

L'ERMENEUTICA È UN «PENSIERO DEBOLE»?
IL FONDAMENTO E I SUOI SENSI

di

Anna Escher Distefano

Il problema dell'interpretazione costituisce uno dei temi centrali della storia del pensiero. Esso percorre la ricerca filosofica a partire dal mito platonico e dal *peri hermeneias* di Aristotele, attraversa il discorso teologico della spiegazione dei testi sacri nell'età patristica, per diventare *allgemeine Auslegungskunst* con G. Fr. Meier e soprattutto con Fr. Schleiermacher.

Schleiermacher è *l'uomo che prepara la via*. Con lui il salto dell'ermeneutica nel campo filosofico, il passaggio da una *subtilitas explicandi* ad una *subtilitas intelligendi*¹, l'esigenza di una visione unitaria, che accomuni metodo storico e metodo filologico, esigenza già preannunciata sia pure oscuramente in Herder, trova la sua prima compiuta espressione, e soprattutto la sua *fondazione teorica*.

Ciò che segna la grande svolta non riguarda tanto il campo metodologico e il superamento della duplice lacerazione fra interpretazione grammaticale e interpretazione storica, la cui ferita pur tuttavia l'ermeneutica si portava nel cuore, quanto l'analisi del comprendere in quanto tale, che diventa *esso* oggetto di riflessione teorica, frutto di consapevolezza critica.

Giacché *l'ermeneutica non è una teoria generica basata sulla soggettivizzazione dell'interpretandum, bensì una teoria che stabilisce le basi speculative da cui tale soggettivizzazione, o meglio, la sua storicizzazione, discende.*

Base imprescindibile, il linguaggio.

Attraverso il linguaggio l'interpretazione viene a intrecciarsi strettamente con la comprensione, l'*Auslegung* con il *Verstehen*. La lingua, infatti, permette di collegare le distanze e separatezze della storia, di assimilare i vari punti di vista e dunque permette all'uomo di parlare con l'uomo. E ciò in quanto nella lingua ogni comprensione del particolare è condizionata dalla comprensione del tutto e l'organizzazione del tutto è la base dell'interpretazione del singolo.

¹ Fr. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik. Akademienrede*, nach den Handschriften neu herausgegeben und einleitet von H. Kimmmerle, «Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse», 1959, II; Heidelberg 1974, p. 31.

In altri termini, il linguaggio non è solo l'aspetto esterno, il mezzo tecnico che permette il rapporto della comunicazione, ma è, per ciò stesso, dialettica intersoggettiva, eticamente e culturalmente connotata, attraverso cui una civiltà parla; è veicolo di trasmissione culturale, che consente di mutare la società in comunità, di accedere ad una visione cosmopolitica e alla *Kultur* che ne è espressione. La dialettica intersoggettiva, a sua volta, rapportando l'uno agli altri, il singolo alla comunità, garantisce la difesa dell'individualità e del suo valore morale autonomo e ad un tempo la difesa della società. «Non si può capire l'epoca di una lingua – scrive Schleiermacher in un *Aforisma* – senza tutta la sua storia e la sua essenza, e tutto ciò non si può capire senza la lingua in generale»².

Il principio ermeneutico che sta alla base di questa teoria è la connessione (*Zusammenhang*) particolare/universale, particolare/generale, parti/tutto, singolarità/totalità, individuo/comunità. Connessione che, in Schleiermacher, significa ricostruzione del pensiero di un autore nella sua interezza, di quell'autore che, nel creare l'opera, l'aveva, a sua volta, creata come una totalità: la totalità della creazione implica la totalità della ricostruzione. Essa è la forma interna del testo ed è rappresentata sia dal linguaggio, in relazione a cui bisogna collegare il discorso, sia dalla vita spirituale dell'autore, in relazione a cui è da collegare la sua opera: «Come ogni discorso ha un duplice rapporto alla totalità della lingua e all'insieme del pensiero del suo autore, così anche ogni comprensione consiste di due momenti: capire il discorso come emergente dal linguaggio, e capirlo come evento nel pensante»³.

Il tema della lingua è sì dunque strettamente connesso a quello della storia, ma di questa storia viene ancora caricato solo il lettore. All'interprete, il compito di *riproporre lo spirito originario dell'autore*. Solo in tal modo «l'ermeneutica perverrà alla forma che le compete in quanto tecnica e le sue regole verranno sviluppate in un organismo compatto muovendo dal semplice fatto della comprensione, dalla natura della lingua e dalle condizioni fondamentali del rapporto che intercede tra colui che parla e colui che ascolta»⁴. Rapporto dialettico, questo, le cui competenze squisitamente semantiche consentono di connotare la distinzione tra interpretazione (*Auslegung*) e inclusione (*Einlegen*), fra *Bedeutung* e *Sinn*, e, nell'ambito della stessa *Bedeutung*, fra parola singola e lingua.

² *Ibidem*, p. 36.

³ Id., *Dialektik* (1811), hrsg. von R. Odebrecht, Leipzig 1942, p. 80.

⁴ Id., *Ueber den Begriff der Hermeneutik* (II Abhandlung) III sezione dei *Sämmtliche Werke*, Berlin 1835, trad. it. *Etica ed ermeneutica*, a cura e con introd. di G. Moretto, Napoli 1984, p. 372.

Questi, gli elementi costanti messi in gioco da Schleiermacher nell'infinito rimando della dialettica ermeneutica, la cui portata non è solo teoretica, ma si traduce nell'applicazione storiografica, nell'atto medesimo e concreto dell'interpretare.

La certezza cui perviene il *Verstehen* non è la certezza dimostrativa delle scienze, ma «una certezza di tutt'altro genere», divinatoria, «che sorge dal fatto che l'interprete si colloca il più possibile nello stato d'animo complessivo dello scrittore». Tant'è che Schleiermacher sostiene, ripetendo Kant, che il fine dell'ermeneuta è «capire un autore meglio di quanto egli stesso si comprenda (...*daß wir den Verfasser besser verstehen als er selbst*)»⁵. Ciò fa sì che l'artista non sia per ciò stesso l'interprete privilegiato della propria opera: la sua è soltanto «una» delle interpretazioni.

Ermeneutica infinita, quella che l'uomo fa dell'uomo, così come infinita è l'interpretazione che egli fa del testo. E che il metodo di questa interpretazione sia allegorico, evidenzia appunto la perenne allusività e la continua dislocazione del senso: «Ogni allusione è già un secondo senso, e chi non la coglie insieme al senso principale, si lascia sfuggire un senso che è realmente contenuto nel discorso. Chi invece trova nel discorso un'allusione che non c'è, non ha capito nemmeno il senso principale del discorso»⁶.

Il testo dunque non ha un senso solo, ma dietro ogni senso ce n'è un altro, e dietro questo un altro ancora. E il testo è plurisensico perché il linguaggio è plurisensico, e lo è perché tale è la complessa struttura del pensiero.

L'infinità dell'ermeneutica non significa, tuttavia, che il testo si presti ad una possibile infinità di interpretazioni (la cui conseguenza sarebbe il relativismo), ma che tormentato e inesauribile è il compito dell'interprete che tenta di cogliere la verità. La verità è una e ferma; essa non si svela di colpo, non si dà, ma è raggiungibile solo attraverso una faticosa opera di scavo. Schleiermacher infatti consiglia all'interprete, «di trarre a poco a poco tutto dalle fonti», giacché «nessun oggetto di interpretazione può essere compreso tutto in una volta; ma ogni lettura, in quanto arricchisce quella preconsoscenza, ci mette in condizione di capire meglio»: «...e così all'infinito»⁸. La Sacra Scrittura, ad es., ci parla la parola di Dio. E anche se la natura stessa del testo impone un tipo di interpretazione priva di mediazioni autoritative, essa tuttavia non è qualcosa di cui bisogna stare in *ascolto*, o qualcosa che si deve ricevere, bensì è parola che si deve *ricostruire*. Su questo orizzonte religioso, scri-

⁵ Id., *Hermeneutik und Kritik*, cit., p. 87.

⁶ *Ibidem*, p. 84.

⁷ *Ibidem*, cit., p. 88.

⁸ *Ibidem*, p. 115.

ve Moretto⁹, sono destinate a ritrovare tutta la loro profondità le definizioni schleiermacheriane dell'interpretare come un *nachconstruieren*, *nacherleben*, *nachbilden* l'oggetto non dogmaticamente o categorialmente, ma esistenzialmente, come evento.

Siamo già, com'è chiaro, nell'ambito del circolo ermeneutico, anche se Schleiermacher lo definisce «apparente». Ce lo dice il rapporto particolare-universale. Ce lo dice la totalità, cui il particolare si rapporta, costituita dalla lingua del testo e dalla personalità dell'autore. Ce lo dice l'implicanza reciproca fra l'interpretazione grammaticale e l'interpretazione psicologica (tecnica).

Tuttavia questo tema della circolarità, presente in ogni parte dell'opera schleiermacheriana, stranamente non viene riconosciuto in maniera esplicita da Schleiermacher, il quale, a volte, sembra anzi volersene sottrarre, forse per la preoccupazione che questa implicanza speculare venga a vanificare la validità dell'interpretazione stessa.

In tale prospettiva, la storicità dell'interprete non è, per Schleiermacher, un elemento positivo e imprescindibile, ma un limite, l'ostacolo che non consente di pervenire alla verità.

Ma se è vero – ed è vero – che Schleiermacher disattende la storicità del soggetto, non così si atteggia nei confronti del suo compito ermeneutico: «l'individualità dell'evento è l'unico luogo in cui il tutto storico del bene supremo si fa presente per quello che è: ricerca di senso e di verità»¹⁰.

Il concetto che della verità ha Schleiermacher non è tuttavia costante in tutto l'arco della sua speculazione. Mentre negli *Aforismi* del 1805-9 la verità era riposta nella coerenza interna delle parti rispetto al tutto, dell'individuale rispetto alla totalità, della singola opera rispetto alla personalità dell'autore, nelle *Akademiereden* del 1829 essa subisce un notevole slittamento, spostandosi dall'analisi del testo – di cui si doveva reperire la struttura interna coerente, anche rispetto ad una totalità più ampia – al rapporto fra interprete e testo: nella misura in cui il primo aderisce al secondo, abbiamo la verità. E mentre negli *Aforismi* del 1805-9, Schleiermacher parla di *nachconstruieren*, nel 1829 parla di *hineinversetzen*.

Ma se muta la definizione della verità, costante rimane invece il ruolo che Schleiermacher affida all'interprete, il cui compito è solo quello di *riconoscere* e trasmettere il messaggio del testo, senza mediarlo attraverso l'autorità del dogma.

Tutto ciò, anche se non allinea *in toto* Schleiermacher con le posizioni dell'ermeneutica contemporanea, evidenzia la posizione di una criteriologia er-

⁹ G. Moretto, *Ispirazione e libertà. Saggi su Schleiermacher*, Napoli 1986, p. 98.

¹⁰ Id., *Etica e storia in Schleiermacher*, Napoli 1979, p. 402.

meneutica intesa non in senso meramente psicologista o riduttivamente metodologico, ma come analisi delle condizioni *a priori* del testo da interpretare. Schleiermacher stesso scrive che la coscienza e il metodo storico sono gli strumenti da usare nell'ambito della teologia, dogmatica compresa.

Non, dunque, tecnica interpretativa, bensì comprensione (psicologica e grammaticale) dell'anima di un testo e di quella del suo autore¹¹. Anzi, soprattutto interpretazione psicologica, in quanto «l'ermeneutica è il contrario della grammatica e ancora di più» (*die Hermeneutik ist das Umgekehrte der Grammatik und noch mehr*).

La differenza, rispetto al passato, è grande: siamo passati dal mondo del testo strettamente inteso, dell'opera d'arte in quanto tale, al mondo del soggetto che l'ha prodotta o la intellige. E anche se in questo processo non c'è ancora il coinvolgimento storico dell'interprete – anzi l'interpretazione è tanto più «adeguata» quanto più il soggetto si annulla in quanto tale – tuttavia l'ammissione che l'interpretazione implichi il coinvolgimento di due elementi, il soggetto che interpreta e l'oggetto da interpretare, rappresenta pur sempre una grande innovazione. E ciò, ripeto, nonostante che il soggetto e l'oggetto, ovvero l'interprete e il testo, vengano ancora considerati rigorosamente separati, anzi si tende ad appiattire il primo sul secondo.

Schleiermacher, appunto, si è già incamminato verso la strada del soggetto, quella strada che, percorsa fino in fondo, porterà al coinvolgimento storico dell'io e del mondo, i quali, essendo ambedue nella storia, non possono che vivere in un eterno gioco di rimandi.

Questo gioco, in Schleiermacher, nulla però ha a che fare con la dislocazione del senso; esso è rigorosamente ancorato ad un *Grund* forte, ad una teoria della verità intesa come esplicitazione del testo, di quell'intimo svolgimento dell'opera a partire dalla «decisione embrionale» da cui ha origine la composizione. Il supporto del *Grund* non è la religione ma l'etica. Anzi, proprio la cesura fra l'una e l'altra è ciò che caratterizza la «rivoluzione copernicana» di Schleiermacher, la liquidazione dell'*alterità-oggettività* della parola rivelata e la conseguente fondazione dell'incarnazione antropologica della religione e della *Frömmigkeit*¹².

Su una strada problematica e critica, ancorata all'empiria, dalla quale dedurre il campo di ogni nostra «spettanza», decisamente anche J.G. Droysen.

«Noi non abbiamo, come le scienze naturali, il mezzo dell'esperimento,

¹¹ Fr. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Beruf einleitender Vorlesungen entworfen*, hrsg. von H. Scholz, Hildesheim-New York 1969; trad. it. *Lo studio della teologia*, editoriale e trad. di R. Osculati, Brescia 1978, § 132, p. 155.

¹² F. Sorrentino, *Schleiermacher e la filosofia della religione*, Brescia 1978, p. 55.

ma possiamo solo ricercare e null'altro» e in questa ricerca, «non prendiamo in prestito da altre scienze la definizione della nostra scienza e la regola del suo procedimento. Se così facessimo, infatti, ci assoggetteremmo alla norma di quelle e verremmo a dipendere dai loro metodi»¹³.

Con queste parole, J.G. Droysen imposta la sua riflessione metodologica sulla storia come analisi filologica, storiografica e letteraria, in esplicita e dichiarata polemica con la cultura di tipo fisico-matematico.

Durante il secolo XVIII e per buona parte del successivo, l'attività storiografica non aveva suscitato alcun dibattito di tipo metodologico. Non si era avvertita (a parte le significative, ma ancora implicite intuizioni vichiane), la necessità di un confronto di metodo tra sapere scientifico e sapere storico. Nel tardo '700 e nel primo '800, invece, la storia comincia ad apparire come una forma speciale di conoscenza, diversa dalla matematica, il cui oggetto è costituito da realtà non aventi una speciale posizione nello spazio e nel tempo; diversa dalla filosofia, secondo la quale solo ciò che è filosofico è scientifico, per cui la storia sarebbe scienza nella misura in cui riesce ad essere filosofia; diversa dalla teologia, che ha per oggetto ciò che è singolo e infinito, e quindi non può riguardare il passato dell'uomo, fatto di eventi molteplici e finiti; e diversa, infine, dalla scienza, la quale, muovendo dall'osservazione e dall'esperimento, ha bisogno della presenza fisica del proprio oggetto.

Droysen infatti distingue nettamente la scientificità della storia da quella delle altre scienze: «Se ha da esistere una 'scienza della storia', nella quale anche noi crediamo, ciò implica che vi sia una cerchia di fenomeni alla quale non conviene né la considerazione teologica né la filosofica, né la matematica, né la fisica; che vi siano problemi a cui non dà risposta né la speculazione – muova essa teologicamente dall'assoluto o lo abbia filosoficamente per scopo – né quell'empirismo che afferra il mondo dei fenomeni secondo il loro comportamento quantitativo, né alcuna disciplina inerente all'ambito pratico del mondo morale»¹⁴.

Se noi volessimo trattare la storia alla maniera positivista, scrive Droysen, e se volessimo dire che essa è scientifica in quanto fa risalire anche il mondo storico alla meccanica degli atomi, allora la storia non sarebbe che una delle scienze naturali. In realtà, le stesse scienze riconoscono di non essere in grado di spiegare nemmeno ciò che rientra nell'ambito delle loro indagini.

L'*Istorica* di Droysen nasce dunque come reazione nei confronti della pretesa del sapere scientifico – soprattutto nelle forme che esso aveva assunto

¹³ J.G. Droysen, *Historik*, hrsg. von R. Hübner, München 1933; trad. it. *Istorica. Lezioni sulla Enciclopedia e metodologia della storia*, a cura di L. Emery, Milano-Napoli 1966, p. 5.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 400-401.

in seno alla filosofia positivista – di trasferire il metodo classificatorio e nomenclologico della scienza naturale nel campo degli studi storici. Il suo referente polemico, cioè, è proprio quel «grossolano positivismo», che affligge la scienza e, ad un tempo, lo spirito della politica prussiana, anch'essa considerata grossolanamente materialistica.

Ma «se la scienza naturale non è atta ad intendere ogni cosa secondo il modo che è suo», ciò non significa che il rimanente non si possa intendere, «che il profumo di una rosa, le note di un violino, per il fatto che non si possono vedere, non siano assolutamente percepibili». Noi, continua Droysen, disponiamo di altri sensi «...e se, nel mondo dei fenomeni, ne restano di quelli che si comportano irrazionalmente rispetto al metodo naturalistico, bisognerà trovare per i medesimi, pochi o molti che siano, altri mezzi conoscitivi; altrimenti non sapremo, in base alle nostre percezioni, da gran tempo sperimentate istintivamente, che vi sono fenomeni i quali richiedono un'empiria diversa da quella delle scienze naturali»¹⁵.

E nei confronti di questa diversa empiria, Droysen invita a forgiarsi di una diversa attenzione, che consenta di cogliere l'anomalia, l'individualità, la libera volontà, la responsabilità, il genio, ovvero quegli oggetti, empirici sì, ma di tutt'altra empiria rispetto a quella della «scienza», oggetti anch'essi degni di indagine, di verifica, di comprensione, in quanto anch'essi moti ed effetti della libertà e originalità umana¹⁶.

Ma se la storia non è apparentabile, per Droysen, con le scienze naturali, ciò non significa che essa non sia scienza. Infatti, alla domanda se la storia sia scienza o arte, Droysen risponde: «la storia, essendo scienza, ha con l'arte i rapporti stessi che hanno tutte le scienze coll'arte». E continua: «...e non sarebbe senza interesse ricercare per quale ragione interna alla storia, sola fra tutte le scienze, sia toccata l'equivoca fortuna di dover essere anche arte, fortuna alla quale nemmeno la filosofia partecipa, a dispetto dei dialoghi di Platone»¹⁷.

Tra Aristotele e Tucidide, dunque, Aristotele. O, forse, a guardar bene, né Aristotele né Tucidide. Droysen è con Tucidide quando questi privilegia la storia rispetto alla poesia e, per ciò stesso, contro Aristotele, il quale non ritiene che la storia sia una scienza, con un metodo suo proprio, ma anzi considera la poesia «più filosofica e ideale» della storia stessa. Concorda tuttavia con Aristotele nel vedere nel particolare e nel rifiuto dell'oggettività la peculiarità della storia e soprattutto con lui concorda nel rifiutare l'identificazione

¹⁵ *Ibidem*, p. 19.

¹⁶ *Ibidem*, p. 339.

¹⁷ *Id.*, *Grundriss der Historik*, Leipzig 1882, p. 85.

tra storia e arte. L'idea artistica è molto diversa dalla storica: «Nell'arte i mezzi – siano colori, forme corporee, suoni, siano personaggi e azioni e passioni umane – non hanno altro significato e valore se non di dare espressione all'idea artistica, all'elemento poetico»¹⁸. È proprio dell'arte, continua Droysen, il far dimenticare le manchevolezze dovute ai suoi mezzi, ed essa lo può nella misura in cui trasforma il materiale in idea: «...ciò che viene così creato è una totalità, qualche cosa di completo in sé. L'elemento poetico ha il potere di far sentire pienamente agli spettatori e uditori, in quell'espressione, ciò che il genio artistico ha voluto esprimere»¹⁹.

Altro è invece il caso della scienza storica. Essa ha un «materiale», «più o meno inadeguato», e ai risultati che ne ricava nulla può aggiungere o sottrarre, nulla di essi può mutare, ma di essi deve valersene «per quali sono».

La storia, dunque, non è di natura geniale, non è «espressione spontanea dello spirito intimamente commosso», ma è *comprensione*, ottenuta mediante lo studio dei materiali, dei fatti, eventi, caratteri. In un certo qual modo, l'esposizione narrativa «ha il carattere di una *mimesis*»²⁰. Ma non come «un'immagine, una fotografia di ciò che fu, e tanto meno come un repertorio di tutti i particolari e notizie tramandati», bensì come un'immagine che si ottiene partendo «da un certo punto di vista»²¹. Bisogna, cioè, tener presente – avverte Droysen con grande acutezza ermeneutica – che è «il nostro intelletto ad approfondirli così; non bisogna credere che noi li concepiamo come i contemporanei, come le prime fonti li videro»²². Eppure, anche se noi «intendiamo immediatamente e con una certezza soggettiva» le cose umane, appunto per questo dobbiamo trovare «misure e controlli oggettivi», che ci consentano di coordinare ed elaborare tali cose, al fine di individuare non già «le leggi della storia, bensì quelle del conoscere e del sapere storico»: questo è, per Droysen, l'unico senso che può esser dato alla «oggettività»²³.

Droysen, dunque, rifiuta l'«oggettività da eunuchi», il punto di vista esterno e superiore alle cose; egli vuole avere solo il punto di vista di quella «verità relativa» che gli consentono di conseguire la sua patria, le sue convinzioni politiche e religiose, uno studio serio. E anche se ciò è ben lontano dalla pretesa di un'opera che duri eterna ed è cosa sotto ogni aspetto unilaterale e limitata, «...bisogna avere il coraggio di ammettere tale limitazione e consolar-

¹⁸ Id., *Istorica*, cit., p. 298.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 299.

²² *Ibidem*, p. 95.

²³ *Ibidem*, pp. 437-438.

si al pensiero che ciò che è limitato e particolare è più ricco e sostanzioso del generale e del generalissimo»²⁴.

Il compito dello storico, dunque, non è quello di accertare il passato né «oggettivamente»²⁵, né «in tutta l'ampiezza di quello che fu il suo presente», bensì «di ampliare, completare, rettificare la nostra rappresentazione ancora angusta, frammentaria, confusa del passato, la nostra comprensione di esso, di svilupparla ed estenderla secondo punti di vista sempre nuovi». Con ciò non si tratta, tuttavia, «di voler fissare immagini del passato o riprodurre ciò che da lungo tempo è tramontato», «bensì di arricchire e ingrandire il mondo delle nostre idee con la conoscenza documentata della continuità dell'evoluzione morale dell'umanità», della quale tocca a noi, oggi, «intendere il nesso» collegando fatti e dando ad essi il loro valore²⁶. In tale indagine lo storico non può rivolgersi alle realtà passate, perché queste sono, appunto, passate: «...solo ciò che, in lui e fuori di lui, non delegato ne resta ancora nell'*hic et nunc* e, per quanto in forma mutata, può ancora essere afferrato empiricamente, questo solo dovrà e potrà dargli la risposta cercata»²⁷.

Primo grande principio dello storico, dunque, la consapevolezza di non poter ricavare le realtà passate dai materiali presenti, ma di doversi limitare, mediante un procedimento metodico, a «fondare», «rettificare», «ampliare» le rappresentazioni che abbiamo delle passate realtà del mondo morale, umano, portandole ad *espressione*.

La comprensione ottenuta con la critica e l'interpretazione dei materiali, infatti, è ovviamente cosa ben diversa dalla «ricostruzione del fatto oggettivo o della realtà esterna». Tale ricostruzione ha bisogno di una *espressione* adeguata, per mezzo della quale qualcosa di interno si fa immediatamente presente. Ma se da una parte è evidente che noi comprendiamo appieno qualcosa solo se riusciamo a spiegarci come si sia formato, dall'altra, noi conosciamo in che modo questo si è formato soltanto se indaghiamo e comprendiamo il più esattamente possibile cosa esso è: «Abbiamo così una duplice formula del modo in cui *noi* vediamo e pensiamo la cosa; non questa, ma la nostra idea della realtà è ciò che approfondiamo e controlliamo, considerandola, quasi stereoscopicamente, da due lati o meglio da due punti di vista». Solo tenendo presenti questi limiti, possiamo aver chiaro fin dove la nostra scienza può e intende arrivare: essa è «empirica», in quanto l'esistente e il dato costituiscono il materiale della sua indagine, ed è «esatta», in quanto ricava i suoi risultati

²⁴ *Ibidem*, p. 301.

²⁵ «Oggettivamente», nel senso su citato.

²⁶ J.G. Droysen, *Istorica*, cit., pp. 29 e 31.

²⁷ *Ibidem*.

da tale materiale, senza dedurli da ipotesi di «origini prime», ovvero senza ricorrere «a ciò che *non* è empiricamente presente, per spiegare ciò che è empiricamente presente»²⁸. Ne consegue che l'interpretazione non può aspirare a cogliere «il fine ultimo, che tutti gli altri muove», «il fine supremo, assolutamente determinante», «il fine dei fini», giacché essa «non può risalire ai primi inizi», così come non può penetrare nel «sacrario del cuore umano». L'interpretazione arriva «fino ad un certo punto», quel punto «dal quale germoglia ogni comportamento morale dell'uomo e al quale esso ritorna come all'unica certezza che ognuno ha dentro di sé. Solo la propria coscienza, infatti, è per ognuno assoluta certezza; è per lui la sua verità e il centro del suo mondo»²⁹.

Secondo gli oggetti e secondo la natura del pensiero umano, Droysen ci presenta tre possibili metodi scientifici: lo speculativo (filosofico o teologico), il fisico e lo storico. Il loro compito è «di conoscere, spiegare e comprendere»³⁰.

Con questa semplice, scarna definizione Droysen prepara non soltanto la divaricazione tra metodo ermeneutico e metodo esplicativo, ma anche dà inizio ad una delle più famose controversie metodologiche, i cui momenti successivi saranno segnati dalla distinzione diltheyana fra *Geistes und Naturwissenschaften* e dal dibattito apertosi nel '42 fra il modello di spiegazione nomologico-deduttiva di Hempel-Oppenheim e il «neo-dualismo» della filosofia analitica, che sul modello weberiano, proporrà un tentativo di mediazione tra comprensione e spiegazione. La controversia continuerà in seguito con l'ermeneutica gadameriana la quale, rifiutando il concetto stesso di metodo, attribuirà al linguaggio un universale significato ontologico e continuerà con l'analoga pretesa di universalità di segno opposto, propria del neopositivismo logico, che intenderà ridurre l'oggetto scientifico a tecniche di concettualizzazione simbolica.

Per tutto ciò, e per altro ancora di cui non posso – per brevità di sintesi – parlare, non c'è dubbio che la grande questione ermeneutica, indipendentemente dalle diverse strade che poi imbroccherà, ha già in Droysen una sua ulteriore precisazione.

Ancora un passo avanti quello compiuto da W. Dilthey.

È l'epoca della «grande crisi» della quale lo studio diltheyano di una fondazione delle scienze dello spirito è documento, mediatore della ricezione tedesca del positivismo francese e inglese, e in genere del pensiero scientifico, con le esigenze idealistiche e romantiche.

²⁸ *Ibidem*, p. 158.

²⁹ *Ibidem*, p. 186.

³⁰ *Ibidem*, p. 343.

Una delle spie che consentono di parlare di interesse romantico di Dilthey è innanzi tutto la sua attenzione nei confronti di Schleiermacher, il cui pensiero egli incardina nel cuore dello sviluppo di quella religiosità europea che aveva subito profonde trasformazioni ad opera dell'Illuminismo e di Kant.

Comprendere l'influenza di Schleiermacher, anzi, significa ad un tempo comprendere la genesi stessa della critica della ragione storica che il giovane Dilthey veniva formulando. E significa comprendere il suo cristianesimo antidogmatico, figlio del *pathos* della Riforma, ma anche figlio di quell'Illuminismo, che, se «non era capace di cogliere il significato delle religioni e la loro grande evoluzione», e aveva «distrutto molte cose, che non potrà mai più ristabilire nell'anima dell'uomo che ha assimilato i risultati della scienza», aveva però ad un tempo disgregato la tradizione e il dogma e inventato «i metodi di critica e di interpretazione, divenuti il fondamento dello studio delle religioni». Significa, in altri termini, comprendere i metodi che consentono a Dilthey, «di cogliere la realtà storica attraverso la nuvola della leggenda»³¹.

Giustamente, dunque, Bianco scrive che «lo studio condotto dal giovane Dilthey si sforzava fin dall'inizio di porre in luce la connessione esistente fra l'ermeneutica e le discipline filosofiche fondamentali (la dialettica e l'etica), concependo inoltre il compito propriamente storiografico con ampiezza tale di prospettive da inquadrare il contributo schleiermacheriano all'evoluzione dell'ermeneutica stessa sullo sfondo più generale dello sviluppo di quella disciplina dai tempi della Riforma e del grandioso rivolgimento compiutosi nella cultura tedesca tra la fine del XVIII e gli inizi del XIX secolo»³².

Il problema fondamentale di Dilthey era quello di delineare le categorie che reggono la coscienza storica e le consentono di elevarsi al grado di scienza. Dunque, «...non la relatività di ogni intuizione del mondo è l'ultima parola dello spirito, che le ha tutte percorse, bensì la sovranità dello spirito di fronte a ognuna di esse, e al tempo stesso la coscienza positiva del fatto che nelle diverse maniere di atteggiarsi dello spirito esiste per noi la realtà unica del mondo»³³.

Questa è la strada verso cui strada si incammina Dilthey, spostando la sua attenzione dall'analisi delle condizioni a priori del sapere all'analisi della vita psichica nella sua totalità. È «l'uomo intero» che, dal punto di vista ermeneu-

³¹ W. Dilthey, *Das Problem der Religion* (1911), in *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Lipsia-Berlin 1924, trad. it., *Il problema della religione*, a cura di G. Morra, Bologna 1970, p. 102.

³² F. Bianco, *Dilthey e la genesi storica della ragione*, Milano 1971, p. 229.

³³ W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie* (1907), in *Gesammelte Schriften*, vol. VII, trad. it., *L'essenza della filosofia*, in *Critica della ragione storica*, introd. e trad. a cura di P. Rossi, Milano 1954, p. 474.

tico, «ricostruisce l'esperienza storica e contemporaneamente, dal punto di vista filosofico-trascendentale e critico, *costruisce* le norme e le leggi che condizionano e rendono possibile l'esperienza storica»³⁴.

Solo nell'esperienza interna Dilthey trova un sicuro ancoraggio al suo pensiero: «Ogni scienza è scienza d'esperienza, ma ogni esperienza ha una sua coesione originaria e, determinata da questa, una sua validità nelle condizioni della nostra coscienza, in cui l'esperienza si produce, una sua coesione e validità nel tutto della nostra natura»³⁵. Questo punto di vista, oltre il quale è impossibile indietreggiare, così come impossibile è «volgere lo sguardo della conoscenza al di là dell'occhio stesso che conosce», è la prospettiva gnoseologica, vanto della scienza moderna.

Ne veniva fuori una dottrina della scienza affrontata sulla base dello studio delle connessioni psicologiche, che, appunto in quanto «connessioni», erano il risultato delle operazioni legate alla produzione del sapere. Dunque non una psicologia esplicativa, una *erklärende, aufbauende Psychologie*, di tipo positivistico o sperimentale, è quella voluta da Dilthey, ma una psicologia descrittiva, una *zergliedernde, beschreibende Psychologie*, che parte dalla totalità degli atteggiamenti dell'uomo.

Con «psicologia descrittiva», Dilthey intende l'esposizione degli elementi costitutivi della vita psichica, ovvero «la descrizione e l'analisi di una connessione che è data originariamente e sempre in quanto la vita stessa»³⁶.

I fatti psichici possono dunque solo esser descritti, non spiegati attraverso le lunghe catene dei collegamenti causali, anche se essi presentano pur sempre una «connessione», nella quale i loro rapporti hanno radice. Senza tale connessione, le scienze dello spirito sarebbero «tutt'al più un aggregato, un fascio, non un sistema».

Diversi tuttavia, pur nella loro reciproca implicanza, rimangono gli approcci delle scienze della natura e delle scienze dello spirito, in quanto diverso è l'oggetto, esterno per le une – la sensazione – e interno per le altre – la riflessione – e diverso è il metodo, per le une basato sulla spiegazione causale, per le altre sulla comprensione del significato. Non è dunque attraverso il trasferimento di peso dei metodi delle scienze della natura alle scienze dello spirito che si diventa «discepoli dei grandi pensatori naturalisti». Il loro metodo, piuttosto, viene interiorizzato nella misura in cui si fa proprio il loro insegna-

³⁴ S. Otto, *Dilthey e il concetto di apriori empirico nel contesto della «Critica della ragione storica»*, in AA.VV., *Critica della metafisica e ragione storica*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Bologna 1985, p. 68.

³⁵ W. Dilthey, *Esperienza vissuta e poesia*, introd. e trad. a cura di N. Accolti Gil Vitale, Milano s.d., p. 8.

³⁶ P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1971, II ed., p. 363.

mento; nella misura, cioè, «in cui la nostra conoscenza si adatta al carattere dei nostri oggetti, e noi ci atteggiemo rispetto ad essa proprio come quelli rispetto alla loro»³⁷.

Ma anche l'ideale è diverso.

L'ideale delle scienze della natura è la concettualizzazione, basata sul rapporto causa-effetto; l'ideale delle scienze storico-sociali è la comprensione dell'individuazione storico-sociale dell'uomo, basata sulla connessione e la comunanza presente in ogni vita psichica.

Inoltre, mentre per quanto riguarda la conoscenza dei fatti della coscienza, «noi colleghiamo i momenti di vita nella continuità della coscienza, li comparamo ecc.»³⁸, per quanto invece concerne la conoscenza dei fatti della natura, noi colleghiamo le immagini del mondo esterno «sotto il punto di vista di una connessione obiettiva in un mondo esterno. L'oggetto di una tale apprensione è la natura»³⁹. Ma, aggiunge molto significativamente Dilthey, «si tratta della stessa esperienza, che qui viene considerata sotto un diverso punto di vista»⁴⁰. Dunque, la scissione, la differenza non è ontologica, non è reale, non è nelle cose, nei fatti, ma, con weberiana anticipazione, nel «diverso punto di vista» con cui si guardano i fatti. Dietro, la realtà rimane una e indivisibile.

La differenza metodologica, insomma, si riduce alla differenza fra *verstehen* e *erklären*. Noi *spieghiamo* la natura, mentre *comprendiamo* la vita psichica. In un celebre passo del 1894 Dilthey scrive che le scienze dello spirito si distinguono da quelle della natura per il fatto che queste ultime hanno ad oggetto fenomeni che compaiono nella coscienza come provenienti dall'esterno, la cui connessione, cioè, si attua attraverso un collegamento di concetti astratti, mentre le prime hanno ad oggetto fenomeni interni, che compaiono nella loro connessione vivente. Ne deriva che la connessione dei fenomeni naturali è data attraverso argomentazioni integrative, attraverso un collegamento di ipotesi, mentre la connessione dei fenomeni psichici è data originariamente. Tutto ciò comporta che noi «...spieghiamo la natura, comprendiamo invece la vita psichica». Affermazioni che ci indicano come Dilthey abbia sempre pensato all'*Erlebnis* come alla base *psicologico-ermeneutica* della costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito.

³⁷ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, trad. it. *Introduzione alle scienze dello spirito*, a cura e con pres. di G.A. De Toni, Firenze 1974, p. 355.

³⁸ W. Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, trad. it. *Primi progetti di teoria della conoscenza e logica delle scienze dello spirito*, in *Critica della ragione storica*, cit., p. 96.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

E allora le scienze storico-culturali debbono avvalersi non soltanto dell'introspezione immediata, ma anche della *comprensione*, che porta passo passo il «sottosuolo» delle connessioni psichiche, che «in carne ed ossa» si presentano come realtà vissute, fino «a una più chiara coscienza». La teoria della conoscenza diventa così «psicologia in movimento», che ha il suo fondamento in quella presa di coscienza di sé (*Selbstbesinnung*), che abbraccia il reperto totale e indiviso della vita psichica: validità universale, verità, effettualità vengono determinate nel loro senso solo in base a tale assunto.

All'immediatezza subentra così la mediazione, fondata sul nesso di *Erleben*, *espressione* e *intendere*. Alla psicologia, l'ermeneutica. Dunque, «soltanto nella relazione dei processi della vita con la comprensione e con il senso della sua totalità, la connessione, contenuta nella vita stessa, perviene a un'adeguata rappresentazione»⁴¹. Perviene soprattutto a collocare *l'umanità nel mondo storico*.

Dilthey, dunque, nella consapevolezza di non poter ridurre la storia tutta ad *Erlebnis*, passa da una fondazione *psicologica* ad una fondazione *ermeneutica* delle scienze storico-sociali, ed infine alla fondazione di una «filosofia della filosofia», che consenta, di contro all'anarchia delle opinioni, di fornire un collegamento universale di tutte le forme di sapere e quindi una *Weltanschauung* universalmente valida, coerentemente, appunto, con la pretesa universalizzante dell'ermeneutica, che rimane il sottofondo costante dell'analisi.

Se la filosofia è una manifestazione dell'uomo, anch'essa ha carattere storico. Anzi, la filosofia è il modo di fare la storia. Lo storico è colui che può ripercorrere, al pari del poeta che ne ascolta la voce, il corso delle cose.

Questa, la scelta di Dilthey, dietro la quale sta un'opzione storica sì, ma anche, ad un tempo, per ciò stesso, un'opzione ermeneutica, «...giacché lo storico non può rinunciare al tentativo di intendere la storia in base a se stessa»⁴². È in questa autointerpretazione della storia che confluiscono il rapporto parti-tutto, e dunque la totalità, la connessione, la determinazione di senso, il significato; giacché in questo «consiste la funzione più specifica dell'intendere per le scienze dello spirito. Lo spirito oggettivo e la forza dell'individuo determinano insieme il mondo spirituale: e la storia poggia sulla comprensione di entrambi».

È qui che lo storicismo di Dilthey si incontra con l'ermeneutica.

È infatti proprio l'intendere che consente, attraverso la donazione di senso, di dare connessione agli avvenimenti, che del senso sono portatori.

⁴¹ Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, trad. it., *Nuovi Studi*, pp. 341-343.

⁴² Id., *La costruzione del mondo storico*, *ibidem*, p. 269.

L'ermeneutica, scrive Dilthey⁴³, ha sempre difeso la sicurezza dell'intendere di fronte allo scetticismo storico e all'arbitrio soggettivo, prima lottando contro l'interpretazione allegorica, poi giustificando contro la scepsi del Concilio di Trento la grande dottrina protestante dell'intelligibilità autonoma degli scritti biblici, e di nuovo fondando teoreticamente contro ogni dubbio il progredire delle scienze filologiche e storiche in Schlegel, Schleiermacher e Boeck. Oggi, continua Dilthey, l'ermeneutica deve cercare un rapporto con il compito generale della teoria della conoscenza, che è quello di porre in luce la possibilità di una conoscenza della connessione del mondo storico e di trovare i mezzi per la sua realizzazione.

Suo compito è, dunque, fornire una giustificazione teorica della validità universale dell'interpretazione, da cui dipende tutta la certezza nella storia e suo fine è, ancora una volta, *riuscire a capire un autore meglio di quanto egli abbia capito se stesso*.

L'oggetto, di per sé muto, parla nel momento in cui l'interprete lo riveste di senso. È il momento della «comunanza», della simbiosi fra interprete e oggetto-testo. «L'uomo, 'creatura del tempo', scrive Masullo, ricerca essenzialmente 'la sicurezza della sua esistenza', e a questa vitale esigenza risponde con 'interpretazioni della realtà', nelle quali 'trae fuori dal fluire del tempo ciò che egli stesso crea come qualcosa di durevole'»⁴⁴.

Vi è dunque solo *una* analisi del concetto di filosofia come fondazione della scienza, sia che la si designi come critica, sia che la si designi come filosofia dell'esperienza. Ogni filosofia, per Dilthey, deve pretendere per sé tutt'e due questi caratteri: «L'esperienza viene costruita tramite il momento vitale riempito, nella sua relazione al mondo esterno. Ogni momento della realtà effettuale, ossia della vita psichica normalmente riempita, contiene ambedue questi aspetti tra loro collegati»⁴⁵.

La partizione fra scienza della natura e scienze dello spirito, conseguentemente, non lacera il reale, ma dipende soltanto dal tipo di approccio ad esso, dal diverso atteggiarsi della nostra attenzione e del nostro interesse.

Ecco, dunque, che il cerchio si chiude: le scienze, e della natura e dell'uomo, che sembrano dicotomizzarsi per ambiti, metodi e ideali, confluiscono ambedue nella realtà, e nel profondo di questa si incontrano. Non c'è dubbio che la conoscenza del mondo umano è conoscenza di ciò che l'uomo pensa e sente, mentre altri sono gli oggetti della conoscenza della realtà fisica, ma an-

⁴³ Id., *Nuovi Studi*, cit., pp. 327-328.

⁴⁴ A. Masullo, *Coscienza storica e trascendentalismo in Dilthey*, in AA.VV., *Critica della metafisica e ragione storica*, cit., p. 127.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 95-96.

che se ognuna di queste forme conoscitive ha un proprio settore di competenze, ciò nulla toglie al fatto che uno è sempre l'oggetto da indagare: l'uomo e il suo mondo, quell'uomo definito da Dilthey «unità psico-fisica». Ne consegue che l'indagine sulla sua costituzione fisica non può essere disforme da quella sulla sua costituzione psichica, né *a parte subjecti*, né *a parte objecti*.

Naturalmente la cautela critica impone di non sminuire il valore e l'autonomia delle analisi diltheyane sul mondo storico, sull'approccio dell'uomo, e di sottolineare l'ampiezza dello spazio teorico cui egli con le sue analisi ha aperto la via. Anzi.

Ma, mantenendo ciò come imprescindibile punto fermo, l'autocomprensione dell'uomo e del suo ruolo di soggetto ermeneutico riguarda il mondo *tout court*, non settori specifici, e ciò proprio perché l'ermeneutica, e giustamente, «slarga» il concetto di metodologia comprendente a tutta la realtà, non solo a quella della scienza dello spirito, avanzando con ciò pretese di universalità.

Tali pretese emergeranno tuttavia in tutta la loro ampiezza solo dopo Dilthey: «Noi non rechiamo nella vita nessun senso del mondo. Noi siamo aperti alla possibilità che il senso e il significato sorgano soltanto nell'uomo e nella sua storia. Ma non nell'uomo singolo, bensì nell'uomo storico. Poiché l'uomo è un essere storico»⁴⁶. E la storia rimanda ancora una volta alla scienza, giacché l'ordine oggettivo «secondo leggi», cui la coscienza, scosso il dominio dell'autorità, cerca di pervenire, deve dimostrare la necessità dei propri modi di procedimento e dei risultati a cui essa è approdata. Ma la storia, a sua volta, ha un radicamento ancora più profondo, nella vita; anzi, il rapporto tra la vita e le sue espressioni è la radice comune del doppio rapporto dell'uomo con la natura e dell'uomo con la storia: «Se si segue questa suggestione, il problema non è quello di rafforzare la conoscenza storica rispetto alla conoscenza fisica, ma di scavare sotto la conoscenza scientifica, presa in tutta la sua generalità, per cogliere una relazione tra l'essere storico e l'insieme dell'essere, che sia più originaria del rapporto soggetto-oggetto della teoria della conoscenza»⁴⁷. E qui, vicino a Dilthey, c'è già Heidegger.

Dilthey, dunque, da un lato è consapevole che la distinzione fra fisico e psichico è fittizia, e dunque fittizia è la distinzione fra *Natur und Geisteswissenschaften*; è consapevole della necessità di uno «slargamento» del concetto di metodologia comprendente atto a racchiudere in sé non solo la metodolo-

⁴⁶ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, trad. it. *La conoscenza della connessione storica universale* (1910), p. 384.

⁴⁷ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, pref. di A. Rigobello, trad. it. a cura di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Milano 1977, p. 21.

gia delle scienze dello spirito, ma la metodologia *tout court*; è consapevole della necessità di «demolire i confini interposti tra la filosofia e le scienze particolari»; dall'altro, però, non è in condizione di oltrepassare questa distinzione e porsene fuori. C'è, insomma, in lui l'avvertimento del nuovo, di un nuovo modo di concepire la scienza che superi la dicotomia non in direzione di un appiattimento naturalistico dell'intendere, ma in direzione di una ricomprensione della «comprensione» che diventi modello del porsi razionale dell'uomo di fronte al mondo. Eppure tale «nuovo» gli rimane fra le mani come abbozzo, senza che egli ne riesca a precisare le linee. Indubbiamente dopo Dilthey molto si sarebbe fatto lungo questa strada, ma forse questa strada non sarebbe stata intrapresa, se già Dilthey non l'avesse imboccata. Giacché il problema vero non è quello della fondazione dell'autonomia dei due tipi di scienze, che, anzi, riproporrebbe e riconfermerebbe, quanto meno in sede metodologica, la scissione del reale in due regni, ma, al contrario, il problema è proprio la fusione di questi due tipi di scienze, delle quali unico è l'oggetto, la «realtà», unico è il metodo, basato, nell'un caso e nell'altro, su un modo nuovo di intendere la correttezza dell'indagine, unico è il fine: il volerne sapere sempre un po' di più di questo mondo-nel-quale-ci-troviamo, e che noi siamo. Indubbiamente, dietro tutto ciò sta una precisa opzione, una precisa scelta di campo. È dunque questo il vero problema, che investe la decisione su ciò che noi siamo e vogliamo essere. Con ciò non intendo riproporre vecchi schemi positivistici o scientifici, ma soltanto prestare orecchio a ciò che la fisica oggi ci dice. Non possiamo far finta che essa non parli. E propongo questa tesi proprio a partire da Dilthey, il quale vuole andare oltre i vecchi schemi positivistici ma non per ritornare nelle consolanti e tutto sommato scarsamente produttive plaghe dell'irrazionale o del «vitale»; Dilthey, in un modo a lui peculiare, cerca una risposta, la quale, però, riesce ad articolarsi ancora in una mezza luce, in una ancora sussistente dicotomia fra una sorta di epistemico «divide et impera» e la convinzione, «incredibile, terrificante per la ricerca», «come oggi tutti i problemi della filosofia, della storia e della politica siano concatenati l'uno all'altro».

Dell'azzardo di questa ipotesi sono ben consapevole, tuttavia essa consentirebbe di porre Dilthey al centro di quel complesso, irrisolto, feroce dibattito epistemologico contemporaneo che, apertosi negli anni '20, investe questioni sistematiche «di fondo», che sono nostre nella stessa misura in cui furono di Dilthey. Di Dilthey non solo attento interprete della storia, ma anche della scienza, come del resto illustri esegeti sottolineano. Ed è proprio quest'attenzione che ci permette di vedere in lui un'altra delle voci di quel colloquio filosofia/scienza, che caratterizza e accompagna da sempre, in un accordo/disaccordo antico, la riflessione.

Del resto lo stesso Dilthey offre un appoggio per un'interpretazione unitaria; tant'è che scrive: «I processi fisici, in cui si compie la percezione, sono equivalenti, nel risultato, alle operazioni del pensiero discorsivo»⁴⁸. Questa singolare affinità tra percezione e discorso, che Dilthey qui rivendica, equivale a rintracciare anche nell'elaborazione delle sensazioni quel problema di un conferimento di senso, di un gioco ermeneutico, che orienta la stessa comunicazione verbale.

Per Dilthey, psicologia e scienza, storia e scienza dunque, ma anche filosofia e scienza, e soprattutto etica e scienza.

La filosofia opera nel mondo e riflette ad un tempo sopra questo operare; essa è pertanto processo di universalizzazione, di ordinamento rispetto al tutto, di autofondazione, che oltrepassa il finito, per indirizzarsi verso il definitivo, verso un punto fermo, al riparo dalla relatività. Alla filosofia spetta la soluzione dei tre problemi della fondazione, giustificazione e sistemazione unitaria delle scienze particolari e ad essa spetta anche il compito di soddisfare al bisogno, non riducibile al silenzio, di una riflessione ultima circa l'essere, il fondamento, il valore e il fine, e il loro collegarsi in una visione del mondo, come pure il compito di determinare in quale forma e direzione questo soddisfacimento possa aver luogo⁴⁹.

La filosofia, dunque, prende il posto della metafisica.

Proprio in questa esperienza vissuta la filosofia di Dilthey, antimetafisica e problematica, indica il suo fondamento, configurandosi come ricerca antropologica, che guarda all'uomo, alla sua storia e ai metodi atti alla sua comprensione. Dilthey, dunque, il fondamento lo cerca non nella scienza apoditticamente rigorosa, non nei principi primi dell'essere, non nel *Logos* o nel *Nous*, bensì nella storia, nel pensiero dell'uomo, nell'esperienza vissuta: «La filosofia deve cercare non già nel mondo ma nell'uomo la connessione interna delle proprie conoscenze. Intendere la vita vissuta dell'uomo – questa è l'aspirazione dell'uomo moderno»⁵⁰.

Ma questa sostituzione della gnoseologia alla metafisica quale fondazione delle scienze dello spirito, sottolinea E. Mazzarella, non è «neutra». In essa, si traduce «un ideale fondativo incompatibile con la scoperta della vita come terreno da cui la filosofia nasce e alla fine ritorna», che porta allo scoperto il «grande, conclusivo e incompiuto sforzo diltheyano di giungere ad una qualche validità universale, sottratta al relativismo, sul terreno invero scivoloso

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ W. Dilthey, *L'essenza della filosofia* (1907), cit., pp. 485-487.

⁵⁰ Id., *I tipi di intuizione del mondo e la loro elaborazione nei sistemi metafisici* (1911), trad. it. di S. Barbera e P. Rossi, in *Storicismo tedesco*, a cura di P. Rossi, Torino 1977, p. 217.

della sua 'filosofia della storia' e della sua teoria delle visioni del mondo»⁵¹. Ed è proprio il senso di sé, la consapevolezza che il nesso dell'uomo con il suo mondo non sono posti in un'oggettività che li trascende, ma non sono nemmeno un «residuo della dissoluzione della metafisica», bensì «peculiare punto archimedeo [...] della critica della metafisica orientata alla costruzione di una critica della ragione storica»⁵², proprio tutto ciò evidenzia che l'ermeneutica non è una teoria inerme, sbalottolata e travolta nella infinità delle interpretazioni, ma disciplina solidamente ancorata ad un suo zoccolo duro, che ne costituisce il fondamento e il senso. E ciò indipendentemente o meno della riuscita del progetto diltheyano.

Credo, quindi, si possa affermare che l'approdo del pensiero di Dilthey sia l'esigenza fondativa, finalizzata ad una giustificazione rigorosa delle scienze dello spirito. Egli muta soltanto il *luogo* della fondazione; non più la metafisica, non più il pensiero assoluto, ma un pensiero che si cala nella vita, non per lacerarsi nelle sue lacerazioni, ma per trovare in essa un alternativo universo legittimante. È sempre un'esigenza di totalità quella che lo muove; esigenza, che è una delle molte suggestioni che Dilthey eredita da Schleiermacher. Così come sempre nell'ambito delle posizioni di Schleiermacher si attende la soluzione del problema dell'oggettività, che, per Dilthey, è possibile solo quando, tra i molteplici punti di vista da cui può venir compiuta la connessione in una totalità, si raggiunge un punto di vista che penetri questa connessione medesima. La connessione della storia è quella della vita stessa, realizzantesi nel rapporto parti-tutto. Nel cogliere tale connessione e il significato che le compete risiede il compito dell'interprete.

Com'è chiaro, per quanto riguarda questo punto, siamo sempre nell'ambito di una ermeneutica di tipo schleiermacheriano. Dilthey, grande studioso del mondo storico, che ha portato la vita a comprensione filosofica, assicurando a questa comprensione un «fondamento» nella «vita stessa»⁵³, non è riuscito a vedere quali conseguenze la storicità potesse avere in campo ermeneutico. Alla sua teoria manca ancora l'incontro tra la storicità del soggetto e la storicità dell'oggetto, dalla cui fusione di orizzonti soltanto può nascere l'atto interpretativo. La storicità dell'io, su cui Dilthey ha tanto insistito, non ha risonanze nel settore ermeneutico. L'io di Dilthey rimane l'io asettico e disincarnato della tradizione, tant'è che il suo fine ermeneutico è quello di aderire al testo, annullando quanto più è possibile se stesso. Anzi, quanto più il sog-

⁵¹ E. Mazzarella, *Storia Metafisica Ontologia*, cit., p. 31.

⁵² *Ibidem*, p. 25.

⁵³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, trad. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Milano 1976, p. 409.

getto comprende il testo, tanto più egli come soggetto scompare. Non c'è ancora la gravidanza del circolo ermeneutico con tutte le sue conseguenze di ordine fenomenologico ed esistenziale. Scopo dell'interpretazione è, sempre con Schleiermacher, ricostruire la personalità dell'autore, visto in rapporto al suo tempo e alla sua storia; ma della storia che chi interpreta si porta appresso come carne della propria carne, da cui l'interprete non può saltar fuori, per porsi come puro soggetto contemplante, di questa storia dell'io Dilthey non fa cenno. Dilthey pone l'uomo dentro la storia, ma stranamente non dentro il processo ermeneutico.

E che Dilthey non abbia saputo trarre fino in fondo le conseguenze ermeneutiche della storicità del comprendere vista a carico dell'io, risulta ancora più strano in quanto egli, in alcuni passi delle sue opere, aveva ben visto l'importanza e le implicanze di tale storicità. Infatti scrive: «Questa soggettività non può essere superata neppure dal più grande poeta. Quel desiderio di Ranke, di spegnere il proprio io per vedere le cose come sono state, è per il poeta ancor più impossibile che per lo storico».

Cioè Dilthey vede l'impossibilità di ricostruire il dato sia in campo artistico sia in campo storico, mentre, ancora una volta stranamente, presume che ciò sia possibile in campo ermeneutico. Come se, poi, la storia e l'arte non fossero, anch'esse, ermeneutica. Ma per questo dobbiamo arrivare a Heidegger e a Gadamer.

Significativa, in tale passaggio, è l'influenza di Husserl, e dunque l'accostamento alla fenomenologia.

Con Husserl, l'esigenza di indagare la struttura storica del mondo umano su un piano non pregiudicato metafisicamente riappare inserita in nuovi contesti problematici e in nuove proposte teoretiche, anche se il senso della storia, il senso della storicità del finito rimangono come imprescindibile puntello della nuova strada che l'ermeneutica si accinge a percorrere; rimangono come sue istanze forti, ma con un'accentuazione più teoretica che metodologica, più filosofica che storico-culturale.

Questo slittamento progressivo viene reso possibile dai concetti di *Erlebnis* e di *Verstehen*, e dal tema della storia, gli uni e l'altra imperniati sulla problematica del finito.

La dissoluzione della metafisica, che corre parallela a questa rivendicazione della finitezza, la rinuncia ad un fondamento ontologico-dogmatico a partire dal quale si possa spiegare il mondo, la rinuncia all'ontologizzazione stessa di un io che spiega il mondo collocandosi di fronte ad esso, l'analisi della struttura del mondo umano, la diagnosi della situazione politica del tempo, l'interesse religioso e la crisi della teologia, storicizzata nei suoi assunti e nelle sue forme, il forte richiamo della storicità e del suo significato, il riconosci-

mento della relatività delle varie *Weltanschauungen*, il colloquio costante con la scienza, i rapporti con le discipline storico-sociali, sono le fila di cui è intrecciato il tessuto dello storicismo e la trasformazione che esso opera nell'edificio del sapere, ma queste file sono ora ritessute dalla fenomenologia e ricomposte in una rivoluzionaria proposta esegetica.

Rispetto al passato, il paesaggio teoretico è dunque cambiato. E qui, nel problema del linguaggio, del segno e del senso, forse più che altrove, si evidenzia la trasformazione, il movimento dall'individuale e singolare al mondo «formicolante di dettagli impossibili» dell'io.

In ogni caso, il senso, «per fare il suo ingresso nella storia», viene a costituirsi come segno.

Del segno Husserl considera innanzi tutto la sua funzione comunicativa, resa possibile dal fatto che colui che parla e l'ascoltatore hanno un piano comune d'intesa: le espressioni sono «segni» dei pensieri di chi parla, cioè dei suoi vissuti psichici significanti. L'ascoltatore considera colui che parla come una persona che non produce meri suoni, ma che «*gli rivolge la parola*», e quindi, assieme ai suoni, compie anche certi atti di conferimento di senso: «egli vuole rendergli noti questi atti e comunicargli il loro senso». Non si tratta dunque di un rapporto esclusivamente informativo, ma è un'intesa tra vissuti quella che nasce e rende possibile la comprensione delle reciproche intenzioni. Husserl chiama questa funzione delle espressioni linguistiche «funzione informativa». La comprensione dell'informazione non è una conoscenza concettuale, «un giudicare dello stesso genere dell'enunciare», ma una intuizione, con la quale si coglie, si percepisce colui che parla come una persona che esprime qualcosa.

Ma Husserl fa ancora un passo avanti per uscire dal formale. Egli ritiene che, attraverso la trasmissione di ciò che è stato prodotto, o attraverso la comunicazione, non si esaurisca la funzione del linguaggio. La comunicazione ha il compito di cogliere il vero e di escludere il falso ed essa può ottenere ciò solo attraverso il controllo della fondazione evidente originaria, reso possibile dal controllo dell'univocità dell'espressione linguistica e di quei risultati che vanno espressi mediante «una scelta accurata delle parole, delle proposizioni, dei nessi verbali». È un compito, questo, che per Husserl compete ad ogni scienziato e ad ogni singolo, «in quanto compagno nell'ambito della comunità scientifica».

Per l'esplicitazione della fondazione originaria di senso radicalmente intesa, che traspone il senso del modo dell'opinione oscura nel senso del modo della chiarezza piena, ai fini di una presa di coscienza radicale, Husserl intende farsi guidare dall'esperienza della logica tradizionale. Egli, cioè, si rivolge in primo luogo «al senso autentico di una logica come teoria della scienza», il

cui compito è quello di chiarire «il senso vero della scienza in generale». A partire da qui la presa di coscienza procede «nella unilateralità condizionata da questo nostro rivolgerci indietro e dalla direzione del nostro sguardo, unilateralità che determina il senso specifico della logica tradizionale come essenzialmente 'oggettiva'»⁵⁴.

Oggetto di tale sguardo retrospettivo: l'indagine sull'origine della geometria (e di tutte le altre scienze). Punto di partenza: «la possibilità attiva di una illimitata riproduzione nell'evidenza dell'identità (coincidenza dell'identità) della formazione, nella catena infinita delle riproduzioni».

Diverso, invece, il problema della *Krisis*, nella quale Husserl cerca di dare una risposta al problema concernente la possibilità che un'esperienza di evidenza soggettiva, cioè una «evidenza originaria» che si costituisce nella dimensione psichica del singolo, riesca poi a «diventare un peculiare essere intersoggettivo, una oggettività ideale che, appunto in quanto 'geometrica', non è affatto qualcosa di psichicamente reale, anche se sgorga dalla dimensione psichica»⁵⁵.

Il problema viene ora dunque a configurarsi come quello del passaggio dalla certezza soggettiva del singolo alla certezza intersoggettiva di una comunità, sicché «ciò che ora si realizza originariamente è identico a ciò che un tempo era stato evidente»⁵⁶. In altri termini, il problema è quello di chiarire e giustificare il passaggio di senso da una origine intra-personale – per cui essa è «una formazione che rientra nello spazio coscienziale dell'anima del primo inventore – alla sua obiettività ideale.

La chiave di volta che riesce a dare una risposta a tale problema è il linguaggio, inteso non più in una dimensione logico-semiotica, ma come prodotto culturale espressivo di una comunità innestata in una tradizione. È il linguaggio che garantisce l'inerenza del soggetto nell'«Immerfort-Sein» di una comunità entropatica.

Si attua così il passaggio di senso da una origine intra-personale – per cui essa è «una formazione che rientra nello spazio coscienziale dell'anima del

⁵⁴ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Halle 1920, trad. it. *Logica formale e trascendentale* a cura di G.D. Neri, pref. E. Paci, Bari 1966, p. 13.

⁵⁵ Id., *Appendice III* (al § 9) di *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, in *Gesammelte Werke*, Band VI, Den Haag 1954, trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Milano 1983, VI ed., p. 386. L'oggettività cui qui si riferisce Husserl non ha dunque a che fare con l'oggetto, il *Gegenstand*, l'essere reale che ci troviamo di fronte, ma sempre e comunque con «l'oggettività ideale», che non ha la valenza di un mero vissuto soggettivo, ma di un prodotto intersoggettivo.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 387.

primo inventore» – alla sua obiettività ideale. La soluzione è offerta dal linguaggio e soprattutto da quella incarnazione di senso che è la «scrittura», la quale impedisce che l'evidenza vivente della lingua trapassi nella passività della coscienza di un «appena-stato», che fluendo impallidisce. È la scrittura che garantisce alla lingua la sua presenzialità vivente, non consentendole di venir inghiottita dal gorgo del già-accaduto o del già-vissuto. Ed è la «scrittura», che dà un'esistenza permanente agli oggetti ideali, indipendentemente dal fatto «che qualcuno li realizzi o meno nella loro evidenza»⁵⁷.

Quindi la verità non è più esiliata nell'evento originario del suo linguaggio⁵⁸, ma ha il suo *habitat* storico nella scrittura, che incarna nel proprio corpo, obiettivizzandolo, il senso e ne fa un prodotto accessibile a tutti; soprattutto, «se ne rende responsabile, richiamandosi all'universalità della testimonianza»⁵⁹.

Essa non è registrazione passiva; al contrario, «attua una modifica del modo d'essere originario della formazione di senso»⁶⁰. Ma proprio in questo scarto si annida un rischio di morte, di un non ritorno del senso, giacché l'incarnazione nella scrittura può essere il luogo della verità, ma può anche essere il luogo dell'oblio, della presenza o dell'assenza; il luogo dell'evidenza che si sedimenta o il luogo della *crisi*.

In ogni caso, fondamentale, il lavoro ermeneutico, che entra tanto più in atto quanto più ciò che è sprofondato nell'oscurità viene ridestato dal sonno dell'oggetto per ridiventare patrimonio vivo della memoria, nuovo materiale di lavoro: «una forma passiva di senso si trasforma così in una forma di senso attivamente prodotta»⁶¹. E il giudizio esplicitato, reso distinto, diventa «un'oggettualità ideale tramandabile». In tal modo il linguaggio spezza il formale a favore di una riflessione non indifferente alla struttura materiale dei significati, giacché nel linguaggio entra in gioco la nostra relazione al mondo, che è relazione ermeneutica, emotiva, partecipativa⁶².

Nello stesso momento, infatti, in cui Husserl parla di «riempimento di senso», il discorso è già avviato verso quel coinvolgimento soggetto-oggetto, verso quella inerenza del soggetto nel mondo, che magistralmente Heidegger porterà a compimento. E proprio perché il «problema mondo», il problema delle connessioni profonde ed essenziali della ragione e dell'essente in generale è in Husserl un tema pressante, esso non cessa di rappresentare – nono-

⁵⁷ *Ibidem*, p. 388.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 145.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, p. 391.

⁶² Su questo tema, cfr. le riflessioni di M. Merleau-Ponty in *Segni*.

stante *il sogno del filosofo* – «l'enigma di tutti gli enigmi». Di ciò lo stesso Husserl, l'ultimo Husserl, era ben consapevole se, accanto alla ragione e alla sua luce, pone il groviglio del mondo-della vita, fondamento sottaciuto e terreno di qualsiasi prassi, sia teoretica sia extra-teoretica, «radice di tutte le cose»; se, cioè, evidenzia l'antagonismo tra la vita «patente» in superficie e la vita «latente» in profondità: «La struttura categoriale del mondo-della-vita ha gli stessi nomi, ma, per così dire, non bada affatto alle idealizzazioni teoretiche e alle sustruzioni ipotetiche del geometra o del fisico»⁶³.

La fenomenologia, dunque, non si propone più di realizzare il programma che si era dato in virtù della sua stessa fondazione; i progressivi aggiustamenti che essa vi apporta sono il segno dell'impotenza a garantire tale fondazione, restando sul terreno della coscienza. In altri termini, la fenomenologia, ermeneuticamente configurata, sebbene proceda ad una rielaborazione della ragione e ad una modificazione del suo progetto alla luce della descrizione del sottosuolo del «vissuto», non è in condizione di indicare la via di accesso all'origine, vale a dire a delle evidenze originarie, capaci di essere nello stesso tempo universalmente normative e specificamente rivelanti⁶⁴. Per tutto ciò era necessaria una nuova o diversa definizione del mondo e delle cose, «un ben altro guardare», anzi «un ben altro domandare e cominciare». Una rinnovata visione ermeneutica la cui posta in gioco era la definizione dell'io e di ciò che egli intende fare della propria vita.

Su questo problema, non antropologicamente ma ontologicamente affrontato, si indirizza l'attenzione di Heidegger, con cui «la discussione dei presupposti inesplaciti nel tentativo di soluzione del problema della realtà su basi semplicemente 'gnoseologiche' dimostra che questo problema dev'essere ricondotto, quale problema ontologico, nel seno dell'analitica esistenziale dell'Esserci»⁶⁵.

Ciò tuttavia non significa che il percorso heideggeriano deve esser visto come la conversione da una originaria analitica esistenziale ad un ultraumanesimo. Esso invece deve essere interpretato come ricerca della giusta collocazione dell'essere. Questo posto «giusto» è appunto l'ermeneutica, vista però come linguaggio, luogo del rapporto dell'uomo con l'essere inteso come sistema di segni e totalità di rimandi. La stessa logica della scienza ha la sua matrice nella logica come *logos*, e dunque come linguaggio – punto d'incontro tra essere e uomo. Il linguaggio umano è cooriginario al Linguaggio. Esso

⁶³ E. Husserl, *Crisi*, cit., p. 167.

⁶⁴ Cfr. J.T. Desanti, *Fenomenologia e prassi. Marxismo e filosofia in Husserl*, trad. it. a cura di M. de Stefanis, Appendice di E. Paci, Milano 1971, pp. 100-102.

⁶⁵ E. Husserl, *Crisi*, cit., pp. 258-259.

è «l'orizzonte onnicomprensivo che nessuna formalizzazione riesce mai ad abbracciare interamente giacché vi si muove sempre dentro»⁶⁶.

In questa prospettiva cambia e il concetto di mondo e il concetto di io. Cambia nella misura in cui Heidegger, criticando la concezione spinoziano-cartesiana moderna dell'identificazione del sostrato col fondamento, ritorna ad Aristotele per ricavarne la teoria che regge tutto il suo sistema filosofico, ovvero il rifiuto della concezione di un'opposizione ontologica di natura e spirito.

Se si concepisce il soggetto nel senso greco del termine – scrive E. Berti – cioè come sostrato, ed anche come sostanza, e addirittura come sostanza vivente, viene meno qualsiasi opposizione fra l'uomo e la natura: «Tanto l'uomo quanto gli animali e le piante, infatti, sono allo stesso titolo soggetti, ed in quanto tali fanno tutti parte, sempre allo stesso titolo, della natura. A questo punto è lo stesso concetto di natura che deve essere trasformato, cioè non più inteso nel senso moderno di grande macchina al servizio dell'uomo, ma nel senso di *physis*, cioè di principio della generazione e della vita»⁶⁷. Riguardo a ciò è proprio Aristotele a venirci in aiuto fornendoci gli strumenti per definire il rapporto tra il soggetto e il mondo: «Aristotele ha conservato l'ultima eco di quel sommo progetto di pensiero che era costituito dai detti di Anassimandro, Eraclito e Parmenide, e che nel concetto della *physis* esprimeva l'originario dischiudersi dell'essere. Avendo compreso questo, Heidegger può anche dire che 'per i Greci l'uomo non è mai soggetto' (ovviamente nel senso moderno), e per questo anche l'ente umano non può mai avere il carattere di oggetto, ossia di ciò che sta di fronte (*Gegenstand*)»⁶⁸.

Ad Aristotele Heidegger deve appunto la grande intuizione portante di tutto il suo sistema. Tutto il resto, il *Dasein*, la ricollocazione della metafisica, il rifiuto cartesiano della distinzione dell'*ego cogito* dalla *res corporea*, tutto ne discende con rigorosa consequenzialità. Qui – e non nella corrispondenza puntuale di determinate teorie, quali quelle della *praxis*, della *theoria*, della *poiesis*, ecc. – il grande lascito di Aristotele che Heidegger coniuga con la lezione della fisica contemporanea⁶⁹. La meccanica quantistica, del resto, proprio da Aristotele ricava il concetto di potenzialità, conciliandolo con quello di causazione meccanica, e inferendo un colpo mortale – almeno a livello dei processi subatomici – al principio di causalità, proprio non solo della fisica newtoniana, ma anche di quella einsteiniana.

⁶⁶ G. Moretto, *L'esperienza religiosa del linguaggio in M. Heidegger*, Firenze 1973, p. 226.

⁶⁷ E. Berti, *Soggetti di responsabilità*, Reggio Emilia 1993, p. 60.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Cfr. C. Chevalley, *La physique de Heidegger*, «Les Etudes Philosophiques», 1990, 2.

In questa prospettiva, ripeto, cambia il concetto di mondo e il concetto di io e non soltanto per quanto concerne la concezione che l'uomo ha dell'universo e dei suoi rapporti con esso, ma anche per quanto concerne il suo stesso modo di pensare, che viene a rivoluzionare la relazione esistente fra lo scienziato e l'oggetto delle sue ricerche. In ciò, fortissimo il ruolo giocato dalla scoperta del principio di indeterminazione di Heisenberg, con il quale per la prima volta il concetto di caso fa il suo ingresso nella definizione dello stato di un sistema fisico. E non come componente epistemologica del mondo concettuale dello scienziato, soggetto alla casualità dell'errore, o come ingrediente operativo di cui tener conto ai fini di una rigorosa cautela critica, bensì come componente «ontologica» – che incorpora sia la necessità meccanica sia la potenzialità, comunque la si voglia chiamare: caso, probabilità, ecc. – dei fenomeni subatomici. Cade così la fisica classica, la fisica di Newton, la cui idealizzazione considerava il mondo come qualcosa di separato e l'oggetto della conoscenza come un sistema isolato e cade la filosofia di Cartesio, la cui teoria dello spirito, come scrive F.S. Northrop, è stata finora un'utile scala a pioli della quale ci si dovrà sbarazzare nel momento in cui si riuscirà a trovare la teoria linguisticamente più esatta ed empiricamente più soddisfacente che ci permetta di eliminare il linguaggio cartesiano⁷⁰.

La scienza naturale, scrive Heisenberg, non descrive e spiega semplicemente la natura; essa è una parte dell'azione reciproca fra noi e il mondo; esso descrive la natura in rapporto ai sistemi usati da noi per interrogarla. È qualcosa, questo, «cui Descartes poteva non aver pensato, ma che rende impossibile una netta separazione fra il mondo e l'io», anche se «tale divisione è penetrata così profondamente nella mente umana, durante i tre secoli che seguono Descartes, che ci vorrà molto tempo perché possa essere sostituita da un atteggiamento diverso nei riguardi del problema della realtà»⁷¹.

Questa, la posizione della fisica quantistica, e questa stessa la posizione di Heidegger, anche se egli non dice mai espressamente di correlare ad essa le proprie argomentazioni.

In ogni caso, è indubbio che, per quanto concerne il concetto di mondo, esso si presentava allo Heidegger degli anni '20 come uno dei più aporetici della fenomenologia husserliana. Anzi, è proprio il significato del tutto nuovo che Heidegger attribuisce al concetto di *mondità*, che evidenzia come l'ermeneutica sia arrivata con lui al suo traguardo più arduo.

Contrapponendosi all'*All der Dinge* husserliano, aperto alle operazioni

⁷⁰ F.S. Northrop, *Introduzione a W. Heisenberg, Fisica e filosofia*, trad. it. a cura di G. Gnoli, Milano 1961, p. 32.

⁷¹ W. Heisenberg, *Fisica e filosofia*, cit., p. 85.

della costituzione trascendentale del soggetto, e contrapponendosi altresì alla «struttura cosale obiettiva» del mondo di Scheler, che era pur sempre una *Gegenständlichkeit* indipendente dall'uomo, Heidegger propone la tesi di un mondo come totalità strumentale, oggetto del progetto dell'io. Il *Dasein* si rapporta al mondo attraverso la *Weltoffenheit*, intesa come orizzonte di comprensibilità dei significati, e in essa trova la sua collocazione storico-ermeneutica. Il mondo non ha per Heidegger significato cosmologico o esistentivo; non designa la totalità delle cose naturali o la comunità degli uomini, esso è piuttosto una «struttura referenziale», rispetto a cui si misura la libertà dell'esserci. Il mondo, per lo Heidegger della fine degli anni '20, è il «progetto originario delle possibilità dell'esserci».

E che il mondo non sia una presenza neutra posta dinanzi all'io, è evidenziato dalla «tonalità affettiva», «che apre l'esserci nel suo esser gettato». L'affettività, propria della situazione emotiva, non è un elemento accidentale del mondo, o del modo con cui l'io guarda al mondo, ma è «un elemento esistenziale costitutivo dell'apertura» dell'uno all'altro.

Soltanto perché «ontologicamente propri di un ente che ha il modo di essere dell'essere-nel-mondo in una situazione emotiva», i sensi possono essere «affetti» e «avere sensibilità». Ne consegue che l'affezione non può mai essere un «semplice risultato dell'urto o della resistenza» o, tanto meno, una affezione «pura», giacché, quand'anche si riuscisse a penetrare nelle più intime strutture dell'essere di ciò che è semplicemente presente, non si potrebbe mai, per questa via, arrivare a comprendere il mondo.

Lo stesso dicasi per l'io, che non è uno spettatore disinteressato, o un puro soggetto disincarnato, ma è affettivamente connotato e sulla base di questa affezione *si dirige verso il mondo*. L'io è un essere che vive il e nel mondo; la sua «sostanza» non è lo spirito come sintesi di anima e corpo, ma l'*esistenza*.

Questa definizione della «essenza» o «sostanza» dell'uomo come *Existenz* rivela il suo ruolo di antitesi concettuale alla nozione metafisica di *Wesen* se la si colloca nel contesto che le è proprio, quello della *finitezza* e *storicità*, caratterizzanti l'esistenza come «essenza» o «sostanza» non metafisica dell'uomo. Sicché l'opposizione di *Existenz* e *Wesen* si pone come la stessa opposizione intercorrente tra *Endlichkeit* e *Wesen*, ovvero tra la vita effettiva, storico-determinata e finita, e la forma statica e pura dell'ente.

Ma ciò comporta anche un diverso modo di concepire la questione dell'essenza delle verità. Il passo avanti, che Heidegger compie su tale questione è fornito dal passaggio dalla verità come conformità alla libertà e-sistente alla verità come svelamento ed erranza. Passaggio che, implicando un cambiamento del domandare, decreta l'oltrepassamento (*Ueberlieferung*) delle categorie antropocentriche della metafisica. Il pensiero, infatti, 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'evento⁷².

Rifiutando la metafisica intesa come comprensione dell'essere che ha un'esistenza inautentica, Heidegger opta quindi per una metafisica come storia della verità: «nell'entità dell'ente la metafisica pensa l'essere, senza tuttavia poter pensare, nella modalità del suo pensiero, la verità dell'essere»⁷³. Posto ciò, è necessario allora chiedersi cosa sia la metafisica nel suo fondamento. Ma la risposta è soltanto l'inizio di una responsabilità nella quale il domandare si risveglia in modo più originario: la domanda autentica non viene tolta dalla risposta che si è trovata.

In ogni caso Heidegger si orienta verso un concetto di verità che non ha niente a che fare con i fatti, ma si presenta come «permanenza», «esser sempre».

Mentre Husserl era retrocesso dagli oggetti dell'esperienza ai nostri modi *a priori* di conoscerli, Heidegger, invece retrocede da questi modi *a priori* al loro radicamento nell'essere che noi siamo. Questo regresso metodico rende necessario abbandonare il dualismo di soggetto e oggetto; smantellare il discorso sull'*arché* inteso come ricerca di cause; indebolire il primato della vista sull'udito; costruire la fenomenologia come interpretazione e non come riflessione; seguire l'arrivo e il ritrarsi delle cose nell'orizzonte del mondo; introdurre la storia nelle condizioni trascendentali⁷⁴; in ultimo, decostruire le teorie della costituzione di universali, riformulando la discussione intorno alle condizioni trascendentali dal duplice punto di vista dell'*Ereignis* a-storico, sincronico, che è l'oggetto della costruzione, e del *Geschehen* epocale, diacronico, che è l'oggetto della decostruzione⁷⁵.

Bisogna retrocedere – attraverso il *Verstehen* – fino alla cesura dell'origine (che non ha nulla a che fare con il referente primo), per cogliere l'ente nel suo essere e non nel suo esser oggetto di coscienza: questo, il filo non sottile che separa Heidegger da Husserl. Intrapresa questa strada, Heidegger la percorrerà fino alle remote soglie della solitudine siderale del silenzio, in cui e di cui non c'è linguaggio. O, meglio, in cui «il dire originario», accantonata la parola come strumento e segno, la parola del *logos*, parla la parola del poeta.

⁷² *Ibidem*, pp. 156-157.

⁷³ M. Heidegger, *Nachwort zu «Was ist Metaphysik?»* (1943), in *Wegmarken*, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1976, ed. it. *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»*, a cura di F. Volpi, in *Segnavia*, Milano 1987, p. 258.

⁷⁴ R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, trad. e introd. di G. Carchia, Bologna 1995, p. 142.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 254.

In ciò, un'altra delle differenze con Husserl. Infatti, mentre Husserl vuole trovare la fondazione della scienza nella storicità del linguaggio, che è un prodotto della storia, non però in senso relativistico, bensì in quanto *a priori* assoluto, imprescindibile orizzonte dell'umano, Heidegger, invece, contestando l'oggettività scientifica in quanto oblio dell'essere e interpretando la ragione come calcolo sull'ente in quanto presenza, non può non intendere la storia della filosofia dalle origini ad oggi se non come metafisica e come tramonto dell'Occidente e ricercare l'essere in un pensiero precategoriale, antepredicativo che, addirittura, prescinde dal linguaggio, espressione della storicità. In altri termini, mentre per Husserl, compito fondamentale della filosofia fenomenologica era quello di giustificare e legittimare le oggettività ideali della scienza, ancorandole al linguaggio e alla tradizione, viceversa, per Heidegger, il compito è quello di far vedere come la scienza e il pensiero razionale in generale, tipico prodotto della civiltà occidentale, siano sintomo di decadenza e di oblio dell'essere.

Eppure, nonostante le differenze e nonostante, soprattutto, che Heidegger non intendesse rimanere imbrigliato all'interno della zona della coscienza, con Husserl egli tuttavia continuava a dividere l'assenso per il principio fondamentale della fenomenologia – di per sé non nuovo – dell'incontro con le cose stesse, al di là dei preconetti, dei comportamenti tradizionali, dei problemi posti frettolosamente e carichi di pregiudizi⁷⁶. Anzi Heidegger ritiene che quanto più l'analisi si sviluppa genuinamente e quanto più ampiamente determina i principi conduttori fondamentali di una scienza, tanto più originariamente essa si radica nella discussione sulle cose⁷⁷. L'elemento discriminante rispetto a Husserl non viene più dunque a riposare nel *rapporto* con le cose – rapporto che si ritrova in Husserl, ma in genere anche in tutta la scuola fenomenologica. È invece il *concetto* di cosa, o meglio, la *modalità* del rapporto con la «cosa», ciò che evidenzia il punto di rottura fra il maestro e il suo «discepolo infedele». È qui che si iscrive l'appello «alle cose stesse», che porta la fenomenologia heideggeriana a configurarsi come ontologia. A sua volta, «l'ontologia non è possibile che come fenomenologia», vale a dire come automanifestazione dell'essere dell'ente, delle sue modificazioni, dei suoi derivati, della sua comprensibilità: dietro il fenomeno non c'è nulla: esso può esser solo coperto o scoperto, di esso è possibile avere o non avere notizia. Ma nient'altro⁷⁸.

⁷⁶ M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main 1976, trad. it. *Logica. Il problema della verità*, a cura di U.M. Ugazio, Milano 1986, p. 24.

⁷⁷ Id., *Essere e tempo*, cit., p. 46.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 56.

La fenomenologia non è, né ci offre, un metodo avente natura normativa a carattere universale, che si impone ad un oggetto indifferente nelle sue specificità, così come le correnti di ispirazione logicista hanno ipotizzato fosse quello della scienza naturale; essa è piuttosto un itinerario, fatto di una serie di passi, all'interno di una «contrada», nella quale non è tracciato alcun percorso predeterminato, e la cui adeguatezza sta tutta nell'esibizione dell'essere in quanto tale, nella capacità di elaborarne le strutture: «...non esiste *la* fenomenologia, e se anche esistesse non potrebbe mai trasformarsi in una sorta di tecnica filosofica. Infatti, carattere dell'essenza di ogni autentico metodo filosofico, quale via per dischiudere gli oggetti, è sempre il conformarsi a ciò che questo metodo dischiude». Il metodo, pertanto, è sempre specifico dell'oggetto da esso tematizzato; se così non fosse, dare un metodo alla comprensione significherebbe restare ancora dentro i presupposti della conoscenza oggettiva e dentro la teoria kantiana della conoscenza. Per sottrarsi ad ogni posizione del problema in senso *erkenntnistheoretisch*, bisogna invece rinunciare all'idea che l'ermeneutica sia un *metodo* degno di lottare ad armi pari con quello delle scienze naturali⁷⁹. Proprio se il metodo è autentico, se procura l'accesso agli oggetti, esso invecchierà necessariamente a causa dei progressi compiuti per suo merito e della crescente originarietà dell'apertura che ha permesso di raggiungere.

Heidegger con ciò non vuole inscenare una nuova fenomenologia, la sua intenzione, più precisamente, è quella di indirizzare «concretamente» lo sguardo sul «fenomeno genuino», ovvero di indirizzare i modi dello sguardo ermeneutico verso l'esserci nella sua specificità, «già là ove esso non lo si immagina». La comprensione dell'essere è una determinazione dell'essere dell'esserci: «la peculiarità ontica dell'Esserci sta nel suo esser-ontologico». L'ontologia si identifica dunque con la ricerca del senso dell'essere e il fenomeno di cui essa si occupa non è una categoria, ma riguarda anzitutto «il Come dell'accesso», «della comprensione e della ritenzione». A sua volta, la fenomenologia non è un metodo, ma «un modo dell'indagine», ossia la «narrazione» del cammino che ha percorso l'interrogazione su qualcosa, seguendolo nel modo in cui si mostra, così come esso si mostra e solo in quanto si mostra.

Ma il fatto di porre il problema del senso dell'essere non conferisce alla ricerca heideggeriana il carattere recondito e imperscrutabile di un'indagine intorno a ciò che starebbe dietro all'essere; essa non fa che porre in questione l'essere stesso nei limiti della sua comprensibilità da parte dell'Esserci: «Il senso dell'essere non può mai essere contrapposto all'ente o all'essere, pre-

⁷⁹ Cfr. P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, pref. di A. Rigobello, trad. it. a cura di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Milano 1977, p. 21.

supponendolo come 'fondamento' dell'ente; il 'fondamento' non è pensabile che come senso, sia pur esso l'abisso senza fondo di ciò che è sfornito di senso»⁸⁰. Tuttavia questo attingimento del senso dell'essere, questa interpretazione, non è mai l'apprendimento neutrale di qualcosa di dato. Il senso è un esistenziale dell'Esserci e non una proprietà che inerisce all'ente o che gli sta «dietro» o che vaga in qualche «intermondo»: «Solo l'Esserci 'ha' senso, e ciò perché l'apertura dell'essere-nel-mondo non è 'riempibile' che attraverso l'ente in essa scoperto. *Solo l'Esserci, quindi, può essere fornito di senso (sinnvoll) o sfornito di senso (sinnlos)*; il che viene a significare che l'essere dell'Esserci e l'ente aperto con esso possono o essere afferrati nella comprensione o sfuggire nell'incomprensione»⁸¹. In ogni caso, per Heidegger, ogni comprensione si muove sempre nella struttura del «pre», nel senso della pre-disponibilità, della pre-veggenza e della pre-cognizione.

Su questo argomento, anche Gadamer, il quale, seguendo e radicalizzando ciò che aveva già affermato Heidegger, insiste sul fatto che la struttura generale della comprensione giunge alla sua concretezza nel comprendere storico, in quanto i legami rappresentati dal costume e dalla tradizione, con le correlative possibilità aperte sul più proprio futuro, agiscono nel comprendere stesso.

Il pensiero è un comprendere e un interpretare che si radicano nella finitezza storica. Il soggetto comprendente e l'oggetto compreso sono storia: non c'è niente, né la coscienza né lo spirito assoluto, che possa pretendere di porsi al di fuori della storia.

La totalità cui Gadamer fa riferimento e che pretende realizzare è pertanto non la totalità di tipo hegeliano, ma di tipo heideggeriano, ovvero la totalità del circolo ermeneutico, in cui la storicità dell'interprete e quella del testo – nel senso più lato del termine – si implicano a vicenda.

Ma non è solo questo l'ermeneutica di Gadamer. Non si può ignorare infatti il confronto che essa intesse con la critica dell'ideologia, con Habermas, in particolare, e con Apel. Confronto importante, in quanto dall'integrazione fra ermeneutica, epistemologia e critica dell'ideologia potrebbe emergere un progetto filosofico non meramente riflessivo e teoreticistico, ma un progetto il cui fine è il rinnovamento della prassi. Il che, in fin dei conti, significherebbe accettare la composizione weberiana di comprensione-spiegazione, pur accentuandone la pur già presente valenza assiologica.

In ogni caso è lo stesso Habermas a scrivere: «...da lui [Gadamer] possiamo apprendere tutta la saggezza fondamentale dell'ermeneutica: è un'illusio-

⁸⁰ *Ibidem*, p. 193.

⁸¹ *Ibidem*.

ne ritenere di *poter avere l'ultima parola*»⁸². E a sua volta Gadamer scrive: «Ho sempre sostenuto che la teoria ermeneutica dovesse svilupparsi solo come prassi ermeneutica: ora, il confronto con interlocutori di altre discipline, come ad esempio la discussione con Habermas su ermeneutica e critica dell'ideologia (che poi divenne un libro), rappresentò un ampliamento del mio orizzonte per il quale serbo non poca gratitudine. Questa esperienza mi confermò allo stesso tempo nella convinzione che solo la buona volontà reciproca può dare senso a un dialogo razionale»⁸³.

Su tale confronto interviene anche Ricoeur, il quale propone non una sintesi, ma una compenetrazione fra un'ontologia dell'intesa e una escatologia della liberazione. Con ciò egli non intende abolire le differenze tra ermeneutica e critica dell'ideologia, ognuna delle quali ha un proprio luogo privilegiato: «Qui una attenzione alle eredità culturali imperniata forse in modo più deciso sulla teoria del testo; là una teoria delle istituzioni e dei fenomeni di dominazione, imperniata sull'analisi delle reificazioni e delle alienazioni»⁸⁴. Ricoeur vuole piuttosto mettere al riparo da svianti opposizioni sia l'interesse per la reinterpretazione delle eredità culturali ricevute dal passato, sia l'interesse per le proiezioni nel futuro di una umanità liberata⁸⁵.

Ma l'ermeneutica di Gadamer è e accoglie nel suo ambito molte altre cose ancora, che se da una parte l'allontanano dalle prospettive di *Essere e tempo*, dall'altra la aprono ad un confronto con le istanze critiche più sensibili al rigore e alla giustificazione dei procedimenti conoscitivi e degli asserti teorici del sapere scientifico. Queste istanze rientrano da un lato nella profonda trasformazione dell'ermeneutica heideggeriana, avvenuta già all'interno dello stesso pensiero heideggeriano, dall'altro nella rinascita di tendenze interessate ad un riesame della problematica epistemologica intrinseca al comprendere⁸⁶.

Quando l'ermeneutica, da metodica delle scienze dello spirito venne innalzata a esistenziale dell'esserci, e a fondamento dell'ontologia, scrive Gadamer⁸⁷, la dimensione ermeneutica cessò di rappresentare uno stadio avanzato

⁸² J. Habermas, *Urbanizzazione della provincia heideggeriana*, trad. it. a cura di R. Cristin, «aut aut», 1987, 1, p. 27.

⁸³ H.-G. Gadamer, *Il compito della filosofia*, in *L'eredità dell'Europa*, trad. it. a cura di F. Cuniberto, Torino 1991, p. 142.

⁸⁴ P. Ricoeur, *Herménétique et critique des idéologies*, Louvain 1974, trad. it. *Tradizione o alternativa* a cura di P. Vidali, introd. di P. Grampa, Brescia 1980, pp. 131-132.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 132.

⁸⁶ Cfr. F. Bianco, *Pensare l'interpretazione. Temi e figure dell'ermeneutica contemporanea*, Roma 1992, pp. 104-108.

⁸⁷ H.-G. Gadamer, *Distruzione e decostruzione* (1985), in *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*, Tübingen 1993, trad. it. *Verità e metodo 2*, a cura e con introd. di R. Dottori, Milano 1996, p. 323.

di quell'indagine fenomenologica dell'intenzionalità che si fonda sulla percezione «in carne e ossa» e fece irrompere in terra europea e nell'indirizzo della ricerca fenomenologica ciò che nella logica anglosassone, quasi contemporaneamente, si configurò come il *linguistic turn*: «Nello sviluppo originario dell'indagine fenomenologica con Husserl e Scheler, nonostante l'attenzione al mondo della vita, il linguaggio era rimasto completamente in ombra»⁸⁸.

Non è un caso, dunque, che Gadamer divida l'attenzione per il linguaggio con gran parte della riflessione filosofica contemporanea, la filosofia analitica soprattutto.

C'è infatti tutta una serie di autori, quale Dawson, Rorty e altri, che, aganciandosi al secondo Wittgenstein, sottolineano con molta forza l'impre-scindibilità del linguaggio e il fatto che l'uomo è rinchiuso all'interno di esso. Da questo punto di vista si potrebbe dire che le posizioni gadameriane siano concordi – paradossalmente – con quelle epistemologiche. Tant'è che vi sono stati diversi tentativi di sposare insieme ermeneutica ed epistemologia – vedi Rorty⁸⁹ – e, al tempo stesso, ermeneutica e crisi dell'epistemologia. Ovviamente non possiamo di contro ignorare che mentre Gadamer prende le mosse da esperienze di tipo estetico e storico, i cui referenti non sono De Saussure e Chomsky o Bierwisch – tant'è che Gadamer non li cita mai, nemmeno in negativo – bensì Herder e Humboldt, Hegel, Dilthey e Heidegger, l'epistemologia contemporanea, invece, si è caratterizzata proprio in senso antistoricistico, o, in ogni caso, come riflessione non filosofica ma scientifica sul linguaggio.

Il motivo per cui oggi l'epistemologia arriva ad una posizione di convergenza con l'ermeneutica non nasce dunque dal fatto che essa segua lo stesso itinerario dell'ermeneutica, ma dalle difficoltà interne alla teorizzazione dello stesso problema epistemologico. Dunque non da meriti dell'ermeneutica (per quanto concerne il problema epistemologico), ma da demeriti della filosofia analitica.

Il problema, pertanto, è un altro. Il problema è che l'epistemologia vive oggi una crisi derivante dall'aver essa in un certo modo incorporato le esigenze che l'ermeneutica vorrebbe contrapporre all'epistemologia. È la dimensione ipotetico-congetturale-teorica che introdotta, e salutarmente, all'interno dell'epistemologia, ha portato a questo esito. Questo sì. Ma tutto ciò non è estraneo alle esigenze ermeneutiche. Tutto ciò deriva proprio dal fatto che la

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Vedi, però, anche G. Janoska, *Die sprachlichen Grundlagen der Philosophie*, Grazi 1962; K.-O. Apel, *Die Entfaltung der «sprachanalytischen» Philosophie und das Problem der «Geisteswissenschaften»*, «Philosophisches Jahrbuch», 1965, 72; e E. Tugendhat, *Die sprachanalytische Kritik der Ontologie*, in *Das Problem der Sprache*, a cura di H.-G. Gadamer, München 1967.

spiegazione scientifica è già ermeneutica, è già intesa in sintonia con le esigenze dell'ermeneutica, per cui gratuita risulta la contrapposizione che proprio l'ermeneutica costantemente sottolinea.

A questo punto, allora, possiamo dire per assurdo che l'ermeneutica non è la cura dell'epistemologia, ma piuttosto il tarlo che ha corroso l'epistemologia, facendola entrare in crisi, in una crisi salutare, ma della quale ancora non si vede la fine.

Eppure, forse, anche quest'affermazione è vera a metà, giacché la crisi sorta all'interno dell'epistemologia non è derivata dal fatto che essa ha avuto contatti incestuosi con l'ermeneutica, come se Popper ed altri si fossero convertiti allo heideggerismo o al gadamerismo, ma è una crisi alla quale l'epistemologia è arrivata per conto proprio. E c'è arrivata, appunto perché la conoscenza scientifica ha sviluppato sempre più quei caratteri di tipo ermeneutico che l'ermeneutica ha sempre rimproverato alla conoscenza scientifica di non avere. È forse questa la via per affermare e dar forza a quell'esigenza di universalità che l'ermeneutica porta avanti. Di conseguenza, quest'ultima, conglobando in sé qualsiasi tipo di conoscenza, compresa quella scientifica, sbaglia allorché vuole proporre un modello alternativo di conoscere o interpretare, o quando vuole avere un rapporto cognitivo con la realtà, alternativo rispetto a quello delle scienze.

O si può forse dire che l'ermeneutica e l'epistemologia hanno scoperto, per vie diverse, un problema comune. E il problema è questo: che rapporto c'è tra elaborazione teorica, e quindi i presupposti teorici, e la «realtà»? È questo il classico problema su cui oggi viene a scontrarsi tutta l'epistemologia ed è questo il problema cui Gadamer risponde con il suo panlinguismo.

In ogni caso, lasciando Gadamer, e affrontando il problema del significato e del compito dell'ermeneutica contemporanea, non possiamo non sottolineare come molteplici e variegate sono le vie che essa segue, così come molteplici sono i modi di intendere la sua natura e il suo compito.

Se volessimo distinguere e catalogare le varie forze e tendenze che prendono parte al dibattito attuale, radicalizzandolo, allora potremmo parlare di conflittualità tra due polarità, di uno scontro, scevro da diplomatizzazioni, tra due precipui e radicalmente differenti orientamenti dell'ermeneutica, che potremmo approssimativamente indicare nel contrasto tra «metodo» da una parte, e «filosofia», dall'altro.

A rappresentare il «metodo» è quell'orientamento che, seguendo la tradizione di Schleiermacher e Dilthey, concepisce l'ermeneutica come la teoria del lavoro interpretativo, una teoria di carattere generale (è il caso di Betti, che si occupa dell'interpretazione di tutte le scienze umane) o settoriale (è il caso di Hirsch o di Szondi, che si occupano dell'interpretazione letteraria).

Un'ermeneutica del genere deve rispondere alle concrete esigenze poste dal lavoro sui testi ed in ultima analisi fornire dei principi e delle regole che consentano di ottenere una interpretazione «oggettivamente» valida, ovvero capace di distinguere una interpretazione corretta da una non corretta.

La questione centrale resta allora quella della «oggettività», e l'*iter* che si segue per arrivarci o cercare di arrivarci, è «la via lunga del metodo».

Questa concezione si mantiene fedele alla posizione classica dell'ermeneutica, che vede il problema dell'interpretazione come problema epistemologico, come analisi delle condizioni di validità dei processi conoscitivi propri delle scienze dello spirito. È un orientamento, questo, definibile come «teoria ermeneutica» o «teoria ermeneutico-esegetica» o «teoria ermeneutico-metodica».

A rappresentare, per contro, la «filosofia» ermeneutica, è quell'indirizzo che – del tutto disinteressato all'elaborazione di una metodologia che garantisca il conseguimento di una conoscenza oggettiva, considerata inattuabile – vede l'essenza del problema ermeneutico nella riflessione filosofica sul carattere e le condizioni della comprensione umana.

Questa posizione non si ferma all'aspetto epistemologico dell'interpretazione, ma va oltre (o meglio torna indietro, più a monte) e considera l'aspetto ontologico ed esistenziale del problema: la domanda primaria, la «guiding question», non è come poter ottenere una interpretazione valida, bensì qual'è la natura, la dinamica della comprensione⁹⁰; non più «come si conosce», quali sono le regole metodologiche del sapere ermeneutico, ma quali sono le condizioni a priori che rendono possibile la comprensione stessa. L'interpretazione, scrive Heidegger, non consiste nell'assunzione del compreso, ma nell'elaborazione delle possibilità progettate nella comprensione⁹¹.

Questo fondamentale orientamento è definibile come «filosofia ermeneutica» o «ermeneutica filosofica».

Tuttavia il contrasto tra «metodo» e «filosofia» non può esser preso alla lettera e assolutizzato nei suoi termini. M. Ferraris, riferendosi alla teoria generale dell'interpretazione di E. Betti e alle ermeneutiche letterarie di E.D. Hirsch jr. e di P. Szondi, osserva che la definizione «ermeneutiche non filosofiche» è in gran parte solo convenzionale, e significa in effetti «teorie ermeneutiche di autori che non sono filosofi di professione»; questi autori, infatti, affrontano problemi che sono «a pieno diritto filosofici, soprattutto quando consistono in prese di posizione contro tendenze implicite o esplicite dell'er-

⁹⁰ Cfr. R.E. Palmer, *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston 1969, p. 66.

⁹¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 189.

meneutica filosofica – in particolare, contro la forma specifica che ad essa ha conferito Gadamer»⁹².

A mio avviso, invece, la differenza, differenza che c'è, non riposa solo nella provenienza culturale o nei contenuti di cui gli autori si occupano, ma nel «modo» con cui se ne occupano, nel «modo» con cui intendono il soggetto e l'oggetto e il rapporto soggetto-oggetto, soggetto-mondo, linguaggio-mondo, verità. Su questo «modo» si gioca tutta la distanza fra coloro che vogliono fare dell'ermeneutica una metodologia, il cui *telos* è l'oggettività, e coloro che la considerano una filosofia, i quali negano che tale oggettività sia raggiungibile.

Ma c'è ancora un altro *punctum dolens*, di grande rilevanza teoretica, rispetto al quale il fronte ermeneutico si spacca nuovamente. All'interno del dibattito sullo statuto dell'ermeneutica c'è anche chi osserva che alla riflessione filosofico-ermeneutica spetti solo «il compito di delineare l'orizzonte entro cui si muovono le scienze dello spirito [...], non di intervenire nei loro procedimenti e di modificarne la prassi»⁹³; ossia c'è chi osserva che non si tratta tanto di mettere in discussione l'esigenza dell'oggettività, quanto piuttosto «di sapere a quale oggettività può aspirare la conoscenza umana, o, meglio, entro quale orizzonte ontologico si deve porre il problema dell'oggettività»⁹⁴.

Oltre queste posizioni che radicalizzano il problema, ce ne sono altre che cercano di mediare i fronti opposti, pur senza cadere in un eclettico irenismo. C'è, ad esempio, chi insiste sul contributo che l'analitica esistenziale può apportare alla teoria generale dell'interpretazione, purché essa trovi una via di ritorno sul piano epistemologico⁹⁵; o chi affronta il problema alla luce dell'esigenza congiunta dell'epistemologia e dell'ermeneutica⁹⁶; c'è chi sostiene che c'è spazio per una ermeneutica orientata verso il metodo e la validità, così come per una ermeneutica focalizzata sulla storicità del comprendere in quanto «per l'ermeneutica nel suo complesso entrambe le posizioni filosofiche generano degli approcci importanti per il problema ermeneutico»⁹⁷, anche se basate «su ipotesi antitetiche» e non concordanti «sulla questione del-

⁹² M. Ferraris, *Aspetti dell'ermeneutica nel Novecento*, in AA.VV., *Il pensiero ermeneutico*, cit., p. 233. Cfr. anche Id., *Storia dell'ermeneutica*, Milano 1988, pp. 363 sgg.

⁹³ M. Bretone, *Il paradosso di una polemica*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno» 1978, numero monografico pp. 122-123.

⁹⁴ F. Viola, *Ermeneutica e diritto. Mutamenti nei paradigmi tradizionali della scienza giuridica*, in AA.VV., *La controversia ermeneutica*, a cura di G. Nicolaci, Milano 1989, p. 60.

⁹⁵ L. Mengoni, *La polemica di Betti con Gadamer*, in «Quaderni fiorentini», cit., p. 130.

⁹⁶ D. Antiseri, *Epistemologia ed ermeneutica: il problema del metodo in K.R. Popper e H.-G. Gadamer*, «Hermeneutica», 1997, pp. 255-275 (numero monografico dedicato a *Ermeneutica e razionalità contemporanea*).

⁹⁷ *Ibidem*, p. 67.

l'obiettività»⁹⁸. E c'è infine chi argomenta che l'ermeneutica moderna non dev'essere «concepita come un'alternativa al metodo, bensì come suo necessario completamente [...]. Il metodo dev'essere la salda coscienza dell'ermeneutica, così come l'ermeneutica dev'essere l'inquietudine del metodo»⁹⁹.

A temperare atteggiamenti di eccessivo ecumenismo, c'è anche chi mette in guardia contro facili accordi: «gli orientamenti sono produttivi [...] quando sono assunti con una certa radicalità». Le due «anime» dell'ermeneutica (zeletica e dogmatica, teoria ermeneutica e teoria filosofica, ermeneutica metodica e ontologia ermeneutica, o come altrimenti le si voglia definire) devono dunque «procedere insieme e dialogare fecondamente tra loro senza false mediazioni»¹⁰⁰.

Una posizione decisamente avversa alla teorizzazione di una complementarietà è infine quella di chi parla di un irreversibile ed inevitabile esaurimento della tradizione ermeneutica classica, che avrebbe «in Betti il suo ultimo e rappresentativo erede, ma insieme la sua sterile conclusione»¹⁰¹. In quest'ottica Betti sarebbe l'erede fedele dell'insegnamento metodologico diltheyano, lo studioso più coerente dei processi interpretativi, rispetto all'infedeltà delle costruzioni «ontologiche» di Heidegger e della sua scuola. In tale ottica, dunque, uno studio su Betti andrebbe al di là di una sia pur necessaria indagine sul suo pensiero, ma starebbe ad indicare la collocazione che si intende assumere nell'ambito di uno schieramento alla luce delle ragioni su esposte.

Ma lo studioso di Betti non potrà evitare di porsi anche il problema dei raffronti di Betti con Croce e il motivo per cui l'ermeneutica dell'uno e lo storicismo dell'altro prendano due vie separate. Non potrà, cioè, non porsi il problema se lo storicismo imperante di Croce non abbia, per caso, avuto come contraccollo negativo la mancata proliferazione, in Italia, di un filone ermeneutico variegato e fecondo.

In ogni caso è certo che al di là degli incontri/scontri, al di là della strategia della benevola attenzione o della contrapposizione scevra di diplomatizzazioni, tutte queste discussioni ripropongono un conflitto di tendenze che ha messo di nuovo in discussione schieramenti, fronti e alleanze filosofiche, che negli ultimi anni parevano acquisiti e consolidati.

⁹⁸ R. Palmer, *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston 1969, p. 66.

⁹⁹ K.H. Stierle, *Per un'apertura del circolo ermeneutico*, in AA.VV., *La controversia ermeneutica*, cit., p. 21.

¹⁰⁰ T. Griffero, *L'ermeneutica di Emilio Betti e la sua ricezione*, «Cultura e Scuola», 1989, 109, p. 212.

¹⁰¹ G. Zaccaria, *Ermeneutica e giurisprudenza: I fondamenti filosofici nella teoria di Hans Georg Gadamer*, Milano 1984, p. 77.

Sull'ermeneutica, sul suo statuto *e soprattutto sulla sua multivocità*, la discussione è oggi aperta e certamente destinata a continuare, pena l'incomprensione del fenomeno stesso: la ricchezza delle sue sfaccettature sta a dimostrare la ricchezza e vitalità delle sue istanze; sta a dimostrare che l'ermeneutica è una corrente molto complessa e di essa, come bene è stato detto, si deve parlare «in molti modi».

Giustamente, dunque, F. Bianco scrive che l'ermeneutica è un fenomeno culturale complesso, un orientamento di pensiero e di indagine che non può esser ridotto – come si è tentato di fare nel dibattito teorico e storiografico condotto da una parte della cultura italiana dei nostri giorni – ad espressione di una forma di pensiero legata esclusivamente alla tematica della crisi della filosofia e del nichilismo¹⁰², ad espressione di un vincolo destinale con la modernità che andrebbe accolto sino in fondo.

Secondo tali esiti, il soggetto, portatore di ruoli sociali molteplici, sarebbe sempre più un mero autore di scelte statisticamente previste e sempre meno centro di autocoscienza e di decisioni, e l'oggetto verrebbe a dissolversi nelle immagini distribuite dai mezzi di informazione o nell'astrattezza degli oggetti scientifici o dei prodotti tecnici. La filosofia di questo modo in cui l'essere si dà nella forma dell'indebolimento e del dileguamento sarebbe l'ermeneutica, che proprio nella negatività, nel dileguarsi come destino dell'essere, verrebbe a trovare, paradossalmente, il suo fondamento, o meglio «quel principio orientativo che le permette di realizzare la propria originaria vocazione etica senza restaurare la metafisica né abbandonarsi alla futilità di una relativistica filosofia della cultura» (Vattimo).

Ma questa interpretazione dell'ermeneutica come «compimento della modernità» è una delle forme che l'ermeneutica ha assunto oggi in Italia. E faremmo un torto a Vattimo, sostenitore principale di tale tesi, se gli attribuiamo idee che egli non ha mai sostenuto con tale radicalità, se cioè dilatassimo tale versione fino a farla coincidere con l'unico esito possibile del fenomeno stesso.

Solo con Vattimo l'ermeneutica italiana prende congedo dal pensiero fondante e – sulla scia di Nietzsche, ma di un Nietzsche depotenziato e reso «flebile» – imbocca la strada della *pietas*, o, in ogni caso, la strada discorsiva dell'etica, piuttosto che quella assertiva della logica metafisica. La filosofia di Vattimo, a mio parere, è l'unico esempio di ermeneutica «debole».

Forse che Heidegger è «debole» così come è «debole» Vattimo? Si possono adoperare termini come «debole» o «forte» per connotare la filosofia di

¹⁰² F. Bianco, *Pensare l'interpretazione. Temi e figure dell'ermeneutica contemporanea*, Roma 1992, p. 3.

Heidegger? La filosofia di chi rifiuta proprio le categorie del linguaggio della metafisica tradizionale? Qui non importa stabilire se Heidegger sia o no riuscito a «ricollocare» la metafisica «al suo giusto posto», quello che importa è che egli abbia voluto seguire questo percorso. E allora, ripeto, possiamo appiccicargli etichette che contrastano con le sue stesse, dichiarate intenzioni? E in tal caso come potremmo correttamente valutare tante dimensioni del suo pensiero, a partire dalla massiccia presenza della teologia, che tanto pesantemente condiziona il suo percorso teoretico? Per non parlare del ruolo del tempo, della storia, del linguaggio, ecc.?

È mai possibile accomunare Vattimo ad Heidegger? Per carità, da rispettare così come si rispettano tutte le forme di pensiero, ma certamente non da apparentare con personaggi di statura incommensurabilmente diversa. Vattimo è contento di essere quello che è: lui rispetta se stesso più di quanto non facciamo noi, che vogliamo a forza vederlo in un contesto nel quale egli si muove con estremo disagio.

L'errore, a mio avviso, continuo a dirlo, consiste nel dilatatare la valutazione, che ben a ragione possiamo usare per l'ultimo rappresentante dell'ermeneutica italiana, Vattimo (rappresentante che però potremmo o espungere dalla linea dell'ermeneutica – tanto più che anche lui oggi intende prenderne in certo qual senso le distanze – o in ogni caso considerarla solo come una delle sue voci, certo non la conclusiva o la più felice) dilatatare tale valutazione, ripeto, fino a farle assumere contorni che non le sono propri. Tanto meno propri se trasportati in un'area internazionale, che invece, proprio in sede ermeneutica sta vivendo una sua stagione forte, complessa e variegata.

Infatti che l'ermeneutica oggi, l'ermeneutica in Germania e nel mondo, sia tutt'altro che una filosofia debole è dimostrato dalla vivace presenza delle nuove forme in cui essa si manifesta, la cui posta in gioco non è soltanto la natura del comprendere – ontologica o non ontologica – ma il ruolo stesso della filosofia oggi, il ruolo dell'uomo nel mondo e della sua salvezza, il problema della sua emancipazione e della sua libertà, il problema della intercomunicazione, la riflessione sulle varie forme di linguaggio, ecc. Basterebbe pensare a tutta la nuova ermeneutica, sia nel suo versante per così dire «epistemologico» e «metodologico» (Gardiner, Dry, von Wright, Anscombe), sia nel suo versante teologico (Pannenberg, Bultmann), sia in quello etico-politico (Rorty), sia in quello della critica dell'ideologia, che trasversalmente è sempre ermeneutica (Apel, Habermas, ecc.), sia in sede estetica (La Scuola di Costanza, H.R. Jauss e W. Iser), sia in sede filosofico-letteraria con tutti i rappresentanti del decostruzionismo, in Francia, con gli «Yale Critics» e con S. Fish in America, con L. Frank e G. Boehm in Germania). Per non parlare dell'influenza dell'ermeneutica in psichiatria, psicoanalisi, ecc.

E allora dato tutto ciò, dato il fervore, la diffusione e l'interconnessione degli studi, il prestigio delle scuole, il livello dei suoi rappresentanti, dato tutto ciò, ripeto, è mai possibile, ammissibile, lecito, parlare di una ermeneutica come «pensiero debole»?

RIASSUNTO

Il problema dell'interpretazione costituisce uno dei temi centrali della storia del pensiero.

Esso percorre la ricerca filosofica a partire dal perì ermeneias di Aristotele, attraverso il discorso teologico della spiegazione dei testi sacri nell'età patristica, diventa *allgemeine Auslegungskunst* con G. Fr. Meier e soprattutto con Fr. Schleiermacher e, passando attraverso le riflessioni di Droysen, Dilthey, Weber, si ripropone in nuovi contesti problematici e teoretici con Husserl, Heidegger e Gadamer. In questo suo lungo percorso l'ermeneutica, soprattutto nel mondo culturale tedesco, si accompagna allo storicismo, l'una e l'altro radicati in una tematica della finitezza, cui fa da espressione il linguaggio.

Il problema della imprescindibilità del linguaggio accomuna infatti molte espressioni della filosofia contemporanea, che, appunto, in una ermeneutica vista in una molteplicità di accezioni trovano il loro punto d'incontro.

Eppure, nonostante che l'ermeneutica stia vivendo oggi un suo momento forte, striscia da tempo un luogo storiografico diffuso che l'ermeneutica sia un pensiero debole, espressione di una filosofia della crisi.

Niente di più errato.

Proprio oggi, invece, l'ermeneutica sta vivendo una sua stagione complessa e variegata, com'è dimostrato dalla vivace presenza delle nuove forme in cui essa si manifesta, la cui posta in gioco non è soltanto la natura del comprendere – ontologica o non ontologica – ma il ruolo stesso della filosofia, il ruolo dell'uomo nel mondo e della sua salvezza, il problema della sua emancipazione e della sua libertà, il problema della intercomunicazione, la riflessione sulle varie forme di linguaggio, ecc. Basterebbe pensare a tutta la nuova ermeneutica, sia nel suo versante per così dire «epistemologico» e «metodologico» (Gardiner, Dry, von Wright, Anscombe), sia nel suo versante teologico (Pannenberg, Bultmann), sia in quello etico-politico (Rorty), sia in quello della critica dell'ideologia, che trasversalmente è sempre ermeneutica (Apel, Habermas, ecc.), sia in sede estetica (La Scuola di Costanza, H.R. Jauss e W. Iser), sia in sede filosofico-letteraria con tutti i rappresentanti del decostruzionismo, in Francia, con gli «Yale Critics» e con S. Fish in America, con L. Frank e G. Boehm in Germania). Per non parlare dell'influenza dell'ermeneutica in psichiatria, psicoanalisi, ecc.

E allora dato tutto ciò, dato il fervore, la diffusione e l'interconnessione degli studi, il prestigio delle scuole, il livello dei suoi rappresentanti, dato tutto ciò, ripeto, è mai possibile, ammissibile, lecito, parlare di una ermeneutica come «pensiero debole»?

ABSTRACT

The question of interpretation is one of the central topics in the history of thought. It runs through philosophical research, starting with Aristotle's *peri hermeneias*, it is present in the theological discussion on the explanation of the sacred texts in the Patristical age, it becomes *allgemeine Auslegungskunst* with G. Fr. Meier, and, above all, with Fr. Schleiermacher and passing through the reflections of Droysen, Dilthey and Weber, it comes up again in new theoretical and problematic contexts with Husserl, Heidegger and Gadamer.

On its long path, hermeneutics, above all in the German cultural world, is linked to historicism, both rooted in the thematic of perfection, whose expression is language.

The question of the indispensability of language brings many expressions of contemporary philosophy closer together, finding their meeting point in hermeneutics seen in a multiplicity of interpretations.

However, although hermeneutics is meeting with favour at the moment, there is still a widespread historiographical belief that hermeneutics is weak thought, as the expression of a philosophy of crisis.

Nothing could be more mistaken.

Today, hermeneutics is living its complex and varied season, as can be seen by the active presence of the new forms; the real issue being not only the nature of understanding – ontological or non-ontological – but the very role of philosophy, the role of man in the world and of his salvation, the question of his emancipation and freedom, the problem of intercommunication, reflection on the various forms of language etc. One needs only think of all the new aspects of hermeneutics – 'epistemological' and 'methodological' (Gardiner, Dry, von Wright, Anscombe), theological (Pannenberg, Bultmann), ethical-political (Rorty), the criticism of ideology, which, transversally is still hermeneutics (Apel, Habermas, etc.), aesthetics (the School of Konstanz, H.R. Jauss and W. Iser), philosophical-literary including all the representatives of deconstructionism (in France, with the 'Yale Critics and S. Fish in America, and L. Frank and G. Boehm in Germany), not to mention the influence of hermeneutics in psychiatry, psychoanalysis etc.

Taking into consideration the zeal, promulgation and interconnection of studies, the prestige of the schools, and the status of its representatives; given all this, I repeat, is it at all possible, admissible or proper to speak of hermeneutics as 'weak thought'?