle spalle' del linguaggio, una realtà, di cui il linguaggio sarebbe la trasposizione verbale». In tal senso la verità è «la messa in opera di una procedura di enunciati, di traduzioni linguistiche», confrontabili sulla base di un principio di «carità interpretativa»³⁷. Non si dà esperienza di verità che non sia atto interpretativo, ma ciò che si offre all'interpretazione ha validità veritativa solo in quanto si dà nel linguaggio e come linguaggio³⁸.

L'orizzonte ultimo e intrascendibile è costituito dal linguaggio, «fulcro della dialettica appropriante-espropriante che scandisce il divenire della trasmissione storica».

Anche la filosofia si inserisce nel dialogo continuo della trasmissione storica, affidata al *medium* delle lingue naturali. Il linguaggio filosofico riflette quella performatività che caratterizza la tradizione in generale: «essa è insieme costantemente *Sprachfindung* e *Sprachkritik*, invenzione linguistica e critica del linguaggio»³⁹. Se «l'essere che può venir compreso è linguaggio»⁴⁰, l'ontologia ermeneutica gadameriana è ontologia linguistica, intesa a soddisfare l'esigenza della continuità dei significati nel loro transitare dal senso comune, che è la sola istanza critica a decidere della qualità del pregiudizio sto-

³⁶ *Ibidem*, p. 357

³⁷ A. Escher Di Stefano, *Historismus e Ermeneutica*, cit., p. 797. Cfr. anche A. Gargani, *Scene di verità*, in AA.VV., *Moderno Postmoderno*, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 114-115.

³⁸ A. Escher Di Stefano, *Historismus e Ermeneutica*, cit., p. 827: «L'interpretazione non è rivelativa di un vero in sé, ma piuttosto è un modo storico di accostarsi alla storia. È la storia che si interpreta e si risolve nell'atto della sua interpretazione: traguardi, cominciameti, cosa in sé, sono tutti portati di una tradizione dalla quale Gadamer è lontano».

³⁹ F. Vercellone, *Interpretare le immagini del mondo*, cit., pp. 194-195.

⁴⁰ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, tr. it. cit., p. 542: «Il fenomeno ermeneutico riflette per così dire la propria universalità sulla struttura stessa del compreso, qualificandola in senso universale come *linguaggio* e qualificando il proprio rapporto all'ente come interpretazione».

rico, alla codificazione filosofica. Come ontologia linguistica, l'ermeneutica di Gadamer entra in dialogo con tutte le correnti filosofiche contemporanee, che pongono in primo piano il problema del linguaggio⁴¹.

Nel dibattito filosofico sul problema del linguaggio si insiste soprattutto sul fatto che il linguaggio è il luogo della comunicazione, della costitutiva trasmissione della tradizione, ma *anche* il luogo della distorsione, perché strumento di dominio e di potere sociale, inteso a legittimare l'organizzazione dei rapporti di potere, per cui il linguaggio è anche ideologia. Questo dibattito ha come referenti i filosofi della critica delle ideologie, Habermas soprattutto⁴². Per Habermas, infatti, l'ermeneutica deve convertirsi in critica dell'ideologia, in modo che la *riflessione* operi nelle scienze sociali, evidenziandone le contraddizioni. Ma Gadamer non può condividere tale posizione, perché per lui l'autorità della tradizione riposa nella conoscenza dei rapporti reali che ci determinano linguisticamente.

Ermeneutica filosofica e critica delle ideologie, parlando ciascuna da un luogo diverso, pervengono a posizioni che sembrano del tutto inconciliabili: Gadamer lega il destino dell'ermeneutica alle «scienze umane», scienze che riprendono nel presente le eredità culturali e che riconoscono l'autorità della tradizione, cui è subordinata l'eventuale istanza critica. Habermas fa appello alle «scienze critico-sociali», intese a scoprire quelle forme di relazioni di dipendenza «ideologicamente cristallizzate» per trasformarle criticamente.

Nella polemica Habermas accusa Gadamer di aver ontologizzato l'ermeneutica, ontologizzando la lingua, lasciando erroneamente intendere che il *consensus* sia qualcosa di costitutivo nell'essere. Il *consensus* per Habermas è sempre un dover essere, mediato dalla riflessione, dall'*auto-riflessione*, che regola l'approccio critico, collocandosi al di sopra della coscienza ermeneutica. Gadamer, rifiutando qualsiasi revisione metodica della tradizione, ha fatto valere il principio, su cui fonda lo stesso primato della tradizione, principio per il quale il linguaggio naturale, come ultimo metalinguaggio, è quello a cui ogni linguaggio tecnico rimanda⁴³. Per Gadamer il linguaggio è, infatti, quella

⁴¹ Cfr. AA.VV., *Il pensiero ermeneutico* (a cura di M. Ravera), Marietti, Genova 1986, p. 18 e pp. 247-277.

⁴² Cfr. J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967), tr. it. a cura di G. Bonazzi, Il Mulino, Bologna 1970, pp. 66-67. Cfr. anche AA.VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971), tr. it. a cura di G. Ripanti, Queriniana, Brescia 1979, pp. 66-70. Ivi è raccolto il dibattito, svoltosi alla fine degli anni sessanta tra vari studiosi, appartenenti a diverse scuole di pensiero, e Gadamer. Si tratta di una controversia, segnata da diverse tappe storiche; essa attesta come *Verità e metodo* abbia suscitato discussioni e ripercussioni nei vari ambiti del sapere filosofico: epistemologico, estetico, storiografico, teologico e linguistico.

⁴³ Cfr. H.G. Gadamer, *Rethorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, in *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit., pp. 78-85 e in particolare pp. 88-89.

«coscienza operatrice di storia»⁴⁴ orientata a schematizzare «previamente» tutte le nostre possibilità di conoscenza. Rispetto ad essa, ogni ricercatore, compreso colui che opera nel campo delle scienze naturali, non è mai del tutto indipendente, così come non è indipendente dalla società e da tutti i fattori del suo ambiente⁴⁵.

Ma, se l'ermeneutica rivendica una competenza linguistica naturale, la critica delle ideologie rivendica una meta-ermeneutica per teorizzare le deformazioni della lingua, quale competenza comunicativa. Ancora una volta, diversa è la posizione che Gadamer e Habermas hanno nei confronti della riflessione: «Per Habermas la riflessione ha una funzione emancipatrice rispetto alla tradizione, per cui essa si pone come differente rispetto a questa, mentre per Gadamer la riflessione rientra nello stesso ambito di quel processo ermeneutico che la media e la integra in un universo di senso»⁴⁶.

Lo scontro tra ermeneutica e critica dell'ideologia è, dunque, tutto sul terreno dell'emancipazione.

Si tratta di colmare l'abisso, dice Ricoeur, inserendosi nel dibattito, tra il progetto ermeneutico, «che pone la tradizione assimilata al di sopra del giudizio, e il progetto critico, che colloca la riflessione al di sopra della costrizione istituzionalizzata». Nonostante la diversità delle posizioni, è possibile che l'una riconosca l'altra come «portatrice, a suo modo, di un'istanza leghittima»?⁴⁷

4. *Ermeneutica critica come ontologia dell'essere storico*

La tradizione non può essere riducibile al luogo delle distorsioni ideologiche o metafisiche, né agli aspetti propriamente linguistici della trasmissione del passato, dice Ricoeur⁴⁸, in quanto il carattere previo del nostro essere-al-

⁴⁴ H.G. Gadamer, *Die Universalität des hermeneutischen Problems* (1966), tr. it. in AA.VV., *Filosofi tedeschi d'oggi*, a cura di A. Babolin, Il Mulino, Bologna 1967, p. 117.

⁴⁵ F. Bianco, *Pensare l'interpretazione*, cit., p. 149, «Questa rivendicazione avvalorata la sua teoria, che non solo riprende [...] importanti intuizioni weberiane, ma si ricongiunge idealmente a conclusioni cui perverrà, seguendo strade diverse, l'epistemologia postempirista nel dibattito degli ultimi decenni avviato dalle tesi innovatrici di Thomas Kuhn».

⁴⁶ A. Escher Di Stefano, *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, in «Segni e comprensione» 1/2 Capone ed., Lecce 1987, p. 23. Cfr. anche Id., *Historismus e Ermeneutica*, cit., pp. 800-805.

⁴⁷ P. Ricoeur, *Herménéutique et critiques des idéologies*, «Revue Philosophique de Louvain», 1974, tr. it. Id., *Tradizione o alternativa*, a cura di G. Grampa, Queriniana, Brescia 1980, p. 120.

⁴⁸ Cfr. P. Ricoeur, *Du texte à l'action* (1986), tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1989, p. 56.

mondo è l'insuperabile situazionalità della nostra «condizione storica»⁴⁹, alla cui «efficacia», come dice Gadamer, siamo costituzionalmente esposti.

La condizione storica del nostro appartenere ci dispone alla domanda sullo statuto di questo appartenere, sulle fonti e sulle forme dell'appartenenza; sul ruolo del «pre», che concerne tutto l'ambito del pre-giudizio. L'accezione del pregiudizio va oltre le angustie dell'alienazione nei confronti della tradizione, perché si situa nell'orizzonte della precomprensione, là dove è possibile cogliere qualsiasi oggetto culturale. Tutto ciò conferma che il fenomeno ideologico per il suo carattere di anticipazione e di possibile distorsione è ineliminabile. Tuttavia, la distanza del nostro esserci in rapporto alla tradizione storica «consente di interpretare criticamente la nostra stessa appartenenza nei termini di una 'relazione che oscilla fra l'allontanamento e la prossimità'»⁵⁰.

Attraverso la problematica del testo, dell'esegesi, della filologia, Ricoeur mostra come la distanziamento appartiene proprio all'interpretazione, come sua condizione: «la scrittura non si riduce affatto alla fissazione materiale del discorso; questa è la condizione di un fenomeno ben più fondamentale, e cioè l'autonomia del testo».

L'opera, in quanto tale, trascende le sue condizioni psico-sociologiche di produzione e si apre ad una serie illimitata di letture, *decontestualizzandosi* e *ricontestualizzandosi* sempre in modi diversi. «La messa a distanza che la scrittura rivela è già presente nel discorso stesso», per cui la scrittura porta a compimento la vocazione più profonda del discorso: la memoria come «ripresa interpretante».

Ne risulta che la categoria sotto la quale si deve collocare il *discorso* non è quella della scrittura, ma quella dell'opera, una «categoria che dipende dalla *praxis*». In quanto 'opera', il discorso si distingue dal semplice discorso di conversazione, che muove spontaneamente dalla dialettica di domanda e risposta. Riferito all'opera, il discorso 'fa presa' in strutture: «che richiedono una descrizione e una spiegazione, capaci di mediare la 'comprensione'».

L'ermeneutica si costituisce attraverso la mediazione della spiegazione strutturale, che mette allo scoperto la *semantica profonda* del testo, per cui verità e metodo costituiscono un processo dialettico e «la *ricostruzione* è il cammino della comprensione», come vuole Habermas, anche se le condizioni

⁴⁹ Sulle ragioni per cui Ricoeur preferisce rendere il termine heideggeriano «storicità» con quello di «condizione storica», cfr. Id., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, tr. it. di D. Iannotta, R. Cortina, Milano 2003, pp. 527-539. Il senso heideggeriano del termine rimane immutato, anzi Ricoeur dice ne risulta «rafforzato» (p. 528), perché ne viene ad essere marcato il senso esistenziale (p. 550).

⁵⁰ P. Ricoeur, *Du texte à l'action* (1986), tr. it. cit., p. 51.

di attuazione non rimandano propriamente all'«ermeneutica del profondo», ma all'opera in generale⁵¹.

Accogliendo la distinzione di Frege tra *sensu* e *referenza*, per la quale il senso dell'opera è la sua organizzazione interna, mentre la referenza è il modo d'essere che si dispiega davanti al testo, Ricoeur prende le distanze dall'ermeneutica romantica: «non si tratta di cercare un'intenzione nascosta dietro il testo, ma di dispiegare un mondo davanti ad esso», proprio come accade nel linguaggio poetico, là dove la finzione è il cammino della ridecrizione. Il testo, in quanto parola che permane, è «un archivio a disposizione della memoria individuale e collettiva»⁵², un patrimonio di tradizione da cui trarre la consapevolezza della nostra appartenenza nel movimento dialettico della distanziamento e dell'appropriazione. La distanza che ci separa dalle opere della tradizione non è «uno spazio vuoto», anzi è «spazio produttivo di comprensione»⁵³, per cui essa è possibilità di atteggiamento critico di fronte alle distorsioni. Così intesa, la distanza diviene occasione per un processo di appropriazione, che si dà come progetto creativo, aperto alle provocazioni del testo. Il «mondo del testo», espressione che Ricoeur mutua da Gadamer, è il mondo del possibile, il mondo del poter essere, e qui sta la forza sovversiva dell'immaginario: paradossalmente, la realtà è ridecritta solo nella misura in cui il discorso si avvicina alla finzione. Ogni testo è un «come se» della nostra situazione, una «metafora» del nostro vivere, una «innovazione semantica», che risulta da un lavoro di «sintesi dell'eterogeneo», e che l'immaginazione creatrice realizza, avvicinando ciò che è lontano⁵⁴.

L'autentica comprensione di sé è per Ricoeur, come già per Heidegger, quella che si lascia istruire alla «cosa del testo»: «comprendere non è proiettarsi nel testo, ma esporsi al testo; è ricevere un io più vasto dall'appropriazione delle proposte di mondo che l'interpretazione rivela». Coinvolto nel mondo aperto dal testo, il lettore, dice Ricoeur, si lascia introdurre nelle «variazioni immaginative dell'ego», progettandosi attraverso l'interpretazione di quella «proposizione di mondo», che l'opera offre come un mondo da abitare secondo le «possibilità più proprie» e forse non ancora scoperte. In questa idea fenomenologico-ermeneutica c'è la possibilità fondamentale per una critica delle illusioni del soggetto: «la distanziamento da se stessi richiede che l'appropriazione delle proposte di mondo, offerte dal testo, passi per la disap-

⁵¹ Cfr. P. Ricoeur, *Tradizione o alternativa*, cit., pp. 122-123.

⁵² P. Ricoeur, *Qu'est-ce qu'un texte?* in *Du texte à l'action* (1986), tr. it. cit., p. 135.

⁵³ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, tr. it. cit., p. 547. Ivi Ricoeur mostra la necessità di considerare la gadameriana «distanza temporale» nella sua significazione ermeneutica e cioè come condizione della «storia degli effetti».

⁵⁴ P. Ricoeur, *Temps et récit I*, (1983), tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1986, p. 8.

propriazione di sé», per cui «la critica della *falsa coscienza* può divenire parte integrante dell'ermeneutica e conferire alla critica delle ideologie la dimensione meta-ermeneutica che Habermas le assegna»⁵⁵. In definitiva, tutte le distorsioni sono «distorsioni della capacità interpretativa degli uomini»⁵⁶, per cui l'emancipazione si iscrive nell'azione comunicativa, che è il piano stesso in cui si esercitano le scienze storico-ermeneutiche.

Mediata dall'interpretazione, la riflessione diviene concreta nel gioco di distanziamento e appartenenza, una dialettica in cui «vissuto e senso», «ragione fenomenologica e ragione ermeneutica» si fecondano a vicenda nella tematizzazione dell'orizzonte del comprendere, un orizzonte ontologico esistenziale al cui interno ci interroghiamo sulle modalità della nostra esperienza. Leggersi in una proposta di senso, ossia nel mondo del testo, dell'azione, implica la via lunga dell'attraversamento dei segni, dei simboli e delle opere, in cui il soggetto si oggettiva. Egli si recupera non più come *Cogito*, ma come un sé, che interpretando si incarna, si chiarisce come esistente, e si pensa, si dice, si attua, si comprende nella misura in cui è capace di riconoscere sé «in quanto altro»⁵⁷.

Percorrendo questa «via lunga», dove ha modo di avvalersi del metodo delle discipline «scientifiche» – dalla linguistica alle neuroscienze, passando attraverso l'esegesi biblica e la filosofia analitica – che consentono di «spiegare di più» per «comprendere meglio», Ricoeur sviluppa una «fenomenologia dell'uomo capace»⁵⁸. Questa viene ad essere il filo conduttore della sua ontologia ermeneutica, destinata a concretizzarsi come ontologia dell'essere storico. La posta in gioco è ancora «la *verità* della storia e la *fedeltà* della memoria, considerate dal versante della scrittura della storia», che implica una lettura previa degli avvenimenti, una *lettura* determinante il nostro rapporto ad essi. Infatti, la rappresentanza *qualitativa* del passato nella scrittura storica si fonda interamente sull'esser-stato di quel passato, una realtà che prevale così sul suo *non esser più*. La distinzione semantica di «non più» ed «essente stato» consegna l'epistemologia dell'operazione storiografica all'ontologia ermeneutica della condizione storica, in cui «la rappresentazione del passato si scopre esposta alle minacce dell'oblio, ma anche affidata alla sua custodia»⁵⁹. Questa ontologia dell'essere storico abbraccia la condizione temporale di passato,

⁵⁵ P. Ricoeur, *Tradizione o alternativa*, cit., pp. 117-125.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 128.

⁵⁷ Cfr. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (1990), tr. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, pp. 68-69 e *passim*.

⁵⁸ Cfr. P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (1995), tr. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1998, p. 128.

⁵⁹ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, tr. it. cit., p. 9.

presente e futuro, recuperando e rivisitando le categorie heideggeriane di *debito* e di *oblio*. La dinamica del rapporto col passato scaturisce non solo dal dovere di non dimenticare, dall'«imperativo di giustizia», ma anche dal «progetto di giustizia» di riparare agli orrori del passato, facendone *memoria* e chiedendone *perdono*. In questa prospettiva, l'idea diltheyana di «successione delle generazioni» viene ad assumere una portata ontologico-esistenziale attraverso la risorsa carnale del debito⁶⁰, nuova rispetto al concetto riduttivo di debito come colpa, perché idea inseparabile da quella di eredità da «sottoporre ad inventario». Compito umano è quello di istituire il vivente, e la genealogia non è una struttura riducibile alle funzioni di riproduzione; essa è piuttosto «l'istituzione che permette che la vita sia umana» e in tal senso può dirsi «una componente della rappresentanza, costitutiva dell'intenzionalità storica»⁶¹.

Incontrando soltanto dei viventi, che parlano in corso di istituzione, scrittura e riscrittura della storia divengono possibilità altra di lettura della mortalità.

Una lettura alternativa a quella ossessiva-angosciata heideggeriana, che «impedisce le riserve di apertura dell'essere possibile»⁶², una lettura in cui il riferimento al «corpo proprio, grazie al quale il poter-essere riveste la forma del desiderio»⁶³, impone «la deviazione attraverso la biologia e il ritorno a sé attraverso una paziente appropriazione di un sapere tutto esteriore della morte comune». Questa lettura è destinata ad aprire il cammino a un'attribuzione molteplice del morire: a sé, ai più vicini, agli altri. Fra tutti questi altri, i morti del passato, che lo sguardo retrospettivo della storia abbraccia e verso i quali la storia deve «*un gesto* di sepoltura», un atto per il quale «la sepoltura, come luogo materiale, diventa così la marca duratura del lutto, il pro-memoria del gesto di sepoltura»⁶⁴. Opporre all'ontologia dell'essere-per-la-morte

⁶⁰ *Ibidem*, p. 127: «Siamo debitori a coloro che ci hanno preceduto di una parte di ciò che siamo». Per la riabilitazione del concetto diltheyano cfr. p. 542.

⁶¹ *Ibidem*, p. 543.

⁶² P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, tr. it. cit., pp. 510-511: «L'angoscia che appone il suo sigillo sulla minaccia sempre imminente del morire non maschera, forse, la gioia dello slancio del vivere? A questo proposito il silenzio di *Essere e tempo* sul fenomeno della nascita – per lo meno in questo stadio inaugurale – è sconvolgente». Evocando il tema della «natalità», tanto caro ad Hannah Arendt, e la saggezza come meditazione della vita in Spinoza, Ricoeur avanza la sua proposta: «il giubilo, alimentato dal voto – che io assumo – di restare vivo fino alla... e non per la morte, non consente, forse, di far emergere, per contrasto, il versante esistenziale, parziale e ineluttabilmente parziale della decisione heideggeriana di fronte al morire?».

⁶³ *Ibidem*, p. 511: «nel senso più ampio del termine, che include il *conatus* secondo Spinoza, l'appetito secondo Leibniz, la *libido* secondo Freud, il desiderio di essere e lo sforzo di esistere secondo Jean Nabert».

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 502-503. Ricoeur riprende il tema kierkegaardiano della ripetizione, «grazie a cui la storia non appare soltanto come evocazione di morti, ma anche come messa in scena dei viventi di un altro tempo». Cfr. anche pp. 522-523.

un'ontologia dell'essere-davanti-alla-morte, contro-la morte, in cui il lavoro del lutto è affidato alla Cura, significa recuperare la dimensione esistenziale-esistentiva della natalità «come condizione di essere già là e non soltanto come avvenimento della nascita, falsamente simmetrico a quello non ancora riuscito della morte»⁶⁵.

Quale «struttura antropologica di base della condizione storica», la Cura, attraversata dalla categoria esistenziale della carne, recupera in Ricoeur tutto lo spessore ontico-temporale che il suo essere «pratica effettiva della storia» esige⁶⁶. Cura del tempo e tempo della cura si coniugano nella memoria-Cura, in cui «noi ci teniamo nei pressi del passato» e «ne restiamo preoccupati». Superare l'orizzonte della preoccupazione, per «non preoccuparci più delle differenze fra uomo e uomo» e «accontentarci della propria condizione d'uomo», è quanto, riprendendo Kierkegaard, ci invita a fare Ricoeur⁶⁷. Ma la memoria è nemica dell'oblio, ed è soltanto attraverso il perdono – orizzonte escatologico dell'intera problematica della memoria e della storia – che si può parlare, e all'ottativo, nel modo dell'auspicio, di oblio felice come liberazione dalla preoccupazione.

L'orizzonte ontologico heideggeriano, in questo nostro dire, resta lo sfondo di una rinnovata meditazione del linguaggio, luogo dell'«essere-libertà» in Pareyson, dell'«essere-storia» in Gadamer, dell'«essere-memoria» in Ricoeur.

RIASSUNTO

L'ermeneutica è l'interpretazione della modernità. Assume carattere ontologico, in quanto, partecipa del problema dell'essere e della verità come accadere dell'essere, è chiamata a svolgerne con Heidegger e oltre Heidegger il senso.

Nell'orizzonte ontologico dell'ermeneutica, le prospettive di Pareyson, di Gadamer e di Ricoeur possono essere messe a confronto perché, sia pure nel rispetto delle

⁶⁵ *Ibidem*, p. 537.

⁶⁶ Cfr. *ibidem*, p. 496: «Il discorso heideggeriano della cura non mi sembra fare spazio a quell'esistenziale molto particolare della carne, del corpo animato, del corpo mio, tale quale Husserl aveva cominciato a elaborare nei suoi ultimi lavori, sulla linea della quinta *Meditazione cartesiana*; esso mi sembra implicato nella meditazione sulla morte, sulla nascita e su questo spazio intermedio dell'intervallo fra la nascita e la morte, sul quale Heidegger costruisce la sua idea di storicità. Ora, questa categoria della carne implica un certo superamento del baratro logico, scavato dall'ermeneutica del *Dasein* fra gli esistenziali, che gravitano attorno al nucleo della cura, e le categorie in cui si articolano i modi di essere delle cose presenti e utilizzabili». Cfr. anche p. 550.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 716-717.

loro peculiari differenze, svolgono l'ontologia heideggeriana e ne problematizzano il senso, scavando in quella domanda originaria dell'essere-linguaggio e recuperandola all'interno del concreto esercizio interpretativo.

La questione del senso implica la ripresa della filosofia come ontologia ermeneutica, una filosofia autentica, orientata ad una «rinnovata meditazione sul linguaggio», luogo dell'accadere del senso, del farsi dell'«essere-libertà», dell'«essere-storia», dell'«essere-memoria».

PHILOSOPHY AS HERMENEUTIC ONTOLOGY.
PAREYSON, GADAMER, RICOEUR

ABSTRACT

Hermeneutics is the interpretation of modernity. It assumes an ontological character as it is involved in the problem of being, and the truth as realization of being; it is called on to develop its sense with Heidegger and those following him.

On the ontological horizon of hermeneutics, the views of Pareyson, Gadamer and Ricoeur can be compared because, even though each has its peculiar differences, they develop Heidegger's ontology and go into the problematics of its sense, penetrating the originary question of being-language and recovering it within concrete interpretative exercise.

The subject of the sense implies the resuming of philosophy as hermeneutic ontology, an authentic philosophy, oriented towards a «renewed meditation on language», the site of the realization of the sense, of «being-freedom», of «being-history» and of «being-memory».