

LA FORTUNA DELL'ERMENEUTICA E I LIMITI DELL'INTERPRETAZIONE

FRANCO VOLPI

Da ormai più di trent'anni, cioè dalla pubblicazione di *Verità e metodo* (1960)⁽¹⁾ in poi, l'ermeneutica ha alimentato un vasto e articolato dibattito filosofico, dando un'impronta decisiva al pensiero contemporaneo. A ridosso della pubblicazione dell'opera che ne segnò i natali, negli anni Sessanta e Settanta, l'attenzione verso la nuova prospettiva suscitò un diffuso entusiasmo per il respiro filosofico che Gadamer aveva saputo conferire al problema dell'interpretare — in opposizione al suo tradizionale legame a prospettive e campi di applicazione particolari come la filologia, la teologia e la giurisprudenza. L'accento cadeva allora sulle potenzialità dell'ermeneutica, tradottesi poi effettivamente in impulsi decisivi non solo per il dibattito filosofico in senso stretto, ma anche per la riflessione metodologica e l'autocomprensione delle scienze dello spirito.

Non è qui possibile tracciare un quadro neppure sommario della ricezione dell'ermeneutica nella filosofia e nella cultura in questi tre decenni. La sua vastità e profondità richiederebbero un'apposita analisi⁽²⁾. Per evidenziarne l'importanza, basterebbe però riflettere sulla congettura che è stata avanzata secondo la quale l'ermeneutica rappresenterebbe oggi una sorta di *koiné* filosofica della cultura contemporanea, allo stesso titolo in cui lo furono il marxismo negli anni Cinquanta e Sessanta o lo strutturalismo negli anni Settanta: in tale *koiné* verrebbe unificato lo spirito «storicistico-enciclopedico» del pensiero europeo, che nel contempo si trova messo a confronto con la tradizione di pensiero epistemologica e analitica di matrice prevalentemente anglosassone e americana. Si tratta senz'altro di un'iperbole. Ma il fatto che la si sia potuta sostenere è un indice significativo della vastità della fortuna di cui l'ermeneutica ha goduto, non solo in ambito strettamente filosofico, ma anche in discussio-

ni disciplinari specifiche, specialmente nelle scienze storico-sociali, nella critica letteraria, in estetica, in linguistica, in psicoanalisi, in giurisprudenza e in teologia. E si può dire, senza timore di esagerazione, che dagli anni Sessanta in poi l'ermeneutica ha svolto un ruolo di primo piano nel pensiero contemporaneo.

Come spiegare il successo di una posizione filosofica che il proprio autore stesso riconosce come derivata e largamente debitrice nei confronti di un pensiero ben più radicale quale quello heideggeriano? Una convincente cifra interpretativa di questo fatto è stata prospettata da Habermas che ha definito l'ermeneutica gadameriana come l'«urbanizzazione della provincia heideggeriana»⁽³⁾. Se Heidegger con la sua radicalità aveva fatto il vuoto intorno a sé, il merito di Gadamer è consistito nell'aver colmato la distanza tra il pensiero heideggeriano e la contemporaneità, rimettendone in circolazione e diffondendo, certo in forma inevitabilmente indebolita, alcune intuizioni fondamentali. A questa cifra interpretativa credo se ne possa aggiungere almeno un'altra, e cioè il fatto che, nell'essere recepita, l'ermeneutica gadameriana ha agito sulla cultura contemporanea non tanto, sebbene anche, come centro di irraggiamento, ma piuttosto come polo di attrazione e come punto di riferimento.

Pensando ai principali momenti della ricezione dell'ermeneutica, si ha subito un'idea di che cosa abbia significato questo tipo di incidenza. In campo filosofico, ad esempio, se si considerano le posizioni «ermeneutiche» oggi più rappresentative, si vedrà subito che esse non sono nate per filiazione diretta, ma per una sorta di convergenza sulla prospettiva gadameriana, la quale è stata la prima e la più significativa formulazione del programma ermeneutico che tutte queste posizioni declinano e sviluppano in versioni diverse o addirittura divergenti da quella originaria e fra di loro. È questo il caso dell'«ermeneutica» che ispira la riflessione di un pensatore come Joachim Ritter e il programma, sviluppato nell'ambito della sua scuola, di una «storia dei concetti». È il caso pure del proficuo connubio di fenomenologia ed ermeneutica, particolarmente attento al dialogo con le scienze umane, che viene attuato negli scritti di Paul Ricoeur. È ancora il caso dello spirito ermeneutico che anima la critica proposta da Richard Rorty della tradizione filosofica moderna e il suo confronto del pensiero europeo-continentale con quello anglo-americano. È infine il caso delle posizioni «ermeneutiche» sviluppatasi in Italia, prime fra tutte quella di Luigi Pareyson, sorta da una critica dell'idealismo e da una assimilazione dell'esistenzialismo e del personalismo, e quella di Gianni Vattimo, declinata invece, attraverso una lettura origi-

nale della linea di pensiero che va da Nietzsche a Heidegger, in chiave nichilistica e postmoderna⁽⁴⁾. Non c'è bisogno di sottolineare le profonde differenze che distinguono e separano fra di loro queste diverse «ermeneutiche», e che chiunque ben vede. Ma appunto la loro divergenza rende ancora più significativo il fatto che esse considerino tutte l'ermeneutica filosofica gadameriana come il punto di riferimento e il polo di attrazione comune.

Questa funzione attrattiva dell'ermeneutica può essere riscontrata in tutta la sua fecondità in alcuni dibattiti degli ultimi decenni nei quali essa ha svolto un ruolo decisivo. Penso anzitutto alla controversia sviluppatasi tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta tra Gadamer e la più giovane teoria critica francofortese (Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Hans Joachim Giegel), in cui la teorizzazione ermeneutica del ruolo positivo del pregiudizio, dell'autorità e della tradizione fu messa a confronto con il programma neoilluministico di una critica dell'ideologia e di una emancipazione razionale da ogni sorta di *idola*⁽⁵⁾. E penso naturalmente ai risvolti che tale dibattito e, in generale, la ricezione dell'ermeneutica hanno avuto sulle discussioni metodologiche intorno al compito descrittivo o critico delle scienze sociali⁽⁶⁾. Penso poi al vasto movimento di idee che l'ermeneutica ha provocato nell'ambito della critica letteraria e dell'estetica, come le discussioni sulla validità e l'«oggettività» dell'interpretazione⁽⁷⁾ o il dibattito sull'estetica della ricezione suscitato dalla Scuola di Costanza di Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser e la lunga serie di discussioni da essi promosse su vari temi con il titolo generale di *Poetik und Hermeneutik*. Penso ancora al decostruzionismo letterario americano e ai più recenti sviluppi dell'estetica tedesca con l'ermeneutica dell'immagine di Gottfried Boehm o con l'integrazione di ermeneutica e post-strutturalismo a cui lavora Manfred Frank⁽⁸⁾. Penso poi alla ricezione e agli sviluppi che l'ermeneutica filosofica, e in particolare la sua critica all'autocomprensione «tecnicistica» dell'ermeneutica teologica e giuridica, ha avuto nell'autocomprensione odierna di queste stesse discipline, nella teologia (specialmente Gerhard Ebeling e Ernst Fuchs)⁽⁹⁾ e nella teoria del diritto (Franz Wieacker, Fritz Rittner, Joachim Hruschka, Joseph Esser e — dalla terza edizione della sua *Methodenlehre* — Karl Larenz)⁽¹⁰⁾. Ma penso soprattutto all'articolato e complesso dibattito sulla «riabilitazione della filosofia pratica» che in Germania si è protratto per tutti gli anni Sessanta e Settanta e che ha suscitato un ampio interesse un po' ovunque, ma specialmente in Italia⁽¹¹⁾: esso ha avuto come suo primo e determinante punto di riferimento la teorizzazione del-

l'attualità della *phrònesis* aristotelica proposta da Gadamer in *Verità e metodo* e poi ripresa in numerosi altri saggi con una sempre maggiore accentuazione della sua importanza.

Nello svolgimento di questi dibattiti è venuto poi alla luce un ulteriore carattere dell'ermeneutica, vale a dire la sua flessibilità e la sua capacità di entrare in dialogo e di confrontarsi anche con le opposizioni più dure e pervicaci al programma filosofico che essa ha sostenuto. In ragione di questa sua capacità, e al cospetto della sua larga presenza nella cultura contemporanea, di cui i rapidi cenni qui abbozzati non possono suggerire che un'idea incompleta, i tentativi di contrastare o di intaccare la validità delle sue tesi, anche i più acuti, non hanno avuto soverchio successo. La dimenticanza in cui sembra essere caduta la pur meritoria opera di Emilio Betti fornisce l'esempio più illustre di questa dinamica. Tanto meno, sono riuscite nella loro opposizione globale all'ermeneutica le riflessioni di un pensatore come Heinrich Rombach⁽¹²⁾ o le critiche svolte da autori più giovani, come Reinhard Brandt in Germania⁽¹³⁾ o Giuseppe Cambiano in Italia⁽¹⁴⁾, anche se esse colgono certamente alcuni aspetti problematici dell'ermeneutica.

Là dove la diversità radicale sulle questioni sostanziali ha avuto successo, mi pare che ciò sia potuto avvenire più che per una reale esibizione di argomenti vincenti sulla cosa, per un abile aggiramento del confronto da vicino. È il caso della critica all'ermeneutica di François Lyotard il quale, senza produrre una argomentazione vera e propria ma ottenendo un successo culturale significativo, ha dichiarato che l'«ermeneutica del senso» rappresenta, assieme all'ideale illuministico dell'emancipazione e a quello idealistico della teleologia dello spirito, uno dei grandi «miti-quadro» o «meta-racconti» unificanti della modernità divenuti obsoleti nell'era postmoderna votata alle pluralità, alle frammentazioni e alle instabilità⁽¹⁵⁾. Ed è soprattutto il caso della critica indiretta di Niklas Luhmann, che mette in atto una potente ridescrizione alternativa di due fenomeni centrali dell'ermeneutica come il «comprendere» e il «senso», riconfigurandoli in termini sistemici — a prescindere da ogni rappresentazione semantica soggettiva — come meccanismi di riduzione della complessità⁽¹⁶⁾.

Ancora non si vedono comunque sulla scena del pensiero contemporaneo posizioni filosofiche in grado di soppiantare l'ermeneutica dalla posizione di predominio che essa ha conquistato almeno in seno alla filosofia continentale. C'è chi le fa concorrenza, come Habermas o Apel. O chi la costringe su qualche problema alla difensiva, come Derrida. Ma nessuno al punto da metterla veramente in difficoltà.

Oggi tuttavia, anche in seno all'ermeneutica stessa, l'attenzione pare rivolgersi altrove. Espansioni e approfondimenti ulteriori appaiono improbabili, mentre urge una riflessione più precisa sopra i limiti intrinseci all'ermeneutica stessa. Non a caso gli stessi ermeneuti affermano ora l'esigenza di andare «oltre l'interpretazione». Segno evidente che l'accento del dibattito si è spostato. Il titolo del libro di Umberto Eco, *I limiti dell'interpretazione* (Milano 1990), rispecchia con efficacia il punto in cui la discussione è attualmente arrivata.

Certo, anche agli inizi c'era chi provava disagio nei confronti della debolezza metodologica dell'ermeneutica filosofica, del suo indefinibile statuto discorsivo, quindi del suo relativismo storico-culturale che sembrava minare alle fondamenta l'oggettività faticosamente conquistata delle scienze dello spirito, preferendo la sequenza sciolta della narrazione a quella vincolante della logica e dell'argomentazione. Va qui ricordato ancora una volta Emilio Betti, primo antagonista dell'ermeneutica filosofica, che egli non si peritò di richiamare al rigore oggettivistico delle scienze dello spirito tradizionali distinguendo tra il conferimento di senso (*Sinngebung*) e l'interpretazione vera e propria (*Auslegung*), e quindi tra interpretazione ricognitiva (in ambito letterario, storico e filosofico), riproduttiva (in ambito artistico, musicale, teatrale) e normativa (in ambito morale, giuridico e teologico).

Oggi l'ermeneutica, forse in concomitanza con l'esaurirsi della sua spinta espansiva, ha raggiunto un livello di consapevolezza critica nel quale essa deve ridefinire non solo le potenzialità ma anche i limiti dell'interpretare, la sua distanza non solo dall'oggettivismo delle scienze dello spirito tradizionali ma anche dal soggettivismo di una ermeneutica infinita, sganciata dalla verità. Ciò che è in gioco e che deve essere problematizzato, se l'ermeneutica vuole essere autenticamente filosofica, non può essere soltanto l'interpretare, ma deve essere in pari misura l'argomentare. Essa ha che fare non solo con l'apertura di un senso e la dischiusura di un orizzonte, ma anche con la verifica razionale della validità di ciò che è stato scoperto. Non si tratta soltanto di interpretare, ma anche di dirimere il conflitto delle interpretazioni. Se è vero, come Gadamer ha scritto, che l'«essere che può essere compreso è linguaggio»⁽¹⁷⁾, si tratta di riconoscere che mediante il linguaggio noi non produciamo soltanto l'apertura di orizzonti di senso, ma istituiamo altresì validità e idealità universali. Non «Interpretazione *versus* argomentazione» ma «Interpretazione e argomentazione» è il binomio per indicare il programma di una critica che l'ermeneutica deve svolgere in seno a se stessa.

NOTE

⁽¹⁾ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübinga 1960, 1965², 1972³, ora con revisioni e ampliamenti nei *Gesammelte Werke* (Tübingen 1985.), voll. 1-2, 1986 (cito da quest'ultima edizione usando la sigla WM, seguita dai numeri romani I e II per indicare il volume e da quelli arabi per indicare le pagine). La traduzione italiana di G. VATTIMO (*Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1972, nuova edizione, Bompiani, Milano 1983, citata con la sigla VM) è stata condotta sulla seconda edizione tedesca.

⁽²⁾ Rimando per questo al panorama della propria recezione tracciato dallo stesso Gadamer nella Postilla alla terza edizione (1972) di *Verità e metodo* (WM II, 449-478, purtroppo non tradotta nell'edizione italiana; in questa si vedano però l'Introduzione e la Postilla 1983 di G. Vattimo) e inoltre alle osservazioni di Gadamer nel bilancio *Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbsterkritik* (WM II, 3-23).

⁽³⁾ J. HABERMAS, *Urbanisierung der Heideggerschen Provinz* (1979), ora in ID., *Philosophisch-politische Profile*, Francoforte s. M. 1981, pp. 392-401 (trad. it. di R. CRISTIN, *Urbanizzazione della provincia heideggeriana*, in «Aut-Aut», 1987, n. 217-18, pp. 21-8).

⁽⁴⁾ Sulla «multivocità» dell'ermeneutica e suoi sviluppi in Italia si veda il preciso ed equilibrato bilancio critico di F. BIANCO, *L'ermeneutica in Italia dal 1945 ad oggi*, in «Rivista di filosofia», 79 (1988), pp. 459-90.

⁽⁵⁾ Cfr. AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brescia 1979.

⁽⁶⁾ Cfr. soprattutto J. HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Tübinga 1967 (fascicolo monografico della rivista diretta da Gadamer e H. Kuhn «Philosophische Rundschau»), edizione ampliata Francoforte 1970. Si veda anche l'importante critica sviluppata da D. BÖHLER, *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften*, Frankfurt a.M. 1985 (che fa propria la prospettiva di Apel).

⁽⁷⁾ Cfr. ad esempio E.D. HIRSCH, *Teoria dell'interpretazione letteraria*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1973); ID., *Come si interpreta un testo*, tr. it. Armando, Roma 1978 e le lezioni di P. SZONDI, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Francoforte s. M. 1975 (trad. it. parziale di B. CETTI MARINONI, *Introduzione all'ermeneutica letteraria*, Parma 1979).

⁽⁸⁾ Per un primo orientamento su tutti questi sviluppi rimando alle indicazioni fornite da M. FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988, cap. IV, §§ 4.2-4.6.

⁽⁹⁾ Cfr. G. STACHEL, *Die neue Hermeneutik. Ein Überblick*, München 1968².

⁽¹⁰⁾ Cfr. G. ZACCARIA, *Ermeneutica e giurisprudenza. I fondamenti filosofici nella teoria di H.-G. Gadamer*, Milano 1984; ID., *Ermeneutica e giurisprudenza. Saggio sulla metodologia di J. Esser*, Giuffrè, Milano 1984.

⁽¹¹⁾ La prima documentazione fu raccolta da M. Riedel nei due volumi collettanei *Rehabilitation der praktischen Philosophie*, Friburgo i. Br. 1972-1974; per una ricostruzione dell'intero dibattito rimando a quanto ho scritto in *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. PACCHIANI (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano (Padova) 1980, pp. 11-97.

⁽¹²⁾ H. ROMBACH (*Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: die philosophische Hermetik*, Basilea 1983) critica l'ermeneutica come pensiero non originario rispetto alla riflessione filosofica che egli chiama «ermetica». Sull'argomento rimando al mio saggio *Hermetik versus Hermeneutik. Zu H. Rombachs Versuch, Heidegger weiterzudenken*, in *Philosophie der Struktur - «Fahrzeug» der Zukunft? Für Heinrich Rombach*, a cura di G. Stenger-M. Röhrig, Friburg-München 1995, pp. 251-76.

⁽¹³⁾ R. BRANDT, *Die Interpretation philosophischer Texte. Eine Einführung in das Studium antiker und neuzeitlicher Philosophie*, Stoccarda 1984, intende difendere contro la «Babilonica confusio verborum», *alias* contro lo scetticismo ermeneutico, l'idea dell'oggettività dell'interpretazione filosofica di testi.

⁽¹⁴⁾ G. CAMBIANO, *Il ritorno degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 41-72 («Il classicismo animistico di Gadamer»), critica lo spirito dell'interpretazione gadameriana dei Greci qualificata come un classicismo «morbido».

⁽¹⁵⁾ Cfr. F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981.

⁽¹⁶⁾ Cfr. soprattutto N. LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985.

⁽¹⁷⁾ WM I, 478-479; VM 542-543.

