

*CORSO DI FILOSOFIA PER PROBLEMI*

# ARGOMENTARE

MANUALE DI FILOSOFIA PER PROBLEMI

PAOLO VIDALI – GIOVANNI BONIOLO

*EDIZIONE DIGITALE*

COMPRENDERE EQUIVALE A INTERPRETARE?  
(HEIDEGGER, GADAMER, RICOEUR, DAVIDSON)

2014

VERSIONE A STAMPA EDITA DA BRUNO MONDADORI, MILANO 2002-2003

**COMPRENDERE EQUIVALE A INTERPRETARE?  
(HEIDEGGER, GADAMER, RICOEUR, DAVIDSON)**

**SOMMARIO**

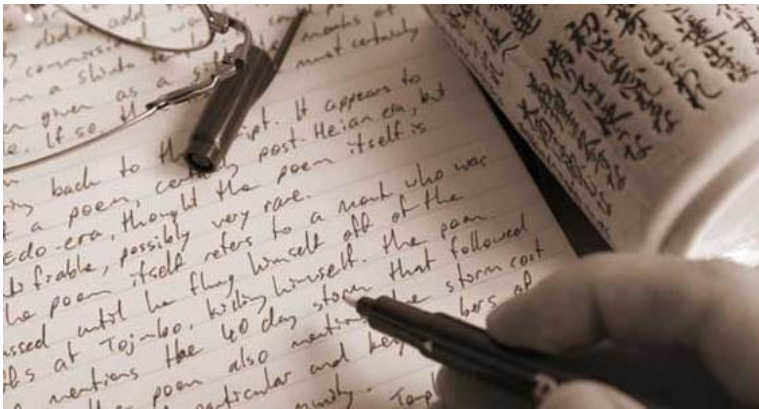
1. L'ermeneutica, da strumento a modello della comprensione .....	3
2. Heidegger e la struttura circolare della comprensione .....	4
2.1 <i>L'analisi dell'Esserci in Essere e Tempo</i> .....	4
2.2 <i>Comprensione e interpretazione</i> .....	5
2.3. <i>Abitare il circolo ermeneutico nel modo giusto</i> .....	5
<i>testo 1. Heidegger e il circolo ermeneutico di precomprensione e comprensione</i> .....	6
3. Gadamer e l'ermeneutica come filosofia .....	7
3.1 <i>Verità e metodo</i> .....	7
3.2 <i>Precomprensione, pregiudizio e autorità</i> .....	8
<i>testo 2. Gadamer e l'universalità dell'ermeneutica</i> .....	8
3.3. <i>Ermeneutica e critica delle ideologie</i> .....	9
4. Ricoeur e l'ermeneutica del sé .....	10
4.1 <i>Il mondo del testo e la comprensione di sé</i> .....	10
5. Davidson e l'interpretazione radicale .....	11
5.1 <i>L'interpretazione radicale</i> .....	11
5.2 <i>Principio di carità interpretativo e comprensione</i> .....	11
<i>testo 3. Davidson e il principio di carità interpretativo</i> .....	12
6. Ermeneutica e scienza .....	13
7. Conclusioni .....	13
Laboratorio didattico .....	15
Sez A - Ripercorrere le diverse soluzioni al problema .....	15
Sez B. Strumenti filosofici .....	16
Il principio di carità interpretativo .....	16
Sez. C - Piano di discussione .....	16
Bibliografia essenziale .....	16
scheda didattica .....	17
Testi a integrazione .....	18
<i>Heidegger e l'interpretazione</i> .....	18
<i>Gadamer e l'ermeneutica come progetto universale di comprensione</i> .....	18
<i>Habermas, la polemica con Gadamer su ermeneutica e critica delle ideologie</i> .....	18
<i>Ricoeur, comprendersi davanti all'opera</i> .....	20
<i>Ricoeur: le due possibilità di analisi del testo</i> .....	20
<i>Gadamer: la scienza e l'ermeneutica</i> .....	21
<i>Vattimo e l'ermeneutica come koiné culturale</i> .....	22

## COMPRENDERE EQUIVALE A INTERPRETARE?

(HEIDEGGER, GADAMER, RICOEUR, DAVIDSON)

## 1. L'ERMENEUTICA, DA STRUMENTO A MODELLO DELLA COMPrensIONE

Il termine "ermeneutica" deriva dal greco *hermenéia*, cioè arte o tecnica dell'interpretare, e rimanda al nome del dio *Hermes*, Mercurio per i latini, messaggero e tramite tra dei e uomini. Originariamente l'ermeneutica è riferita all'interpretazione degli oracoli divini ma, da Aristotele (384-322 a.C.) in poi, essa assume un significato diverso: nel *Perì hermenéias*, tradotto solitamente con *Dell'espressione*, si affrontano i metodi utili per stabilire il significato dei termini. L'ermeneutica non è più la pratica che interpreta la lingua degli dei, ma diventa la tecnica per controllare l'espressione, evitando le ambiguità nascoste nel linguaggio. **Già nel mondo antico l'ermeneutica si trasforma da annuncio ad espressione.**



E' in questa accezione che il termine viene utilizzato in ambito medievale, diventando *interpretatio*, cioè chiarificazione del significato di parole ed espressioni che appaiono oscure. La storia dell'ermeneutica sembra irrimediabilmente segnata dal rapporto con il testo biblico, soprattutto quando la sua comprensione è oscura o contraddittoria. Ma in questo

contesto l'ermeneutica comincia ad assumere anche connotati propriamente filosofici: **interpretare, infatti, presuppone una determinata concezione di verità, di storia, di linguaggio.** Interpretare un testo, come accade per i medievali in rapporto alla Bibbia, è possibile solo se si affrontano questioni decisive per la filosofia.

L'ermeneutica moderna sviluppa e approfondisce un cammino sempre meno filologico e sempre più filosofico. Dall'Umanesimo i teorici dell'interpretazione traggono, assieme alla cura filologica, il senso del passato. Dalla scienza moderna essi derivano l'analisi critica e il metodo storico. Ma è soprattutto nella temperie della Riforma che emergono le principali novità: l'autonomia del testo, il ruolo decisivo svolto dall'interprete, la circolarità tra tutto e parte nella comprensione. Ormai l'ermeneutica possiede strumenti propri e soluzioni originali rispetto al problema di che cosa significhi comprendere.

Così, nel XIX secolo, dopo una lunga incubazione, l'ermeneutica abbandona la riflessione esercitata sui testi, per lo più biblici. Da ancella della teologia, per come interpretava la Bibbia, della filologia, per come interpretava i testi antichi, della giurisprudenza, per come interpretava le leggi, l'ermeneutica si affranca e assume una propria, autonoma dimensione. Grazie all'opera di Friedrich Ernst Schleiermacher (1768-1834) e poi Wilhelm Dilthey (1833-1911), **si accentua la riflessione sulla storicità umana e quindi sulla necessità di comprendere in senso storico, il che sembra molto diverso dallo spiegare in senso scientifico.**

L'ermeneutica, in rapporto alle scienze dello spirito, rappresenta il modo stesso con cui l'uomo incontra gli altri uomini. Tale incontro, però, è anche sforzo, tensione, conflitto. Interpretare, per Nietzsche (1844-1900), "significa violentare, riassetare, accorciare, sopprimere, reprimere, immaginare finzioni, falsificare radicalmente" (Nietzsche, *Genealogia della morale*, 1887, III, § 24, p. 356). Non esistono fatti, per Nietzsche, ma solo interpretazioni. Ciò significa che l'interpretazione è il solo orizzonte entro il quale possiamo confrontarci e decidere. Non esiste, secondo questa linea di pensiero, una realtà vera (della scienza, della metafisica, della religione o di altro ancora...) a cui guardare come ad un riferimento oggettivo. **Tutto ciò che è umano è oggetto e soggetto di interpretazione.**

Qui affonda le radici l'albero dell'ermeneutica novecentesca. Ormai adulta, emancipata dal ruolo di strumento, l'ermeneutica si misura con i problemi fondamentali dell'uomo contemporaneo. Tra questi ne possiamo indicare alcuni, che più di altri trovano risposta nella riflessione ermeneutica novecentesca.

1. Anzitutto vi è il problema del linguaggio, unico orizzonte del nostro comprendere, e il connesso problema del rapporto tra linguaggio ed essere. **Vi è una realtà non linguistica, oppure, come dice Gadamer, l'essere, che può essere compreso, è linguaggio?**
2. Se viviamo nell'orizzonte di una comunità storica e linguistica, **qual è il ruolo della precomprensione, del pregiudizio, dell'autorità?** E' possibile pensare in proprio, cioè uscire dall'orizzonte della tradizione a cui apparteniamo e criticarla, oppure questa critica è sempre interna al farsi del proprio mondo culturale?
3. **Vi è poi il problema del confronto e del conflitto tra interpretazioni**, cioè, a ben vedere, il problema della comunicazione. **Come possiamo comprendere e comprenderci se non esiste un sistema di riferimento oggettivo**, là fuori, a giudicare i nostri discorsi?
4. Per questa via viene alla luce **il problema del rapporto tra comprensione ermeneutica e conoscenza scientifica**: c'è in gioco un nuovo ideale di ragione, che si forma in alternativa a quello scientifico, oppure ermeneutica ed epistemologia sono due modi diversi dello stesso processo conoscitivo?

In forza di questo cammino e delle risposte a questi problemi l'ermeneutica del Novecento mette a punto un modello di comprensione non limitato al mondo umano, alle scienze dello spirito, alla trasmissione di testi e discorsi. Quello che essa propone è un modello di comprensione generale, cioè un modello della comprensione. Vedremo con quali limiti e quali possibilità.

## 2. HEIDEGGER E LA STRUTTURA CIRCOLARE DELLA COMPrensIONE

Si deve a Martin Heidegger (1889-1976) la messa a tema del problema ermeneutico nella filosofia novecentesca. Allievo di Edmund Husserl (1859-1938), fin dai suoi primi scritti egli intende la ricerca fenomenologica in un modo diverso dal suo maestro: se per questi la filosofia doveva volgere la sua attenzione al mondo della coscienza e dei vissuti intenzionali, per Heidegger **l'atteggiamento fenomenologico consiste nello spostare lo sguardo dall'ente alla comprensione dell'essere di questo ente**. E' quindi un interesse ontologico quello che muove la ricerca di Heidegger, che ben presto, infatti, si affranca dalla tutela di Husserl e si avvia in modo originale ad elaborare una critica della metafisica tradizionale, cercando nell'esistenza umana il filo conduttore per un nuovo approccio al problema dell'essere.

### 2.1 L'ANALISI DELL'ESSERCI IN *ESSERE E TEMPO*

Tale percorso è affidato alle pagine di *Essere e tempo* (1927), il testo in cui Heidegger affronta il problema nato con la metafisica greca ma, come dirà in seguito, perpetuatosi fino ad oggi, nello sviluppo della tecnica moderna. **E' il problema dell'essere ridotto a semplice ente**. Nella metafisica, infatti, l'essere è considerato solo nella forma della semplice-presenza. Tuttavia, poiché questa è solo una delle dimensioni temporali, occorre reimpostare l'analisi in modo più articolato.

Per farlo Heidegger prende le mosse dall'unico ente che si pone il problema del senso dell'essere. Tale ente è l'uomo, il *Dasein*, cioè l'**Esser-ci**, termine che Heidegger preferisce perché illustra la sua natura situata ma anche progettante, aperta all'agire e al comprendere. L'Esserci, infatti, è aperto verso la vita e le cose in un atteggiamento operante, in cui gli enti appaiono strumenti di un progetto che ogni volta va deciso e messo in atto. L'Esserci si rapporta alle cose con una visione (*Sicht*) che le incontra come utilizzabili. Non è quindi la teoria, tipica della lettura filosofica tradizionale, a segnare il rapporto con le cose, ma l'utilizzabilità.

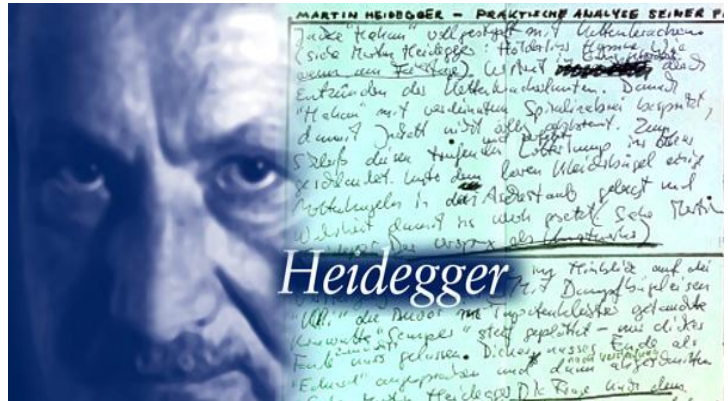
Entro questo quadro Heidegger avvia l'analisi dell'Esserci, individuando alcune determinazioni fondamentali dell'Esserci che egli chiama **esistenziali**. Mentre le categorie sono state tradizionalmente concepite come modi di essere delle cose, **gli esistenziali sono caratteri strutturali dell'Esserci**. I due più importanti esistenziali sono il **sentirsi situato** (*Befindlichkeit*) e il **comprendere** (*Verstehen*). Anche così, attraverso l'analisi di essi, emerge la temporalità dell'Esserci, nell'essere situato e nel progettare tipico della comprensione.



## 2.2 COMPrensIONE E INTERPRETAZIONE

Con queste premesse, concentriamoci su alcuni paragrafi della prima sezione di *Essere e tempo*, dal § 31 al § 34. In queste pagine Heidegger affronta, con una forza e un'originalità inedite, il tema della comprensione e del suo rapporto con l'interpretazione.

Abbiamo visto che il comprendere è il modo di essere dell'Esserci in quanto poter essere e possibilità. L'analitica del *Dasein* non mette a nudo un soggetto di conoscenza, come avveniva spesso nelle filosofie moderne, ma porta alla luce ma un essere-gettato-progettante. Che cosa significa?



La comprensione è un esistenziale, cioè “un modo fondamentale dell'essere dell'Esserci” (*Essere e tempo* (1927), trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970, p.224) e l'Esserci è prima di tutto un essere-possibile” (*ibidem* p. 226). La comprensione caratterizza l'apertura originaria dell'essere-nel-mondo e precede qualunque carattere che essa assume, la spiegazione scientifica piuttosto del comprendere delle scienze umane, l'evidenza intuitiva piuttosto che l'asserzione.

**Ma come agisce l'Esserci nella comprensione? La risposta di Heidegger è chiara: egli interpreta .**

Immaginiamo di dover appendere un quadro: ho il chiodo in mano, il quadro è appoggiato alla parete ma mi manca qualcosa. Rovisto nella cassetta degli attrezzi finché non trovo anche il martello. “Ecco quello che mi serve!”, e inizio a piantare il chiodo per appendere il quadro. Ogni comprensione, anche quella apparentemente dimessa qui descritta, è un progettare che ha una sua propria possibilità di sviluppo. Heidegger la chiama **interpretazione**: essa non consiste nell'assunzione del compreso, ma nella elaborazione delle possibilità progettate nella comprensione (*ibidem* p. 233): essa è appropriazione della comprensione, che, infatti, nell'interpretazione non diventa altra da sé, ma diviene se stessa (*ibidem*).

Ma esiste un grado zero delle cose, per cui le si comprenda senza interpretarle? No, secondo Heidegger anche la semplice-presenza è un'interpretazione, “anche la semplice visione dell'utilizzabile è già in se stessa comprendente-interpretante” (*ibidem* p. 234). Interpretare non significa allora rivestire di significato la nudità della semplice-presenza, perché “ogni vedere è già sempre comprendente-interpretante” (*ibidem* p. 235).

Le cose hanno un senso, per noi, in quanto fanno parte di progetto in base a cui qualcosa diviene comprensibile. Ogni comprensione, quindi, interpreta sulla scorta di un progetto, sulla base di un **pre-**. Tale pre- è l'apertura con cui anticipiamo ciò che ha senso. **Ogni comprensione, quindi, è prestrutturata**, e per l'esattezza, secondo Heidegger, essa è strutturata secondo la **pre-disponibilità** (*Vorhabe*), la **pre-visione** (*Vorsicht*) e la **pre-cognizione** (*Vorgriff*). Senza entrare nel merito di queste distinzioni, ciò che conta è evidenziare che per Heidegger **non esiste un comprendere che non sia anticipato da una precomprensione**.

## 2.3. ABITARE IL CIRCOLO ERMENEUTICO NEL MODO GIUSTO

Tutto ciò porta Heidegger ad affrontare il problema classico dell'ermeneutica, quello del **circolo tra parte e tutto**. Riflettendo sulla comprensione del testo biblico, Agostino (354-430), Flacio Illirico (1520-1575), Ast (1776-1841), Schleiermacher (1768-1834) e molti altri avevano colto la natura di questa circolarità: *si può comprendere o interpretare qualcosa solo se lo si è già pre-compreso*. La comprensione del tutto, cioè, precede e condiziona la comprensione della parte, esattamente come la comprensione dalle singole parti condiziona e rende possibile la comprensione del tutto. Tale circolo, per Heidegger, non va visto come un circolo vizioso, altrimenti “si fraintende la comprensione da capo a fondo” (*ibidem* p. 240). Il circolo della comprensione, infatti, è “l'espressione della pre-struttura propria dell'Esserci stesso”. Ciò ne fa un carattere essenziale dell'Esserci, quanto un limite non superabile: **“L'importante non sta nell'uscir fuori del circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta”** (*ibidem*): ciò

vuol dire, secondo Heidegger, assumere il circolo ermeneutico come la struttura fondamentale della nostra comprensione, a qualunque livello. Esso non è un inconveniente ineliminabile, ma una possibilità positiva del conoscere più originario, proprio perché il compito dell'interpretazione "è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse" (*ibidem*).

Con uno scarto sorprendente, **Heidegger ha cambiato di segno il circolo ermeneutico**. Esso non è più un aspetto del conoscere limitato all'analisi dei testi, ma è la struttura propria della comprensione umana. Esso non è il segno del nostro essere condizionati della tradizione o dell'ambiente, ma, semmai, il segno della natura situata dell'uomo, del suo essere-nel-mondo e del suo Esser-ci in quanto progetto. Infine, la struttura del pre- non è una passività da assumere, ma una progettualità da scegliere. Ognuno di noi deve infatti abitare nel circolo in modo giusto, cioè scegliere se farsi imporre questa precomprensione dal pensiero dominante o dal semplice caso, oppure sceglierla, rendendo così autentica la propria comprensione e la propria vita.

#### TESTO 1. HEIDEGGER E IL CIRCOLO ERMENEUTICO DI PRECOMPrensIONE E COMPrensIONE

*In questo famoso brano del paragrafo 32 di Essere e tempo, Heidegger afferma la irriducibile circolarità che caratterizza la comprensione. Essa tuttavia non è un limite da fuggire, come talvolta tende a fare anche lo studio storiografico quando ricerca una impossibile oggettività. Si tratta invece di una circolarità costitutiva, elaborata in abito filologico e storico, ma generalizzata da Heidegger ad ogni forma di comprensione. Per produrre autentica comprensione, tuttavia, tale circolarità va affrontata nel modo giusto, cioè evitando il "Si" proprio del "si dice", "si pensa" ecc., cioè in generale propria di ogni opinione comune accettata acriticamente.*

Il procedimento dimostrativo scientifico non può incominciare col presupporre ciò che si propone di dimostrare. Ma se l'interpretazione deve sempre muoversi nel compreso e nutrirsi di esso, come potrà condurre a risultati scientifici senza avvolgersi in un circolo, tanto più che la comprensione presupposta è costituita dalle convinzioni ordinarie degli uomini e del mondo in cui vivono? Le regole più elementari della logica ci insegnano che il circolo è *circulus vitiosus*. Ne deriva la rimozione a priori dell'interpretazione storiografica dal dominio del conoscere rigoroso. Poiché il costituirsi del circolo è un fatto che non può essere eliminato, la storiografia finisce per doversi accontentare di procedimenti conoscitivi meno rigorosi. Si crede di poter in qualche modo ovviare a questa mancanza di rigore facendo appello al 'significato spirituale' dei suoi 'oggetti'. Anche secondo l'opinione dello storiografo, l'ideale sarebbe, certo, che il circolo potesse essere evitato e trovasse fondamento la speranza di poter un giorno costruire una storiografia indipendente dall'autore, come si presume lo sia la scienza della natura.

*Ma se si vede in questo circolo un circolo vizioso e se si mira ad evitarlo o semplicemente lo si «sente» come un'irrimediabile imperfezione, si fraintende la comprensione da capo a fondo.* Non è il caso di modellare comprensione e interpretazione su un particolare ideale conoscitivo, che, in ultima analisi, è pur sempre una forma derivata di conoscere, smarritasi nel compito in sé legittimo della conoscenza della semplice-presenza nella sua incomprendibilità essenziale. Il chiarimento delle condizioni fondamentali della possibilità dell'interpretazione richiede, in primo luogo, che non si disconosca in partenza l'interpretare stesso quanto alle condizioni essenziali della sua possibilità. L'importante non sta nell'uscir fuori del circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta. Il circolo della comprensione non è un semplice cerchio in cui si muova qualsiasi forma di conoscere, ma l'espressione della *pre-struttura* propria dell'Esserci stesso. Il circolo non deve essere degradato a circolo *vitiosus* e neppure ritenuto un inconveniente ineliminabile. In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario, possibilità che è afferrata in modo genuino solo se l'interpretazione ha compreso che il suo compito primo, durevole e ultimo, è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema.

M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), cap. V, par. 32, Longanesi, Milano 1970, pp. 240.

#### Per la comprensione

- Heidegger, nel presentare questo circolo ermeneutico, mostra che anche l'ideale conoscitivo scientifico è pregiudicato, cioè è frutto di una precomprensione. Quale?
- Perché il circolo ermeneutico è fondamentale, per l'Esserci?

## 3. GADAMER E L'ERMENEUTICA COME FILOSOFIA

La lunga vita di Hans Georg Gadamer (1900-2002), non meno che la sterminata ampiezza dei suoi studi, ne hanno fatto un testimone e un protagonista della cultura filosofica novecentesca. Allievo di Heidegger, studioso di Platone, Aristotele ed Hegel, Gadamer si è misurato con tutta la tradizione filosofica, compiendo una preziosa opera di illustrazione e approfondimento della prospettiva ermeneutica. Heidegger è stato un pensatore radicale, che ha aperto un abisso intorno a sé, fatto di originalità nel



pensare e di innovazione nel parlare e nello scrivere. Secondo Jürgen Habermas (1929 -) Gadamer ha colmato questo abisso, urbanizzando la provincia heideggeriana. Lo ha fatto offrendo una diversa accezione di verità, fondata su assunzioni partecipate e condivise, alla ricerca di un carattere più esterno che intimo della verità. In un'epoca, il Novecento, in cui le pretese fondative e conoscitive della filosofia si fanno più incerte e deboli, prende sempre più forma - anche e soprattutto per opera di Gadamer - il pensiero ermeneutico, fatto di ascolto e appartenenza, di comprensione e dialogo, di ricerca continua e di verità parziale. Emerge, insomma, un'idea diversa di verità, antitetica alle supposte certezze promesse del metodo scientifico, ma anche agli ideali conoscitivi della dialettica hegeliana o marxista.

## 3.1 VERITÀ E METODO

*Verità e metodo*, titolo della principale opera di Gadamer (1960<sup>1</sup>-1965<sup>2</sup>), rappresentano i due poli entro cui Gadamer costruisce la sua proposta filosofica. Arte, storia e linguaggio sono i tre piani dell'indagine gadameriana, volti a giustificare la tesi che apre il libro: vi sono "forme di esperienza in cui si annuncia una verità che non può esser verificata con i mezzi metodici della scienza" (*Verità e metodo* (1960-1965), Bompiani, Milano 1990, p. 19).

La prima di tali esperienze analizzate da Gadamer è quella **estetica**. L'opera d'arte si trova condizionata nei limiti di un giudizio inequivocabilmente soggettivo, il che la farebbe apparire lontana dalla verità, intesa come rappresentazione autentica della realtà. D'altro canto, l'arte si mostra portatrice di una visione diversa della verità. Recuperando la lezione di Hegel e di Heidegger, ma anche il concetto di gioco, per Gadamer l'opera d'arte appare piuttosto come apertura e manifestazione di un mondo, "incontro con una realtà che chiede di essere mediata con la realtà del lettore" (*ibidem*, p. XV). **Due mondi si incontrano e si comprendono, nell'esperienza estetica, mettendo in luce un diverso e più profondo significato di verità.**

In modo analogo anche la **ricerca storica** spesso rincorre una oggettività che le è costituzionalmente preclusa: la temporalità, indicata da Heidegger come un carattere fondamentale dell'essere umano, è il presupposto della storicità di ogni nostra comprensione. Per Gadamer non si tratta di un limite da superare, ma di un orizzonte da assumere come ricchezza. In forza di questa temporalità il passato e il presente parlano e comunicano, cioè si integrano in quell'esperienza di comprensione che Gadamer chiama **fusione di orizzonti**, "la capacità di recuperare i concetti di un passato storico in modo tale che essi includano in sé anche il nostro proprio modo di pensare" (*ibidem*, p. 432)

La terza parte di *Verità e metodo* è dedicata al linguaggio, ultima e determinante esperienza ermeneutica, in cui prende forma la natura dialogica e linguistica di ogni nostra comprensione. Noi, secondo Gadamer, **non possediamo il linguaggio: è il linguaggio che ci possiede**, nel senso che il rapporto con le cose, gli altri, noi stessi è segnato da una insuperabile linguisticità: "**l'essere che può venir compreso è linguaggio**" (*Verità e Metodo*, p. 542). Il linguaggio, infatti, determina e rende possibile il nostro rapporto con l'essere, ma anche qui non si tratta di valutare tale rapporto come fosse una relazione tra soggetto (conoscente) e oggetto (conosciuto). La stessa esperienza linguistica mostra quanto poco l'uomo sia soggetto di discorso e quanto, invece, egli abiti nel linguaggio. Segno, una volta di più, del bisogno di superare questo ideale di conoscenza e di verità

In tutte queste tre analisi, Gadamer finisce, infatti, per evidenziare un **explanandum minato**: è fallace, infatti, criticare l'esperienza estetica, la comprensione storica o l'appartenenza linguistica come portatrici di una soggettiva e inadeguata visione di verità. Questa critica è fallace perché minata è l'immagine di verità da cui prende le mosse. È un'immagine di verità costruita partendo dalla distinzione moderna tra soggetto e oggetto, intesi come lati distinti del processo conoscitivo, tanto più

adeguato quanto più il soggetto conosce oggettivamente. Ma la verità non è questa adeguazione. Come ci ricorda Heidegger, **la verità è alétheia, apertura, manifestazione di un mondo, di cui si è parte e partecipi**. Per questo il metodo della conoscenza scientifica va integrato dalla nozione ermeneutica di comprensione, in cui interpretare e interpretato si appartengono perché agiscono l'uno sull'altro.

### 3.2 PRECOMPRESIONE, PREGIUDIZIO E AUTORITÀ

Anche per Gadamer, come per Heidegger, **ogni comprensione è interpretazione**. Ciò significa che comprendere è un atto che muove **a partire da una precomprensione**. Per esempio, quando leggiamo un libro, ancora prima di aprirlo siamo orientati in un certo modo da ciò che sappiamo del suo autore, dal genere del libro, dalla recensione che abbiamo letto, dalla nostra personale storia di lettori. Incontriamo il libro – ma, di fatto, ogni realtà – con un carico teorico di precomprensioni che orientano il nostro rapporto con esso. Per questo comprendere è sempre interpretare. D'altro lato, leggere il libro significa mettere a punto o anche modificare ciò che già sappiamo di esso: riappare così il circolo ermeneutico, in cui il tutto precede la parte, ma la parte determina il tutto.

L'ermeneutica filosofica, facendo di questa modalità di comprensione la forma del nostro umano rapporto con le cose, trasforma il circolo ermeneutico in un **modello** di comprensione. **Ogni comprensione è, quindi, una interpretazione, perché dipende dal sistema di presupposti entro cui, sempre, è collocato l'oggetto da comprendere.**

Da queste tesi deriva una delle tesi più discusse di Gadamer, cioè la **riabilitazione del pregiudizio**. Tacciato dalla cultura illuministica come una negatività da rimuovere, il pregiudizio viene invece presentato da Gadamer come una necessaria e positiva condizione del nostro rapporto con il mondo. Ci muoviamo sempre dentro un sistema di pre-comprensioni, cioè di pregiudizi, in quanto apparteniamo ad una cultura, ad una lingua, ad un sistema di valori, ad una tradizione, ad una storia. Non esiste un rapporto neutro con il mondo: esso è sempre pre-giudicato, cioè interpretato a partire da un senso che lo precede e lo orienta. Consiste in questo la nostra storicità. "Se si vuole rendere giustizia all'essere storico-finito dell'uomo **occorre una riabilitazione sostanziale del concetto di pregiudizio e un riconoscimento del fatto che vi sono pregiudizi legittimi**" (*ibidem*, p. 325)

Gadamer scrive pagine significative sul valore della critica ai pregiudizi, ma proprio dalla sua analisi appare che l'illuminismo, quando criticava il pregiudizio, criticava il venir meno della ragione nel ricorrere ai pregiudizi, fossero quelli della tradizione, della fede o della superstizione. Ebbene, vi può essere una razionale sottomissione ad un pregiudizio, cioè il riconoscimento che il giudizio altrui vale, è positivo, ha autorità. Questo significa accettare una tradizione e riconoscere un'autorità: ciò non significa sottomettersi ad un comando, perché "l'autorità non ha nulla a che fare con l'obbedienza, ma con la *conoscenza*" (*ibidem*, p. 328). Riconoscere il valore dei alcuni pregiudizi, sottomettersi ad un'autorità e quindi accettare una tradizione è un atto razionale, che in più mette a luce lo spessore storico della cultura in cui sempre siamo inseriti e da cui sempre muoviamo in ogni nostro giudizio.

### TESTO 2. GADAMER E L'UNIVERSALITÀ DELL'ERMENEUTICA

*La terza parte di Verità e metodo affronta il problema ermeneutico dal punto di vista del linguaggio e del suo rapporto con l'essere. Su questa base essere e linguaggio si corrispondono, nel senso che ciò che può essere compreso è linguaggio. Da qui deriva un rapporto con il mondo segnato dalla linguisticità di ogni nostra esperienza: da ciò deriva l'importanza dell'ermeneutica, poiché solo essa – e non la scienza – mette in luce il modo fondamentale con cui l'uomo abita nel linguaggio e in questo abitare comprende il mondo, gli altri e se stesso. In questo brano gadamer riassume il percorso generale del libro, rivendicando per l'ermeneutica un ruolo e una dignità validi per tutta la filosofia.*

Essendosi riconosciuto il linguaggio come mezzo universale di questa mediazione [tra passato e presente], il nostro problema si è allargato dai suoi elementi di partenza - la critica della coscienza estetica e della coscienza storica e il concetto di ermeneutica da mettere al loro posto - a un piano universale. Il linguaggio e quindi la comprensione sono caratteri che definiscono in generale e fondamentalmente ogni rapporto dell'uomo col mondo. L'ermeneutica, come abbiamo visto, è in questo senso *un aspetto universale della filosofia*, e non solo la base metodologica delle cosiddette scienze dello spirito.



Sulla base di questa concezione del linguaggio come «mezzo», il modo di procedere oggettivante della conoscenza della natura e il concetto di essere in sé che è il correlativo di ogni intenzionalità conoscitiva si sono rivelati come il risultato di un'astrazione. Sulla base dell'originario riferimento al mondo che è dato nella costitutiva linguisticità della nostra esperienza del mondo, la scienza della natura cerca di accertarsi dell'ente dando una struttura metodica alla conoscenza. Conseguentemente, rifiuta ogni tipo di sapere che non permetta questa forma di accertamento e che non serva allo sviluppo del dominio sull'essere. Di contro a ciò, noi abbiamo cercato di liberare il modo di essere proprio dell'arte e della storia, e l'esperienza che ad esse corrisponde, dal pregiudizio ontologico contenuto nell'ideale di obiettività proprio della scienza, e in base all'esperienza dell'arte e della storia siamo stati condotti a una ermeneutica universale che concerne tutto l'insieme del rapporto dell'uomo col mondo. Formulando questa ermeneutica in base al concetto di linguaggio, abbiamo inteso non soltanto difenderci dal falso metodologismo che trasporta indebitamente il concetto di obiettività nelle scienze dello spirito, ma anche evitare lo spiritualismo idealistico di una metafisica dell'infinità di tipo hegeliano. H.G.Gadamer, *Verità e metodo* (1960<sup>1</sup>-1965<sup>2</sup>), Bompiani, Milano 1990, p. 543

#### Per la comprensione

- a) Cosa significa che il linguaggio è “mezzo” universale?
- b) Quali sono i due rischi da cui Gadamer vuole preservare il suo ideale di ermeneutica, costruito sul linguaggio?

### 3.3. ERMENEUTICA E CRITICA DELLE IDEOLOGIE

Le tesi di Gadamer suscitarono un ampio dibattito quando apparvero, anche in relazione al contesto storico degli anni Sessanta e Settanta. In quegli anni molto viva era la lotta politica e acceso il dibattito sul ruolo degli intellettuali in rapporto alle ideologie dominanti e alla possibilità di rivoluzionare il sistema politico e sociale. La scuola di Francoforte, raccolta attorno ad autori come Herbert Marcuse (1898-1979), Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Adorno (1903-1969) e Habermas, sosteneva con vigore il bisogno di una critica alle ideologie e attraverso la rielaborazione delle analisi di Hegel, Marx e Freud, mirava ad una emancipazione della società. Da questa sponda vennero le critiche maggiori all'ermeneutica filosofica di Gadamer, producendo una sorta di riedizione del conflitto tra continuatori dell'Illuminismo, come apparivano i Francofortesi, ed epigoni del romanticismo e dell'idealismo, come sembravano essere Gadamer e i sostenitori dell'ermeneutica. Due idee di filosofia si trovano a confronto

- l'una che vede il pensiero come capacità critica di svelare la “falsa coscienza”, l'ideologia, il potere che si traduce in distorsione della comunicazione;
- l'altra che vede il pensiero sempre condizionato dagli effetti storici, inserito in una tradizione, in rapporto con un sistema di precomprensioni che non può mai essere totalmente superato.

Ad accendere il dibattito è soprattutto la tesi gadameriana di una pretesa universalità dell'ermeneutica, cioè il suo essere modello di ogni comprensione, non solo di quella storica o legata ai testi. Ad essa risponde la teoria habermasiana degli interessi, secondo la quale la nostra conoscenza persegue interessi diversi: teorico, con le scienze empirico-analitiche, pratico, con quelle storico-ermeneutiche,

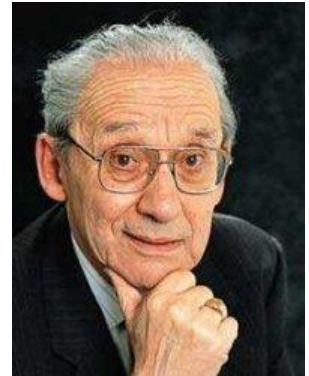


emancipativo, con le scienze critico-riflessive. L'ermeneutica non può, quindi pretendere ad un'universalità, perché la sfera del linguaggio non assorbe né regola i rapporti di dominio: anzi il potere si serve proprio di una sistematica distorsione della comunicazione per imporsi. Con un significativo [argomento a contrario](#), Habermas mette in discussione la pretesa dell'ermeneutica di proporsi come modello di comprensione universale.

Gadamer in parte accetta queste critiche, in parte le rifiuta: compito dell'ermeneutica è anche smascherare i pregiudizi illegittimi, il ricorso all'autorità è un esercizio della ragione, non una sua sospensione. D'altro canto egli rivendica la insuperabile linguisticità di ogni nostra esperienza, anche di quella emancipativa, che si sottrae al gioco del pensiero dominante ma non per questo esce dall'orizzonte di un'appartenenza storica e linguistica.

## 4. RICOEUR E L'ERMENEUTICA DEL SÉ

Se Gadamer è colui che ha “urbanizzato la provincia heideggeriana”, potremmo dire che Paul Ricoeur (1913 -) è colui che l’ha internazionalizzata. Questo pensatore francese ha infatti collocato l’ermeneutica al crocevia di fenomenologia, teoria dell’azione, teoria della storia, ma soprattutto ha intrecciato la descrizione del processo ermeneutico con l’epistemologica, lo strutturalismo e la filosofia analitica, gettando un ponte tra la tradizione continentale e quella anglosassone. Alla “**via corta**” seguita da Heidegger, che approda velocemente ad un’ontologia della comprensione, Ricoeur preferisce la “**via lunga**” di una paziente riflessione su psicanalisi, linguistica, narratologia, critica delle ideologie, antropologia, una via lunga che scandaglia l’universo dei segni per far apparire la natura ermeneutica di ogni nostra conoscenza.



La svolta ermeneutica di Ricoeur risale agli anni Sessanta e si manifesta in un saggio, *Il conflitto delle interpretazioni*, (1969), in cui **Freud, Marx e Nietzsche** vengono accomunati da una stessa istanza demistificatrice: **sono maestri del sospetto, perché hanno insegnato a cercare, dietro le apparenze della coscienza, il dubbio di una menzogna**. La coscienza, per Ricoeur, è sempre anche falsa coscienza. Non siamo ciò che crediamo di essere, perché l’io cosciente è condizionato da forze inconscie (Freud), dalle idee della classe dominante (Marx), da valori illusori legati ad una verità che non esiste (Nietzsche). Per questo è necessaria una “**ermeneutica del sospetto**”, come di fatto è la psicanalisi, ma come pare essere ogni nostra autentica interpretazione.

Già queste analisi, accanto a molte altre, mostrano l’intento costantemente presente in Ricoeur. Egli vuole superare la dicotomia posta da Gadamer tra verità e metodo, mostrando piuttosto la complementarità tra lo spiegare (*erklären*) tipico delle scienze e il comprendere (*verstehen*) praticato dalle discipline umanistiche. **Spiegazione e comprensione sono, infatti, due lati dello stesso arco ermeneutico.**

## 4.1 IL MONDO DEL TESTO E LA COMPrensIONE DI SÉ

Un esempio di tale progetto viene dalle analisi raccolte in *Dal testo all’azione*, un libro del 1986. Secondo Ricoeur, l’impostazione gadameriana ci costringe ad un dilemma “O ci sta a cuore la dimensione metodologica, mettendo in conto di perdere la densità ontologica della realtà studiata, oppure ci sta a cuore la dimensione veritativa, ma allora il prezzo da pagare è la rinuncia all’oggettività delle scienze umane” (*Dal testo all’azione* (1986), Jaca Book, Milano 1989, p. 97).

Un modo per uscire da questo approccio è **riferirsi al testo**. Il linguaggio, quando diventa scrittura, si oggettiva, trasforma le intenzioni e i significati dell’autore in un qualcosa di autonomo, che diventa oggetto di analisi e di spiegazione, storica, linguistica, antropologica ecc. Ma, nel passaggio dalla parola alla scrittura, si genera una sorta di distanziamento (*Verfremdung*), che Gadamer tendeva a superare, mentre Ricoeur mira a valorizzare. Grazie ad essa, infatti, prende vita un mondo del testo che interpella il lettore, e di fronte al quale avviene un processo di comprensione.

Qui emergono i tratti originali della proposta di Ricoeur. Il testo non è solo un oggetto da decifrare, né una mediazione tra passato e presente, tra autore e lettore. Il testo è un mondo che chiede di essere compreso, ma ciò può avvenire solo se il lettore si colloca davanti al testo, lasciandosi interpellare. “Contrariamente alla tradizione del *Cogito* e alla pretesa del soggetto di conoscere se stesso attraverso un’intuizione immediata, bisogna dire che noi ci comprendiamo solo attraverso il grande periplo dei segni d’umanità lasciati nelle opere di cultura. Cosa conosceremmo dell’amore e dell’odio, dei sentimenti etici e, in generale, di tutto ciò che chiamiamo *l’io*, se tutto ciò non fosse stato portato a parole e articolato attraverso la letteratura?” (*ibidem*, pp. 111-112). **Comprendere è comprendersi davanti al testo.**

Già Lutero (1483-1546) aveva intuito, relativamente al testo biblico, che la comprensione non equivale alla conoscenza di un oggetto, ma è un processo di modificazione del soggetto, in quanto lettore e interprete. Il testo biblico non si dispone come una pagina da interpretare, ma interpella, provoca, converte il lettore, perché è parola di Dio. Ricoeur, su basi più solide e con una prospettiva più generale, recupera questa intuizione fondamentale. L’ermeneutica del testo è un processo di demistificazione e di costruzione, di critica e di autocomprensione. È il modo con cui, conoscendo il mondo del testo, comprendiamo noi stessi.

## 5. DAVIDSON E L'INTERPRETAZIONE RADICALE

Da **Donald Davidson** (1917-2003) filosofo americano di formazione analitica, viene una teoria dell'interpretazione diversa nell'approccio ma non dissimile da quelle elaborate nella tradizione continentale heideggeriana e gadameriana. Partendo dagli studi di logica, di semantica e di epistemologia, Davidson ha focalizzato le sue analisi sui concetti di **verità e di interpretazione**. Essi sono **collegati attraverso una teoria del significato, secondo la quale la comprensione di un enunciato può essere colta specificandone le condizioni di verità**, cioè le condizioni a partire dalle quali quell'enunciato può essere detto vero o falso. Solo chi capisce tali condizioni può capire il significato dell'enunciato. Partendo da queste premesse Davidson elabora una teoria dell'interpretazione radicale, secondo la quale comprendere equivale sempre a interpretare.

## 5.1 L'INTERPRETAZIONE RADICALE

La riflessione di Davidson sull'interpretazione presuppone un noto **esperimento mentale** proposto da Willard van Orman Quine (1908-2001) in *Parola e oggetto* (1960). Un linguista, data una lingua a lui completamente sconosciuta, parlata da una popolazione indigena con cui non ha avuto alcun contatto, deve produrre un manuale di traduzione. Agirà quindi per ipotesi e in relazione a **situazioni-stimolo** quali, per esempio, il passaggio di un coniglio al quale l'indigeno fa corrispondere l'espressione "gavagai". Quando il linguista, in presenza di una situazione-stimolo simile, sottopone all'indigeno l'enunciato "gavagai", si aspetta di ottenerne l'assenso o il dissenso. Ma chi ci dice, si chiede Quine, che gli oggetti a cui il termine si applica siano proprio conigli, anziché semplici stadi, o piccoli segmenti temporali di conigli? Quando il linguista passa alla conclusione che un *gavagai* è un coniglio intero e perdurante, egli dà per scontato che l'indigeno sia abbastanza simile a noi da disporre di un breve termine generale per conigli e di nessun breve termine generale per stadi o parti di coniglio. Ipotizza, senza averne certezza, una somiglianza di schemi concettuali e di termini che li rappresentano.

**Il problema della traduzione radicale, esposto da Quine, diventa, nelle mani di Davidson, il problema dell'interpretazione radicale.** Non si tratta di passare da un enunciato all'altro, cioè di tradurre un termine da una lingua ad un'altra, ma di comprendere che cosa si intende con quell'enunciato. **E' un problema di comprensione, non di traduzione.** Ciò è tanto più vero in quanto anche conoscere la stessa lingua non equivale a comprendere ogni enunciato: **la condivisione di una lingua non è una condizione né necessaria né sufficiente per la comunicazione.** Posso infatti intendermi anche senza ricorrere alla lingua, e posso fraintendere un mio connazionale: "Il problema dell'interpretazione si pone tanto per la nostra lingua quanto per le lingue straniere. Per parlanti la stessa lingua, esso affiora nella domanda: come si può stabilire che si tratta della stessa lingua? Coloro che parlano la stessa lingua possono procedere in base all'ipotesi secondo la quale espressioni identiche richiedono da parte loro una medesima interpretazione; questo però non dice cosa giustifichi l'ipotesi. La comprensione del discorso altrui comporta sempre un'interpretazione radicale» (*Verità e Interpretazione* (1984), il Mulino, Bologna 1994, pp. 193-194).

Secondo Davidson un **atteggiamento fondamentale perché avvenga la comprensione è che chi ascolta un enunciato lo accetti o lo intenda per vero.** Si è trovata discutibile questa tesi ma, in realtà, Davidson con essa rimanda a un principio più generale. Esso consiste nella priorità del punto di vista dell'ascoltatore e nell'intento, tanto di chi parla quanto di chi ascolta, di ottimizzare la comprensione. Si tratta della fondamentale istanza di comprensione che muove la comunicazione: **"scopo dell'interpretazione non è l'accordo, ma la comprensione"** (*ibidem*, p. 38). Tale comprensione si sviluppa su un postulato, variamente definito, ma univocamente nominato. E' il principio di carità interpretativo.

## 5.2 PRINCIPIO DI CARITÀ INTERPRETATIVO E COMPrensIONE

La locuzione **"principio di carità interpretativo"** (*principle of charity*) è stata portata alla ribalta da Quine, che l'ha definita così: "asserzioni che appaiono vistosamente false dipendono con ogni probabilità da nascoste differenze di linguaggio" (*Parola e Oggetto*, Il Saggiatore, Milano 1970, p. 79). Davidson sostiene, a differenza di Quine, di applicare il principio di carità a tutto campo. Possiamo, infatti, ricondurre una divergenza tra parlanti ad una diversità di credenze, ma ciò che conta è assumere per vere e accettabili il maggior numero possibile di credenze del proprio interlocutore. Io posso credere che una nuvola stia oscurando il sole, sostiene Davidson, solo perché credo che esista un sole, che le

nubi siano fatte di vapore acqueo, che l'acqua possa esistere in forma liquida o gassosa, e così via. Se penso che il mio interlocutore creda che una nube stia oscurando il sole, ciò vuol dire che suppongo che egli abbia una struttura di credenze appropriate per questa tesi e sufficientemente simili alle mie. **“Occorre una vasta comunanza di credenze per fornire una base alla comunicazione o alla comprensione”** (*Verità e interpretazione*, pp. 284-285). Certo, potrei sbagliarmi in questa interpretazione delle sue credenze ma, scrive Davidson, “un errore obiettivo potrebbe verificarsi solo in un contesto di credenza largamente vera. L'accordo non fa la verità, ma perché qualche cosa su cui si è d'accordo sia falsa, gran parte di ciò su cui si è d'accordo deve essere vera” (*ibidem*, p. 285)

Non c'è un modo esterno al linguaggio per stabilire se ciò che dice il mio interlocutore è vero o falso (ricordiamo il problema del linguista e l'impossibilità di ricorrere alla realtà per stabilire se la sua traduzione è corretta). Ma allora la possibilità di comprendere e di intendersi deve risiedere tutta all'interno della pratica linguistica. Mancando un correlato esterno per rendere veri gli enunciati e posta la comunanza di credenze alla base della comunicazione e della stessa comprensione di un mondo socialmente condiviso, si è costretti a riformulare costantemente le proprie interpretazioni per dar conto di una ragionevole teoria della credenza: “Questo metodo non è fatto per eliminare i disaccordi né è in grado di farlo; il suo scopo è quello di permettere un disaccordo significativo, il che è possibile solo se vi è una base - qualche base - di accordo” (*ibidem*, p.280). **Il principio di carità non è un'opzione ma una condizione per la comprensione.** Si potrebbe ipotizzare che, in tal modo, diventa possibile fraintendere completamente il discorso altrui, ma è un rischio inesistente: “finché non si è stabilita con successo una correlazione sistematica tra enunciati reputati veri e altri enunciati reputati veri, non c'è spazio per l'errore. La carità si impone; ci piaccia o no, se vogliamo comprendere gli altri, dobbiamo considerarli nel giusto nella maggior parte dei casi” (*ibidem* pp. 280-281).

In altri termini conta ciò che si fa con le parole, contano le azioni e gli intenti che si mettono in gioco, conta il sistema di credenze che si possiede ma che, soprattutto, si proietta sull'interlocutore per rendere possibile la comprensione, e conta l'impatto causale dell'ambiente in cui parlante e interprete sono inseriti. La comunicazione è un processo che avviene senza rete, con una strategia spericolata ma funzionante, cercando anzitutto la fusione di sistemi di credenze sui quali costruire la comprensione degli enunciati, nella consapevolezza che l'errore che emerge non compromette il vasto scenario di accordo che lo rende possibile.

### TESTO 3. DAVIDSON E IL PRINCIPIO DI CARITÀ INTERPRETATIVO

*Il brano che segue è tratto da un saggio intitolato “Sull'idea stessa di schema concettuale” che risale, nella sua prima stesura, al 1970. In esso si rielaborano e si sviluppano le intuizioni di Whorf, per cui il linguaggio produce un'organizzazione dell'esperienza, e di Kuhn, per cui la ricerca scientifica avviene sempre entro paradigmi. Partendo da questa svolta epistemologica, Davidson attacca l'idea che esista un accesso extralinguistico alla verità, o più esattamente che si possa parlare di un unico mondo che viene visto attraverso diversi schemi concettuali (è ciò che egli chiama il terzo dogma dell'empirismo). Se questo è vero, ogni accesso alla verità avviene nella comprensione degli enunciati, il che comporta un'applicazione su larga scala del principio di carità interpretativo.*

Poiché la conoscenza delle credenze comincia solo con la capacità di interpretare le parole, l'unica possibilità che abbiamo per partire è quella di presumere un accordo di massima sulle credenze [...]

Questo metodo non è fatto per eliminare i disaccordi né è in grado di farlo; il suo scopo è quello di permettere un disaccordo significativo, il che è possibile solo se vi è una base - qualche base - di accordo. L'accordo può assumere la forma della diffusa condivisione di enunciati reputati veri da parlanti di “una medesima lingua”, oppure può essere una convergenza di massima mediata da una teoria della verità sviluppata da un interprete per i parlanti di un'altra lingua. Poiché il Principio di carità non è un'opzione ma una condizione per avere una teoria efficiente, non ha alcun senso congetturare che abbracciando tale principio si rischi di cadere in un errore su larga scala. Finché non si è stabilita con successo una correlazione sistematica tra enunciati reputati veri e altri enunciati reputati veri, non c'è spazio per l'errore. La carità si impone; ci piaccia o no, se vogliamo comprendere gli altri, dobbiamo considerarli nel giusto nella maggior parte dei casi. Se possiamo produrre una teoria in grado di riconciliare la carità e le condizioni formali imposte a una teoria, abbiamo fatto quanto era possibile per assicurare la comunicazione. Nient'altro è possibile e nient'altro è richiesto.

D. Davidson, *Verità e Interpretazione* (1984), il Mulino, Bologna 1994, pp.280-281.

## 6. ERMENEUTICA E SCIENZA

Uno degli aspetti più rilevanti della ricerca epistemologica dagli anni Sessanta in poi è la teoria dei paradigmi formulata da Thomas Kuhn (1922-1996) e, a titolo diverso, ripresa da altri filosofi della scienza (Imre Lakatos, Paul Feyerabend, Larry Laudan e altri). Per Kuhn la scienza non è un sistema di conoscenze che cresce cumulativamente seguendo un metodo univoco e accettato. O meglio, tale immagine è solo parziale. La scienza, piuttosto, è il terreno di scontro tra grandi sistemi di riferimento concettuale chiamati **paradigmi**, o matrici disciplinari, che forniscono nozioni, procedure, problemi, tecniche, valori accettati da una comunità di scienziati e riprodotti al proprio interno.

Il paradigma è un sistema di credenze e assunzioni accettato da una comunità scientifica. Esso consiste in una visione del mondo, in grado di fissare l'agenda dei problemi rilevanti per la ricerca, le teorie da utilizzare per raggiungere la soluzione di tali problemi, le procedure di verifica sperimentale e, in generale, il processo di formazione dei futuri scienziati.

Ogni scienza, in tempi e modi diversi, avanza per consolidamenti paradigmatici e profonde rotture, chiamate da Kuhn "rivoluzioni". Esse nascono da difficoltà e anomalie non risolte con gli strumenti offerti dal paradigma. Così, alla ricerca di una soluzione, può accadere che si ipotizzino delle modifiche al paradigma. Data la natura integrata e sistematica delle nozioni paradigmatiche, la modificazione di una sua parte spesso porta alla sua complessiva ridefinizione. E' in questa fase che nascono discussioni,



Thomas S. Kuhn (in primo piano) con l'amico Paul K. Feyerabend (al centro) e Paul Hoyningen-Huene a Zurigo nel 1986.

polemiche e dispute tra sostenitori di diverse teorie, fino a quando un nuovo *corpus* teorico riesce ad affermarsi e a diventare il nuovo paradigma di riferimento. E' accaduto così nel passaggio dalla fisica aristotelica a quella galileiana, dal sistema tolemaico a quello copernicano, dalla teoria del flogisto alla chimica di Lavoisier, dalla fisica classica a quella moderna.

Questo riferimento è importante, nell'economia del nostro discorso, perché dopo una prima fase di aperta frattura tra modello di spiegazione scientifica e modello di comprensione (artistica, storica, ontologica), **i filosofi dell'interpretazione hanno via via stemperato i toni più critici nei confronti dell'ideale di sapere scientifico, almeno quanto gli epistemologi hanno riconosciuto le esigenze storiche, contestuali e "pregiudicate" del lavoro stesso dello scienziato.**

Ciò è avvenuto, sul fronte ermeneutico, grazie agli studi di Ricoeur e, a suo modo, anche di Jacques Derrida (1930 -), che svincolando l'ermeneutica dal rapporto privilegiato con le scienze dello spirito, l'hanno messa in rapporto con lo strutturalismo e la psicanalisi. Sul fronte scientifico, d'altro canto, una prospettiva come quella aperta da Kuhn ha mostrato quanto anche la scienza debba alla circolarità tra precomprensione e comprensione, quanto conti l'appartenenza ad una tradizione di ricerca, quanto significhi l'autorità riconosciuta a certe soluzioni al punto da renderle paradigmatiche.

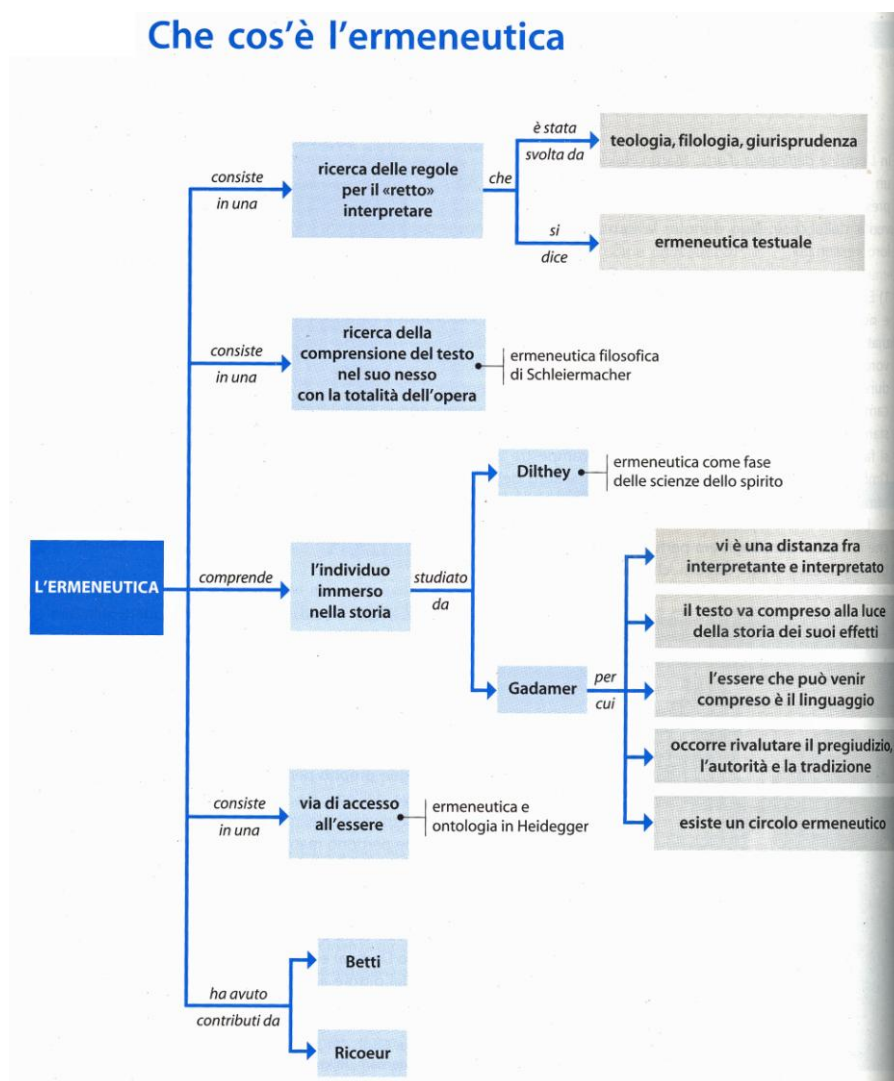
Lo stesso Gadamer, in tempi più recenti, è ritornato sul rapporto tra ermeneutica ed epistemologia, rinvenendo nella teoria di Kuhn una indubitabile rilevanza ermeneutica, per esempio nel saggio *La ragione nell'età della scienza* (1976). Segno che anche **la scienza, intesa come appartenenza ad una tradizione di ricerca, mostra una struttura autenticamente ermeneutica**, che non le impedisce di rompere i paradigmi e di cambiarli, ma non nega, anzi, valorizza, il ruolo della continuità storica, della formazione comune, della appartenenza ad una comunità e ad un linguaggio.

## 7. CONCLUSIONI

Il percorso compiuto dall'ermeneutica novecentesca è diversificato ma coerente. La radicalità di *Essere e tempo* sta nell'aver sottratto l'ermeneutica alla tradizione delle scienze dello spirito e averne fatto una condizione imprescindibile del nostro essere-nel-mondo. *Verità e metodo* mostra tanto la finitezza quanto l'inesauribilità del discorso umano e di ogni sua comprensione ("Ogni discorrere umano è finito nel senso che in esso c'è sempre un'infinità di senso da sviluppare e da interpretare" (*Verità e metodo*,

p. 524)). Questa finitezza consiste nel riconoscere che ogni comprensione è un'interpretazione segnata dai nostri pregiudizi. Eppure, proprio in questo aspetto si cela l'autentica possibilità di esercitare una critica del pregiudizio e della tradizione: proprio la pratica ermeneutica trasforma in oggetto di critica razionale ciò che sarebbe una condizione storica e culturale solo subita e non compresa.

Oggi, lontani dalle polemiche degli anni Settanta, l'istanza ermeneutica appare addirittura rinforzata nella sua "universalità", cioè nella sua capacità di rappresentare un modello non solo per alcune discipline, ma per ogni esperienza umana di comprensione. Come scrive Richard Rorty (1931 -) "non appena sarà trascorso il prossimo secolo, la distinzione tra filosofia analitica e filosofia non-analitica suppongo e spero che apparirà irrilevante a coloro che indagano le scienze umane. Gadamer e Putnam, Kuhn e Heidegger, Davidson, Derrida, Habermas e Vattimo verranno probabilmente letti dai filosofi del 2100 l'uno accanto all'altro. Se ciò realmente accadrà, vorrà dire che questi filosofi del futuro avranno finalmente abbandonato il modello scientifico dell'attività filosofica [...] e lo avranno sostituito con un modello dialogico in cui il risultato filosofico non si misura sulla base dei problemi risolti o non risolti, ma sulla base della fusione di orizzonti" (R. Rorty, *Per Hans-Georg Gadamer in occasione del suo centesimo compleanno*, (2000), in D. Di Cesare, "L'essere, che può essere compreso, è linguaggio", il melangolo, Genova 2001, p. 58.)



## LABORATORIO DIDATTICO

## SEZ A - RIPERCORRERE LE DIVERSE SOLUZIONI AL PROBLEMA

## 1. L'ERMENEUTICA IN GENERALE

**A chi, tra gli autori studiati, vanno attribuite le tesi seguenti?**

- a) Il principio di carità è una condizione per la comprensione
- b) Non esistono fatti, per Nietzsche, ma solo interpretazioni
- c) Il mondo è sempre pre-giudicato, cioè interpretato a partire da un senso che lo precede e lo orienta
- d) L'interpretazione è appropriazione della comprensione
- e) Comprendere è comprendersi davanti al testo
- f) L'interpretazione non consiste nell'assunzione del compreso, ma nella elaborazione delle possibilità progettate nella comprensione (ibidem p. 233):
- g) La comprensione del discorso altrui comporta sempre un'interpretazione radicale

## 2. HEIDEGGER

- a) **Che cos'è un esistenziale per Heidegger e in che senso non è una categoria?**
- b) **Che rapporto c'è tra comprensione ed esistenziali?**
- c) **Che rapporto c'è tra comprensione ed interpretazione?**
- d) Heidegger sostiene che "non è il caso di modellare comprensione e interpretazione su un particolare ideale conoscitivo [quello delle scienze] che, in ultima analisi, è pur sempre una forma derivata del conoscere [...] Il circolo della comprensione nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario" (*Essere e tempo*, cit., p. 240). **Che argomento è usato qui per sostenere che anche l'ideale conoscitivo delle scienze è una modalità della circolarità ermeneutica di comprensione e precomprensione?**

## 3. GADAMER

- a) **Perché per Gadamer arte, storia e linguaggio mostrano un diverso accesso alla verità?**
- b) **Secondo Habermas l'ermeneutica è incapace di comprendere il fenomeno ideologico. Che argomento è usato qui per sostenere tale tesi?**
- c) **Come risponde Gadamer a questa critica?**

## 4. RICOEUR

- a) **In che modo Ricoeur integra l'aspirazione alla dimensione metodologica e quella alla dimensione veritativa?**
- b) **Perché comprendere è comprendersi?**

## 5. DAVIDSON

Davidson indica una possibile obiezione alla sua tesi. Rispetto all'uso a tutto campo del principio di carità interpretativo, qualcuno potrebbe ipotizzare che, così facendo, diventa possibile fraintendere completamente il discorso altrui. **a) Che argomento usa chi sostiene questa tesi?**

- b) Come risponde Davidson a questa obiezione?**

## SEZ. B. STRUMENTI FILOSOFICI

## IL PRINCIPIO DI CARITÀ INTERPRETATIVO

La locuzione *Principle of charity* è utilizzata per la prima volta da Neil Wilson in un saggio del 1959 (*Substances Without Substrata* ("Review of Methaphysics", XII, 1959, pp. 521-539) ma è stato Quine a farla conoscere, sostenendo che "ci facciamo un'idea esageratamente ottimistica di quanto bene siamo stati compresi, semplicemente perché mancano punti di controllo che ci segnalino il contrario" (Quine, *Quidditates*, (1987), Garzanti, Milano 1991, p. 60). In termini diversi esso significa che tendiamo ad interpretare gli enunciati in modo tale da renderli il più possibile veri, cioè il meno falsi e il meno assurdi possibile. a) **Sapete rintracciare nell'unità un'altra espressione con cui Quine definisce il principio di carità?**

Tale principio, detto anche *principio di indulgenza*, viene utilizzato da Davidson che ne fa un cardine del suo pensiero. Egli sostiene, infatti, a differenza di Quine, di applicare il principio di carità a tutto campo. Assumere che la maggior parte delle credenze del mio interlocutore siano vere, permette infatti di avviare il processo comunicativo, cioè l'interpretazione che rende possibile la comprensione.

Se si assume in senso letterale oppure in senso distorto quanto sostiene un interlocutore, i suoi enunciati si presentano o come non razionali o come non comprensibili. Anche l'enunciato più innocente "Ogni corpo ha una massa" può essere frainteso pensando che il mio interlocutore intenda "corpo" solo come "corpo umano" (cosa peraltro possibile), oppure "avere" nel senso di "bene posseduto", anziché di "caratteristica". Più in generale gli enunciati del mio interlocutore vanno costantemente interpretati entro un contesto di credenze che li rendono veri. Il principio di carità, o di indulgenza, serve a compiere questa interpretazione assegnando credenze ritenute accettabili pur di mantenere la comprensibilità di ciò che si ascolta e si vuole comprendere.

Anche per un corretto discutere è necessario adottare il principio di carità, unito al principio di cooperazione. b) **Consultando il CDRom o il fascicolo *Metodo e Strumenti* sapete enunciare tali principi?**

Al di là dell'uso che ne fa Davidson, è quindi importante notare che tale principio si ritrova alla base di ogni interazione linguistica razionale che cerchi la comprensione dell'interlocutore.

## SEZ. C - PIANO DI DISCUSSIONE

- 1) Può essere compreso solo il linguaggio?
- 2) Si può comprendere qualcosa senza alcun pregiudizio su tale qualcosa?
- 3) Come possiamo comprenderci a vicenda se partiamo da pregiudizi diversi?
- 4) L'interpretazione riguarda solo l'ambito umanistico o invece ha a che fare anche con l'ambito scientifico?
- 5) Una teoria scientifica è un'interpretazione del mondo come una teoria filosofica? Come si differenziano?

## BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- L. Perissinotto, *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*, Laterza, Roma – Bari 2002
- M.L. Martini (a cura di), *"Verità e metodo" di Gadamer e il dibattito ermeneutico contemporaneo*, Paravia, Torino 1992
- G. Ripanti, *Gadamer*, Milella, Lecce 1999
- D. Di Cesare (a cura di), *"L'essere, che può essere compreso, è linguaggio"*, il Melangolo, Genova 2001
- M. de Caro, *Dal punto di vista dell'interprete. La filosofia di Donald Davidson*, Carocci editore, Roma 1998



SCHEDA DIDATTICA

SCHEDA DIDATTICA SUL PROBLEMA		
<b>Prerequisiti</b>		<ul style="list-style-type: none"> <li>• conoscenza del generale sviluppo del problema linguistico nel Novecento</li> <li>• capacità di utilizzare termini specifici della disciplina</li> <li>• capacità di costruire e ricostruire schemi argomentativi</li> </ul>
<b>Obiettivi</b>	<b>Conoscenza</b>	Acquisizione di un lessico specifico relativamente alle nozioni di: <ul style="list-style-type: none"> <li>• circolo ermeneutico</li> <li>• comprensione</li> <li>• ermeneutica</li> <li>• interpretazione</li> <li>• linguaggio</li> <li>• principio di carità interpretativo</li> </ul>
	<b>Competenza</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ampliare l'utilizzo del lessico filosofico</li> <li>• Saper collocare storicamente gli autori affrontati</li> <li>• Focalizzare i nuclei teorici delle diverse posizioni</li> <li>• Saper riconoscere e utilizzare i seguenti schemi di ragionamento: argomento <i>a contrario</i>, di propagazione, della riduzione al superiore, modello;</li> <li>• Saper criticare la fallacia di <i>explanandum</i> minato</li> <li>• Saper riconoscere e usare l'analisi linguistica degli enunciati</li> </ul>
	<b>Capacità</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Analizzare e confrontare le diverse concezioni che assume il problema ermeneutico nel Novecento</li> <li>• Valutare il nesso tra comprensione e interpretazione e tra ermeneutica e metodo scientifico</li> <li>• Analizzare le diverse soluzioni proposte al problema</li> <li>• Confrontare tra le diverse soluzioni individuandone specificità, premesse e conseguenze</li> <li>• Sintetizzare il problema negli aspetti comuni rilevati nei diversi autori</li> <li>• Attualizzare il problema</li> </ul>
<b>Programmazione</b>	Quattro lezioni	

Termini illustrati	Lessico filosofico impiegato nell'esposizione del problema	Strumenti filosofici utilizzati
autorità	critica delle ideologie	argomento <i>a contrario</i>
circolo ermeneutico	distanziamento	arg. della riduzione al superiore
comprensione	esperienza	arg. di propagazione
ermeneutica	estetica	circolarità parte-tutto
esistenziale	falsa coscienza	condizione necessaria/sufficiente
fusione di orizzonti	filosofi del sospetto	esperimento mentale
fusione di orizzonti	filosofia analitica	<i>explanandum</i> minato
interpretazione	metodo	modello
paradigma	psicanalisi	
precomprensione	rivoluzione	
pregiudizio	scuola di francoforte	
principio di carità interpretativo	semplice-presenza	
spiegare/comprendere	storicità	
storicità	strutturalismo	
tradizione	tempo	
	traduzione radicale	
	verità	

## TESTI A INTEGRAZIONE

## HEIDEGGER E L'INTERPRETAZIONE

L'interpretazione si fonda sempre in una *pre-visione* che «assegna» il pre-disponibile a una determinata interpretabilità. Il compreso, mantenuto nella pre-disponibilità e preso di mira «nella pre-visione», è elaborato concettualmente ad opera dell'interpretazione. L'interpretazione può fare scaturire la concettualità appropriata all'ente da interpretare da questo ente stesso, o può elaborarla in concetti a cui questo contraddice in virtù del modo di essere che gli è proprio. In ogni caso l'interpretazione ha già deciso, definitivamente o con riserva, per una determinata concettualità, essa si fonda in una *pre-cognizione*.

L'interpretazione di qualcosa in quanto qualcosa è fondata essenzialmente nella pre-disponibilità, nella pre-visione e nella pre-cognizione. L'interpretazione non è mai l'apprendimento neutrale di qualcosa di dato. Allorché quella tipica forma di interpretazione che è l'esegesi dei testi fa appello al «dato immediato», in realtà il «dato immediato» è null'altro che la ovvia e indiscussa assunzione dell'interpretante, assunzione necessariamente implicita in ogni procedimento interpretativo come ciò che è già «posto» a base di ogni interpretazione nel senso della pre-disponibilità, della pre-veggenza e della pre-cognizione.

M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), cap. V, par. 32, Longanesi, Milano 1970, pp. 236.

## GADAMER E L'ERMENEUTICA COME PROGETTO UNIVERSALE DI COMPrensIONE

Una «dottrina tecnica» della comprensione, quale l'ermeneutica più antica sempre volle essere, era del tutto fuori dalle mie intenzioni. Non mi ero proposto di sviluppare un sistema di regole tecniche, né di descrivere o addirittura di fornire le norme del procedimento delle scienze dello spirito. Né era mia intenzione studiare i fondamenti teorici del lavoro delle scienze dello spirito per trarre poi conclusioni pratiche dalle conoscenze così acquisite. Se c'è una possibile conseguenza pratica della mia ricerca, essa non conduce in ogni caso a un *engagement* non scientifico, ma piuttosto a riconoscere, con onestà davvero «scientifica», l'*engagement* che è inevitabilmente presente in ogni vero lavoro di interpretazione. Ma il mio obiettivo era e rimane anzitutto un obiettivo filosofico: ciò che costituisce il mio problema non è quel che facciamo o quel che dovremmo fare, ma ciò che, al di là dal nostro volere e dal nostro fare, accade in essi e con essi. [...]

L'analisi heideggeriana della temporalità dell'esistenza umana ha mostrato secondo me in modo convincente che il comprendere non è uno dei possibili atteggiamenti del soggetto, ma il modo di essere dell'esistenza stessa come tale. In questo senso è stato adoperato qui il termine «ermeneutica». Esso indica il movimento fondamentale dell'esistenza, che la costituisce nella sua finitezza e nella sua storicità, e che abbraccia così tutto l'insieme della sua esperienza del mondo. Non è arbitrio o esagerazione sistematica di un aspetto particolare il dire che il movimento della comprensione è qualcosa di universale e costitutivo; è nella natura stessa delle cose.

H.G.Gadamer, *Verità e metodo* (1960<sup>1</sup>-1965<sup>2</sup>), Prefazione alla seconda edizione, Bompiani, Milano 1990, pp. 6-8.

## HABERMAS, LA POLEMICA CON GADAMER SU ERMENEUTICA E CRITICA DELLE IDEOLOGIE

Gadamer ha desunto dalla concezione ermeneutica della struttura pregiudiziale del comprendere una riabilitazione del pregiudizio. Egli non vede alcuna opposizione tra autorità e ragione. L'autorità della tradizione non si impone ciecamente, ma attraverso il riconoscimento riflesso di coloro che, stando in una tradizione, la comprendono e la sviluppano mediante l'applicazione. Nel replicare alla mia critica Gadamer chiarisce ancora la sua posizione: «Ammettiamo che l'autorità eserciti un potere in innumerevoli forme di strutture di dominio [...] Ma questa immagine dell'ubbidienza tributata all'autorità non potrà mai farci intendere perché tutti questi siano ordini e non il disordine dell'esercizio violento del potere. Mi pare sia pienamente convincente ritenere determinante il riconoscimento per i reali rapporti di autorità [...]. E' sufficiente studiare processi come quello della perdita di autorità o della decadenza dell'autorità per vedere che cosa è l'autorità e di che cosa essa vive. Non del potere dogmatico, ma del riconoscimento dogmatico. Ma altro non può essere un riconoscimento dogmatico,

se non questo, che si riconosce all'autorità una superiorità nella conoscenza» (*Retorica, ermeneutica e critica delle ideologie*, p. 86). Il riconoscimento dogmatico di una tradizione, e ciò significa l'ammissione della pretesa di verità di questa tradizione, può essere equiparato con la conoscenza stessa solo quando nella tradizione siano assicurate assenza di coazione e illimitatezza dell'accordo sulla tradizione. L'argomento di Gadamer presuppone che il riconoscimento legittimante e l'accordo fondante l'autorità si instaurino senza forzature. L'esperienza della comunicazione sistematicamente deformata contraddice questo presupposto. Il potere acquista comunque carattere di permanenza solo mediante l'apparenza obiettiva della non costrittività di un accordo pseudocomunicativo. Diamo, con Max Weber, il nome di autorità ad un potere legittimato in questo modo. E' perciò necessaria la riserva di principio dell'accordo universale e non coattivo, per compiere la distinzione fondamentale di riconoscimento dogmatico e vero consenso. La ragione nel senso di principio del discorso razionale è lo scoglio sul quale si sono infrante le autorità di fatto finora esistite, piuttosto che la roccia su cui avrebbero trovato fondamento

2. Ma se l'opposizione di autorità e ragione reclamata dall'illuminismo ha motivo di sussistere e non può essere soppressa ermeneuticamente, diventa problematico anche il tentativo di imporre alla pretesa chiarificatrice dell'interprete limitazioni di principio. Gadamer ha tratto dalla visione ermeneutica della struttura pregiudiziale del comprendere anche una riconduzione del momento della chiarificazione all'orizzonte delle opinioni vigenti. La presunzione di sapere dell'interprete trova il suo limite nelle convinzioni riconosciute e consuete per tradizione del mondo della vita socioculturale a cui egli stesso appartiene: «Quale rapporto esiste tra il sapere dello psicoanalista e la sua posizione all'interno della realtà sociale, di cui fa pur sempre parte? Che egli spinga la sua indagine al di là delle interpretazioni limitate alla superficie del conscio, che penetri dietro la maschera della comprensione di sé, che sveli la funzione repressiva dei tabù sociali, tutto questo fa parte della riflessione emancipatrice a cui introduce il suo paziente. Ma quando esercita la stessa riflessione là dove non è legittimato a farlo come medico, ma dove egli stesso è partner nel rapporto sociale, egli viene meno al suo ruolo sociale. Chi sa intuire nei propri partner di gioco qualcosa che si trova oltre loro stessi, è qualcuno che sovverte le regole del gioco, da cui si rifugge. La forza di emancipazione della riflessione, a cui si appella lo psicoanalista, deve quindi trovare il suo limite nella coscienza sociale, in cui l'analista, così come il suo paziente, si comprende con tutti gli altri. Infatti la riflessione ermeneutica ci insegna che la comunità sociale, pur con tutte le sue tensioni e perturbazioni, riconduce sempre di nuovo ad un'intesa sociale, in virtù della quale essa esiste». (*ivi*, p. 94)

Ma ora abbiamo motivo di supporre che il consenso di fondo a tradizioni e a giochi linguistici abituali possa essere, non solo nel caso particolare patologico di sistemi familiari perturbati, ma anche in sistemi sociali complessivi, una coscienza integrata coattivamente, un risultato di pseudocomunicazione. La libertà di movimento di un comprendere ermeneutico esteso a critica non può perciò essere vincolata all'area tradizionale delle convinzioni vigenti. Poiché un'ermeneutica del profondo, osservante il principio regolativo del discorso razionale anche nei consensi fondamentali e nelle legittimazioni riconosciute, deve ancora ricercare e può riscontrare le tracce sul piano della storia naturale della comunicazione perturbata, una privatizzazione della sua pretesa di chiarificazione e la limitazione della critica dell'ideologia al ruolo di un trattamento istituzionalizzato nel rapporto medico-paziente sarebbero inconciliabili con la sua impostazione metodica. La chiarificazione che opera una comprensione radicale è sempre politica. Anche la critica rimane certo legata al contesto di tradizione che essa riflette. Nei riguardi di una certezza di sé monologica che la critica si arroga, l'obiezione ermeneutica di Gadamer è fondata. Per l'interpretazione dell'ermeneutica del profondo non c'è alcuna conferma al di fuori della compiuta autoriflessione di tutti gli interessati, che si realizza nel dialogo. Dallo status ipotetico delle interpretazioni generali risultano di fatto limitazioni a priori coattive nella scelta del modo secondo cui di volta in volta la pretesa di chiarificazione del comprendere critico deve trovare attuazione.

Forse nelle circostanze attuali è più urgente richiamare l'attenzione sui limiti dell'erronea pretesa di universalità della critica che su quelli della pretesa di universalità dell'ermeneutica. Ma se si tratta di far luce su di una controversia di principio, anche per essa è necessaria la critica.

J. Habermas, *La pretesa di universalità dell'ermeneutica* (1970), in AA.VV., *Ermeneutica e critica delle ideologie*, Queriniana, Brescia 1979, pp. 164-167.

#### RICOEUR, COMPENDERSI DAVANTI ALL'OPERA

Vorrei considerare una quarta e ultima dimensione della nozione di testo, mostrando che il testo è la mediazione attraverso la quale noi comprendiamo noi stessi. Questo quarto tema segna l'entrata in scena della soggettività del lettore. Esso prolunga il carattere fondamentale di ogni discorso: quello di essere indirizzato a qualcuno. Ma, a differenza del dialogo, questo faccia a faccia non è dato nella situazione di discorso: esso è, per così dire, creato, instaurato, istituito dall'opera stessa. Un'opera si conquista i suoi lettori creandosi così il proprio soggettivo faccia a faccia.

[...]

Contrariamente alla tradizione del *Cogito* e alla pretesa del soggetto di conoscere se stesso attraverso un'intuizione immediata, bisogna dire che noi ci comprendiamo solo attraverso il grande periplo dei segni d'umanità lasciati nelle opere di cultura. Cosa conosceremmo dell'amore e dell'odio, dei sentimenti etici e, in generale, di tutto ciò che chiamiamo l'io, se tutto ciò non fosse stato portato a parole e articolato attraverso la letteratura? Pertanto ciò che sembra maggiormente contrario alla soggettività, e che l'analisi strutturale fa apparire come l'orditura stessa del testo, è il medium attraverso il quale solamente noi possiamo comprenderci.

Ma soprattutto l'appropriazione ha per corrispettivo ciò che Gadamer chiama «la cosa del testo» e che io indico come «il mondo dell'opera». Ciò di cui finalmente io mi approprio è una proposizione del mondo: essa non è dietro al testo, quasi fosse un'intenzione nascosta, ma davanti al testo, come ciò che l'opera dispiega, scopre, rivela. Dunque comprendere è comprendersi davanti al testo. Non imporre al testo la propria limitata capacità di comprendere, ma esporsi al testo e ricevere dal testo un io più vasto, tale da essere la proposizione d'esistenza corrispondente nel modo più appropriato alla proposizione di mondo. Allora la comprensione è esattamente il contrario di una costituzione nella quale il soggetto funga da chiave di volta. A tale riguardo sarebbe più corretto parlare di un io costituito dalla «cosa» del testo.

Ma occorre spingersi oltre: allo stesso modo in cui il mondo del testo è reale solo nella misura in cui è oggetto di finzione, occorre dire che la soggettività del lettore emerge solo nella misura in cui è come sospesa, in potenza, irrealizzata al modo di quel mondo che il testo dispiega.

In altre parole, se la finzione è una dimensione fondamentale della referenza del testo, essa non di meno è anche una dimensione fondamentale della soggettività del lettore. Come lettore non mi trovo che perdendomi. La lettura mi introduce nelle variazioni immaginative dell'ego. La metamorfosi del mondo, secondo il gioco, è anche la metamorfosi ludica dell'ego.

Se ciò è vero, il concetto di «appropriazione» esige a sua volta una critica interna, nella misura in cui il suo bersaglio resta la distanziamento (*Verfremdung*). In effetti, la metamorfosi dell'ego, di cui s'è detto, implica un momento di distanziamento fino all'interno del rapporto che l'io ha con se stesso. La comprensione è allora sia disappropriazione che appropriazione. Una critica delle illusioni del soggetto, alla maniera di Marx e Freud, può e deve anche essere integrata nella comprensione di sé.

La conseguenza per l'ermeneutica è importante: non si può più opporre ermeneutica e critica delle ideologie. La critica delle ideologie è la via lunga necessaria, che la comprensione di sé deve intraprendere, se quest'ultima deve lasciarsi formare dalla cosa del testo e non dai pregiudizi del lettore. Così bisogna riportare al cuore stesso della comprensione di sé la dialettica dell'oggettivazione e della comprensione che avevamo visto all'inizio a livello del testo, delle sue strutture, del suo senso e della sua referenza. A tutti i livelli dell'analisi, la distanziamento è la condizione della comprensione.

P. Ricoeur, *Dal testo all'azione* (1986), Jaca Book, Milano 1989, p. 111-113

#### RICOEUR: LE DUE POSSIBILITÀ DI ANALISI DEL TESTO

Riprendiamo la nostra analisi del testo e dello statuto autonomo che gli abbiamo riconosciuto in rapporto alla parola e al dialogo. Da quel che abbiamo chiamato occultamento del mondo circostante ad opera del quasi-mondo dei testi si aprono due possibilità. In quanto lettori possiamo rimanere in questa sospensione del testo, trattandolo come testo senza mondo e senza autore, nel qual caso lo spieghiamo per mezzo delle sue relazioni interne, della sua struttura. Oppure possiamo rimuovere la sospensione del testo e portarlo a compimento nella parola, restituendolo alla comunicazione vivente: allora lo interpretiamo. Queste due possibilità appartengono entrambe alla lettura, che consiste appunto nel rapporto dialettico di questi due atteggiamenti.

Riconsideriamoli separatamente, prima di analizzarne l'articolazione. Possiamo applicare al testo un primo tipo di lettura, una lettura che prenda atto, se così si può dire, dell'intercettazione da parte del

testo di tutte le relazioni con un mondo che possa essere esibito e con delle soggettività che possano dialogare. Questo trasferimento nel «luogo» del testo - un non-luogo - costituisce un progetto particolare nei confronti del testo, quello di prolungare la sospensione del rapporto referenziale col mondo e col soggetto parlante. Per mezzo di questo progetto particolare, il lettore decide di tenersi nel «luogo del testo» e nella «chiusura» di questo luogo; sulla base di questa scelta il testo non ha un esterno, ma solo un interno; non possiede nessuna mira trascendente, come l'avrebbe una parola rivolta a qualcuno a proposito di qualcosa.

Si tratta di un progetto non solo possibile, ma anche legittimo: infatti, la costituzione del testo come testo e della rete di testi come letteratura autorizza l'intercettazione di questa doppia trascendenza del discorso, verso un mondo e verso un altro. A partire da qui diventa possibile un comportamento esplicativo riguardo al testo.

Questo comportamento esplicativo, a differenza di quanto pensava Dilthey, non deriva da nessun altro campo conoscitivo o modello epistemologico che non sia il linguaggio stesso. Non è un modello proprio delle scienze naturali esteso in ultima analisi alle scienze dello spirito. L'opposizione natura-spirito non vi gioca nessun ruolo. Se si dà una derivazione, potremmo dire che è interna, dal campo stesso dei segni. Infatti è possibile trattare i testi secondo regole di spiegazione che la linguistica applica con successo ai sistemi semplici di segni che costituiscono la lingua (*langue*) in opposizione alla parola (*parole*); come si sa, quella tra *langue-parole* è la distinzione fondamentale che dà alla linguistica un oggetto omogeneo; mentre la parole appartiene alla fisiologia, alla psicologia, alla sociologia, la *langue*, in quanto regola del gioco di cui la parole è la messa in atto, non appartiene che alla linguistica. Come ugualmente si sa, la linguistica riconosce solo sistemi di unità private di significati propri e definibili ciascuna nella relazione di differenza con tutte le altre. Queste unità, siano esse puramente distintive, come quelle dell'articolazione fonologica, o significative, come quelle dell'articolazione lessicale, sono unità opposte. E' solo il gioco delle opposizioni e delle combinazioni in un inventario di unità discrete che definisce la nozione di struttura in linguistica.

Sarà questo modello a fornire la tipologia del comportamento esplicativo che ora vedremo in applicazione al testo.

P. Ricoeur, *Dal testo all'azione* (1986), Jaca Book, 1989, pp. 141-142.

#### GADAMER: LA SCIENZA E L'ERMENEUTICA

[...] anche l'empirismo logico scoprì alla base di ogni conoscenza un elemento dogmatico: l'immediatezza della percezione sensibile o dell'osservazione. Già alle origini del Circolo di Vienna era stato posto il problema se i cosiddetti enunciati di base di una teoria scientifica possedessero il carattere della certezza e, in ogni caso, il concetto di proposizione protocollare era presto divenuto insufficiente per fondare un tale carattere. La certezza poteva venir raggiunta, in fondo, solo se si considerava la funzione svolta da una proposizione nel complesso della teoria. Ma alla fin fine il fatto che la parte possa essere determinata solo a partire dal tutto, così come il tutto può essere determinato solo muovendo dalle sue parti, è un principio ermeneutico. Pertanto, anche la forma logica dell'induzione non potè reggere di fronte ad una critica più agguerrita. Il merito dell'autocritica compiuta dal Circolo di Vienna è stato quello di aver riconosciuto l'impossibilità di giustificare la conoscenza facendone una certezza sottratta ad ogni dubbio. Certo, le teorie scientifiche hanno in fondo senso e valore solo se vengono confermate dall'esperienza. Tuttavia, la certezza di una conoscenza non è ancora raggiunta neppure dopo una serie sempre più ampia di conferme, ma è necessaria piuttosto l'assenza di quelle istanze contrarie che la falsificherebbero. Karl Popper, proponendo di sostituire alla verifica la falsificazione come condizione logica delle proposizioni scientifiche, non fece altro che portare alle estreme conseguenze la logica della conferma. In realtà, il procedere effettivo della scoperta scientifica non si limita neppure ad acquisire la certezza di sé *e contrario*. Mi sembra invece che la fecondità di un'impostazione scientifica venga definita in maniera adeguata solo quando la risposta resta "aperta" - quando cioè l'esperienza può negare le conferme che ci aspettavamo.

Non mi pare perciò in contraddizione con la logica della scoperta scientifica sottolineare, come fa Thomas Kuhn, l'importanza dei paradigmi per il progresso della ricerca. La sua teoria delle "rivoluzioni scientifiche" critica a ragione l'immagine falsamente stilizzata di una scienza che procede secondo un andamento progressivo e lineare e mette in luce le discontinuità prodotte dall'avvicinarsi di paradigmi fondamentali. A ciò si riconnette l'intera problematica della "rilevanza" delle domande - e questa è già una dimensione ermeneutica. [...]

Infine bisogna notare che anche la teoria del *trial and error* sviluppata dal Popper non è affatto circoscritta alla logica della scoperta scientifica ma, pur con tutte le abbreviazioni e le stilizzazioni insite nel suo schema, porta ad espressione un concetto di razionalità logica che va ben al di là dell'ambito della ricerca scientifica, poiché descrive la struttura fondamentale di qualsiasi ragione, anche della "ragion pratica". Tuttavia, la razionalità della ragion pratica non può affatto consistere nella conformità di un mezzo a determinati scopi. Alla razionalità pratica, che trova la propria conferma nell'assimilazione critica delle norme che regolano il nostro agire sociale, sono soggetti proprio l'essere-già-dato dei nostri scopi e l'elaborazione di quegli indirizzi e di quelle mete che ci accomunano nella nostra esistenza sociale. In tal modo, anche il potere decisionale acquisito dalla scienza sul mondo dei mezzi deve assoggettarsi alla razionalità pratica. [...]

Perciò, la dimensione ermeneutica emerge al fondo della stessa scienza come l'autentica forza trainante. Nelle scienze naturali essa compare nella problematica dei paradigmi e della rilevanza delle questioni proposte. Nelle scienze sociali essa è all'origine della trasformazione della figura dell'ingegnere sociale in quella dell'interlocutore sociale. Nelle scienze storiche, infine, la dimensione ermeneutica è all'opera nella costante mediazione di passato, presente e futuro.

Nel campo delle scienze storiche viene infatti completamente risolta l'apparente contrapposizione tra il soggetto conoscente ed i suoi oggetti. Non si tratta solo della limitazione posta a quel carattere anonimo della conoscenza che chiamiamo oggettività, ma di un tratto essenziale di cui la scienza fa esperienza quando la conoscenza storica del passato ci pone di fronte alla totalità delle nostre possibilità e ci dischiude quindi il nostro futuro. Questo è ciò che dovremmo aver imparato dal poderoso tentativo heideggeriano di pensare l'essere alla luce del tempo e di contrapporre l'ermeneutica dell'effettività all'idealismo che si limita a comprendere le tradizioni di senso. La tradizione in cui siamo situati - ed ogni tradizione che seguiamo, o stabilendola o appropriandocene - non costituisce tanto un ambito di oggetti da sottoporre al dominio della scienza, un'estensione di quel sapere che si fa potere sull'ignoto, ma connette piuttosto ciò che noi siamo con le effettive possibilità che ci vengono offerte dalla tradizione - con ciò che può essere, con ciò che può accadere e che da noi può procedere.

La scienza non perde certo d'importanza se diviene consapevole della necessità di essere integrata dagli *humaniora* - così come la scientificità delle scienze naturali o sociali non vien meno se la teoria della scienza si rende conto dei propri limiti. Si tratta allora di "teoria della scienza" o è già filosofia?

H. G. Gadamer, *La ragione nell'età della scienza* (1976), il melangolo, Genova 1982, pp. 111-114

#### VATTIMO E L'ERMENEUTICA COME KOINÉ CULTURALE

Finora i filosofi hanno creduto soltanto di interpretare il mondo, ma in verità lo stavano cambiando. Così si potrebbe riscrivere la famosa frase di Marx nelle *Tesi su Feuerbach*, dal punto di vista della filosofia come si è configurata sotto l'influsso di Gadamer. Proprio nella identificazione tra interpretare e cambiare (operando storicamente) il mondo, e innanzitutto se stessi in questa operazione, risiede probabilmente uno dei noccioli, o il nocciolo più significativo della ermeneutica gadameriana. Essenzialmente per opera di Gadamer, se è vero, come a me pare, che l'ermeneutica è stata, ed è tutt'ora, la *koiné* culturale dell'Occidente alla fine del ventesimo secolo. Intorno a questa identificazione si può raccogliere una gran parte dei fili conduttori del rinnovamento della filosofia tra Otto e Novecento: a cominciare dal nuovo rapporto che proprio Marx voleva stabilire fra teoria e prassi; naturalmente, dall'idea di storia come storia dello spirito che ha caratterizzato la filosofia classica tedesca. Ma anche, com'è ovvio, l'epistemologia post-positivistica, lo spirito delle avanguardie artistiche di inizio secolo e dell'esistenzialismo che lo ha espresso sul piano filosofico, fino al ripresentarsi, spesso implicito, in tante filosofie odierne, del motto evangelico *veritatem facientes* (l'aristotelico *aletheuein*) in *caritate* (nel dialogo sociale, nell'attenzione levinassiana all'altro, nella sempre più generale sostituzione dell'etica alla metafisica ... ).

[...]

Una coerente filosofia dell'interpretazione, letta come appello a trasformare la realtà oggettiva delle cose "là fuori" in verità, cioè in linguaggio e progetto, cambia davvero il mondo; può cioè presentarsi legittimamente come quel pensiero che, ereditando il meglio della filosofia classica tedesca, risponde all'appello di una storia in cui scienza e tecnologia tendono sempre più a consumare la realtà "naturale" in verità intersoggettivamente vissuta. L'ermeneutica non è solo la *koiné* della cultura umanistica e delle scienze dello spirito di fine secolo; è anche, penso si possa dire, una vera e propria "ontologia dell'attualità", filosofia di quel mondo tardo-moderno dove il mondo si dissolve effettivamente e sempre più completamente nel gioco delle interpretazioni. In quanto si assume come responsabile

progetto storico, l'ermeneutica coglie attivamente la vocazione dell'essere a darsi sempre più come verità del linguaggio umano, invece che come cosa e dato bruto (*Gegenständigkeit*), e in questo filo conduttore trova anche la base di scelte etiche, offrendosi come vera e propria teoria critica. E' in questo senso che essa conferisce una nuova verità al detto di Hölderlin: *Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt / Der Mensch auf dieser Erde*. (Pieno di merito, ma poeticamente, abita /l'uomo su questa terra) G. Vattimo, *Interpretare il mondo è cambiare il mondo*, in D. Di Cesare (a cura di), "L'essere, che può essere compreso, è linguaggio", il melangolo, Genova 2001, pp. 60;67.