

IDEE REGOLATIVE O ACCADERE DELLA VERITÀ?
SUL TENTATIVO DI GADAMER DI RISPONDERE
ALLA QUESTIONE CIRCA LE CONDIZIONI DI POSSIBILITÀ
DI UN COMPRENDERE VALIDO

KARL-OTTO APEL

1. INTRODUZIONE: LA RISERVA QUASI-KANTIANA NEI CONFRONTI DELL'«ONTOLOGIA ERMENEUTICA» DELL'ACCADERE DELLA VERITÀ

Poiché neppure l'autore di questo «confronto» con Hans Georg Gadamer è ormai fra i più giovani, e poiché, come l'autore di *Verità e metodo*, ha sempre considerato la soluzione del problema formulato nel sottotitolo come obiettivo centrale della sua filosofia, gli sia concesso di introdurre il problema per mezzo di una retrospettiva autobiografica.

Nella mia dissertazione per la docenza, pubblicata nel 1963 col titolo *L'idea di lingua nella tradizione umanistica da Dante a Vico*⁽¹⁾, approdavo — fondamentalmente ispirato da Heidegger — ad una posizione filosofica di base assai simile a quella che trovai più tardi nell'*opus magnum* di Gadamer. È vero che la chiamavo «ermeneutica trascendentale», per esprimere la mia fedeltà alla questione fondamentale di Kant. Ma allora credevo ancora — un po' come forse Gadamer al tempo in cui concepì un'«ermeneutica filosofica» — di poter comprendere l'«ermeneutica dell'esserci» di Heidegger come necessaria e sufficiente *trasformazione della filosofia trascendentale* di Kant e di Husserl, nel senso di una considerazione della *linguisticità* e *storicità* del nostro essere-nel-mondo.

Questa mia convinzione, però, mutò negli anni seguenti, e oggi credo di poter affermare che mutò fondamentalmente in seguito alla lettura di

⁽¹⁾ Cfr. K.O. APEL, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1975.

Verità e metodo (d'ora in poi VM). Dovetti allora riconoscere, con un certo rammarico, che i presupposti heideggeriani dell'ermeneutica linguistica — di quello cioè che Gadamer chiamava «ermeneutica filosofica», cercando di fondarli, con l'ultimo Heidegger, nei concetti di *accadere del senso e accadere della verità* della «mediazione della tradizione» — facevano apparire come non più pensabile l'idea di un progresso nel *comprendere* guidato *normativamente*. E questo non certo perché in *Verità e metodo* fosse stata approfondita la formulazione dell'ermeneutica tradizionale, *metodologicamente* ristretta, per mezzo di una formulazione radicalmente *filosofica* (*trascendentale*) (come Gadamer assicurava di continuo)⁽²⁾; ma piuttosto perché Gadamer — collocandosi in tutto sulla linea della trasformazione, suggerita in *Essere e tempo* (e nel primo libro di Heidegger su Kant)⁽³⁾, della questione trascendentale di Kant — equiparava senz'altro le *condizioni di possibilità di comprendere il senso* (il «progetto gettato» di un mondo di senso palese, che va di pari passo con un corrispondente occultamento di senso possibile) con le *condizioni di possibilità di una validità intersoggettiva del comprendere*, e anzi della conoscenza in generale (VM p. 311).

La sostituzione, o l'approfondimento, sostenuti da Heidegger fino al 1964 (su questo punto dovrò ritornare), del concetto tradizionale binario di verità come *Richtigkeit* per mezzo del concetto «più originario» di *A-letheia* (cioè «apertura» dell'«esserci», ovvero più tardi «di svelamento» o *Lichtung* — cioè «radura»- dell'essere) hanno avuto a mio avviso la conseguenza, in Heidegger e Gadamer, che la *validità* della verità, presupposta da Kant come *controfattuale*, e quindi come *per eccellenza intersoggettiva*, venisse sostituita con la *fattualità* del senso di volta in volta per noi palese nella situazione storica.

Di conseguenza, in Gadamer, i concetti orientati *normativamente* — e perciò rilevanti anche sul piano *gnoseologico* e *metodologico* — del-

⁽²⁾ Cfr. per esempio la prefazione alla seconda edizione di *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1965, pp. XV ss; inoltre *Verità e Metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, pp. 543 ss. Su questo K.O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, pp. 34 ss.

⁽³⁾ Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1985. Su questo K.O. APEL, *Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie*, in *Martin Heidegger: Innen und Außenansichten*, a cura del Forum für Philosophie Bad Homburg, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, pp. 134-175 (trad. inglese ridotta *Meaning Constitution and Justification of Validity. Has Heidegger Overcome Transzendental Philosophy by History of Being?*, in E. AGAZZI (a cura di), *Entretiens sur Philosophie et Histoire*, Genova, 1990, pp. 127-146.

l'ermeneutica tradizionale (di Schleiermacher e Dilthey) poterono essere sostituiti in una certa misura da concetti *temporal-ontologici*, e cioè propri della *teoria dell'accadere*, come per esempio: il comprendere come «ingresso nell'accadere della tradizione»; «l'applicazione del comprendere come sviluppo della tradizione»; il «circolo ermeneutico», come «messa in gioco» e «portare in gioco pregiudizi» nel modo della «fusione degli orizzonti»; e infine — con una singolare unione di due concetti, l'uno metodologicamente rilevante e proprio della *riflessione*, l'altro relativo *all'accadere* — «consapevolezza della storia degli effetti».

Colpisce tuttavia che in Gadamer — a differenza di Heidegger, anche dopo la sua svolta — quell'elemento dell'accadere del senso e della verità, che deve in qualche misura sostituire la guida normativa del comprendere, non abbia la sua collocazione nel *futuro* (in quell'«evento» storico della «Lichtung» in quanto «invio» dell'essere, che secondo Heidegger è alla base già della epocale scoperta della *Seiendheit*, ovvero l'essenza dell'essente (Ousia), e della conseguente sottrazione dell'essere nella storia della metafisica a partire da Platone; e che dopo la «distruzione» — ovvero la «torsione» — di questa storia potrebbe oggi di nuovo essere imminente); bensì *nel passato*, appunto in quell'*autorità* avvalorante relativa al contenuto propria della tradizione culturale contenutistica, che è da sviluppare per mezzo di un'interpretazione applicativa.

A questo è evidentemente legata la singolare affermazione, difficilmente accettabile da un punto di vista postillumistico, di una superiorità di principio delle pretese oggettive di validità dell'*interpretandum* rispetto alla ricezione e al giudizio da parte dell'interprete, cui è sempre ricorso il perfezionamento applicativo della tradizione (cfr. particolarmente VM pp. 325 ss.).

Fu questo singolare primato del passato (della tradizione intesa dal punto di vista del contenuto) a provocare anzitutto la mia opposizione; o, più esattamente, fu questo primato insieme con la seguente tesi centrale di Gadamer, antitetica a Kant, a Fichte e a Schleiermacher: «La comprensione non è mai, in realtà, un capir meglio, né nel senso del sapere meglio le cose in base a concetti più chiari, né nel senso della superiorità che possiederebbe la consapevolezza rispetto al carattere inconscio della produzione. È sufficiente dire che, *quando in generale si comprende*, si comprende *diversamente*» (VM p. 346)⁽⁴⁾.

(⁴) Su questo si veda anche APEL, *Transformation der Philosophie*, cit., p. 46 n. 70.

Beninteso, non mi interessava né mi interessa confutare qui la tesi che noi — in quanto esseri finiti e appartenenti alla storia — comprendiamo *de facto* l'*interpretandum diversamente* in ciascun contesto situazionale, e quindi anche, sempre, diversamente da com'era stato inteso. A questa concessione all'*ontologia temporale* del comprendere (e alla conseguente «fusione degli orizzonti», alla dipendenza da un contesto condizionato dalla storia degli effetti) ero e sono senz'altro disposto. Ma mi sembra che tale concessione non dica nulla di rilevante circa la *correttezza* e la *profondità* del comprendere.

L'inevitabilità di un comprendere *diverso*, condizionato dalla situazione sulla base della «fusione degli orizzonti» si riferisce a mio avviso, banalmente, anche al comprendere superficiale o addirittura errato.

Essa si riferisce — così vorrei dirlo oggi — appunto in quanto determinazione *temporal-ontologica*, solo alle condizioni di ogni umano *tentativo di comprendere*, ma non ancora alle *condizioni trascendentali di possibilità di un comprendere valido o non valido*.

Queste sono, a mio avviso, per loro natura — così come lo stesso concetto binario di verità — controfattualmente e atemporalmente riferite a una universale capacità di consenso di tutti gli interpreti pensabili.

Ora, se questa determinazione si intende come «idea regolativa» nel senso di Kant, Peirce e Royce⁽³⁾, non ne consegue, è vero, che in un'*ermeneutica trascendentale* il *comprendere sempre diverso* si possa sostituire con un *comprendere del tutto corretto*; né mi interessa l'*utopia idealistica della completa trasparenza*, al contrario di quanto Gadamer ha spesso affermato; ma è certo che appare pensabile, e anzi come postulato necessario di un'ermeneutica di orientamento normativo, che noi, nella misura in cui comprendiamo correttamente, comprendiamo *non solo diversamente* — a causa della «fusione degli orizzonti» — ma anche, e allo stesso tempo, *meglio*, ovvero *più a fondo*; e ciò non solo rispetto al comprendere ermeneutico precedente (il che era, e ancor oggi è, il presupposto metodologico delle scienze dello spirito pratiche, specialmente le filologie); ma anche rispetto agli stessi *interpretanda*, ovvero ai loro *autori*.

Questo postulato mi sembra tener conto dell'elemento di *riflessione* (su cui torneremo) che è implicito in ogni *comprendere* creativo (e quindi in ogni *conoscenza*). E questo fattore integrante di ogni comprendere

(³) Cfr. K.O. APEL, *Szientismus oder transzendente Hermeneutik. Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus*, in R. BUBNER-K. CRAMER-R. WIEHL (Hrsg), *Hermeneutik und Dialektik*, Mohr, Tübingen 1970, vol. II, pp. 105-144.

dovrebbe a mio avviso essere più importante, per la produttività della «distanza temporale» (cfr. VM pp. 340 ss.), rispetto alla mera processualità temporale della storia degli effetti dell'*interpretandum*.

Proprio su questo mi sembra poggi anche la superiorità — sottolineata da Gadamer — della teoria hegeliana dell'«autocomprensione dello spirito» rispetto a quella schleiermacheriana e diltheyana del comprendere a posteriori identico (VM p. 207).

E ciò vale comunque quando non si intenda il *comprendere* nelle scienze dello spirito nel senso dell'«astrazione ermeneutica» del *giudizio valutante* (anche su questo dovrò ritornare).

La storia delle scienze e della filosofia sembra allora suggerire l'idea che il comprendere, nella prospettiva in cui si verifica, è sempre un comprendere *che supera nella riflessione*. (Esempi di questo mi sembrano sia la relativizzazione della geometria euclidea ad opera di quelle non euclidee e, ancora, la sua riabilitazione come «protofisica» da parte di Hugo Dingler o di Paul Lorenzen; e così pure le corrispondenti relativizzazioni e riabilitazioni della validità della fisica newtoniana in quanto fisica del «mesocosmo». In filosofia si potrebbe pensare ad esempio alle reinterpretazioni deipostatizzanti della dottrina platonica delle idee; o alla trasformazione critica e fallibilistica dell'inconoscibile «cosa in sé» kantiana nel concetto del «conoscibile» che mai può essere «conosciuto» di Peirce; e, infine, anche la dimostrazione da parte di Heidegger — citata da Gadamer — di come nel concetto cartesiano di coscienza e in quello hegeliano di spirito sopravviva l'ontologia sostanzialistica greca, e di come questo «oltrepassi l'interpretazione che dà di sé la metafisica moderna» (VM p. 317). Ma come si concilierà quest'affermazione di Gadamer col suo rifiuto, in linea di principio, del «comprendere meglio»?).

Da quanto detto non consegue affatto, a mio parere, che il comprendere creativo debba superare in ogni aspetto il senso dell'*interpretandum*: cosa che anzi, specialmente nel caso di grandi opere della letteratura e della filosofia, è pressoché da escludere. Quindi il postulato del *comprendere meglio* non è in contraddizione con il postulato gadameriano — esso pure metodologicamente rilevante! — secondo cui ogni comprendere deve partire dal «presupposto della perfezione» dell'*interpretandum* (VM pp. 343 ss.).

Il comprendere ermeneutico dovrebbe secondo me muovere dal presupposto *euristico* della superiore autorità dell'*interpretandum* e, insieme, dall'altrettanto necessaria riserva della verifica riflessivo-critica delle ri-

vendicazioni di validità comprese, sulla base dell'autonomia razionale dell'interprete. Solo questo duplice presupposto corrisponde a mio avviso alla fondamentale *simmetria* di una situazione di *intesa dialogica*, che pure costituisce un presupposto fondamentale (accanto, o in antitesi, al paradigma dell'*accadere del senso e della verità?*) anche dell'ermeneutica filosofica di Gadamer.

Fin qui un primo approccio ad un possibile confronto tra l'«ermeneutica filosofica» rappresentata da Gadamer e un'«ermeneutica trascendentale» impostata da principio in modo simile, ma poi ricorsa ad un'impostazione quasi-kantiana; una concezione che è in grado di trovare la risposta alla domanda circa la *validità* del comprendere non in un'*ontologia temporale* del comprendere in quanto *accadere della verità*, bensì cercando un orientamento *normativo* del comprendere sulla base di *idee regolative*.

2. DUE PROBLEMATICI PRESUPPOSTI DELL'«ERMENEUTICA FILOSOFICA» DI GADAMER: LA TEORIA DELLA VERITÀ COME ALETHEIA E L'EQUIPARAZIONE DELL'ESIGENZA DI VALIDITÀ INTERSOGETTIVA DEL «COMPNDERE MEGLIO» CON L'IDEALE DI OGGETTIVITÀ PROPRIO DELLE SCIENZE NATURALI

Si potrebbero ora sollevare pesanti obiezioni contro i presupposti relativi alla *teoria della verità* dell'argomentazione appena delineata, e favorevole ad un'idea regolativa del *comprendere meglio*: obiezioni che sottolineano il *legame con un contesto storico* o *con un punto di vista*, che è proprio di ogni comprendere, ma specialmente del comprendere *storico-ermeneutico*, e che è oggetto evidentemente della riflessione di Gadamer.

Ci si potrebbe infatti chiedere: com'è possibile pensare un'idea regolativa del *comprendere meglio* nel senso accennato, se poi — con Heidegger e Gadamer — si deve supporre che ogni *correttezza conoscitiva* dipenda dalla *verità* qua *Aletheia*, ossia da un mondo di senso linguisticamente svelato, e quindi da uno *svelamento di senso* storicamente determinato (che implica al contempo un occultamento di possibile altro senso)? Non è forse ben fondata la *pretesa di universalità* dell'«ermeneutica filosofica» rappresentata da Gadamer — e in particolare la sua rivendicazione di superiorità rispetto alla teoria moderna della scienza e della conoscenza (specialmente positivistica e neokantiana) — proprio nel presupposto della *teoria della verità* storica dell'essere quale *svelamento-occultamento*?

Tuttavia, tale pretesa dovrebbe essere fondata d'altra parte anche sui presupposti — a mio avviso assolutamente ineludibili per i filosofi — *dell'intesa comunicativa su qualcosa* per mezzo di argomenti giusti o sbagliati; ovvero sostenibili o non sostenibili. Come conciliare tutto ciò?

La discussione delle questioni qui sollevate esige a mio parere che siano anzitutto chiariti due presupposti centrali della discussione, che in Gadamer stesso, e nel dibattito a lui riferito, sono rimasti a mio avviso assai poco chiari: e cioè in primo luogo l'accennata *concezione della verità*, che si rifà a Heidegger⁽⁶⁾; in secondo luogo il rapporto, presupposto da Gadamer, dell'idea di un'«ermeneutica filosofica» — sostenuta con pretesa di universalità — da un lato con *l'idea della scienza in quanto scienza naturale*, dall'altro con *l'idea dell'ermeneutica* nel senso delle «scienze dello spirito», che a partire da Droysen e Dilthey ha rivendicato autonomia metodologica. Vorrei qui di seguito approfondire appunto questi due presupposti della concezione gadameriana dell'«ermeneutica filosofica».

2.1. *La problematizzazione — iniziata da Heidegger stesso — della teoria della verità come Aletheia e le sue conseguenze*

Tenterò anzitutto di mettere in discussione — o per lo meno di relativizzare, quanto alla sua portata — la concezione gadameriana della verità ispirata da Heidegger, per mezzo della ritrattazione, compiuta dallo stesso Heidegger, ma fino ad oggi poco considerata⁽⁷⁾, della teoria dell'*Aletheia*.

Nel febbraio del 1964 Ernst Tugendhat espose per la prima volta, nella conferenza tenuta ad Heidelberg su «L'idea di verità in Heidegger», la sua critica — in seguito rielaborata come dissertazione per la docenza — alla ricezione e allo sviluppo del concetto husserliano di verità nel senso di *Aletheia* da parte di Heidegger⁽⁸⁾. Poco dopo (nell'aprile del 1964) Heidegger stesso di fatto confermava la critica di Tugendhat — la

⁽⁶⁾ Sul punto cfr. J. GRONDIN, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans Georg Gadamer's*, Forum Academicum, Königstein 1982.

⁽⁷⁾ Ma cfr. il rovesciamento dell'interpretazione corrente di Heidegger nell'ottimo lavoro di C. LAFONT-HURTADO, *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994.

⁽⁸⁾ In O. POGGELER (Hrsg), *Heidegger*, Berlin 1969. Cfr. anche E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967.

conoscesse oppure no — nella sua relazione su «La fine della filosofia e il compito del pensiero», quando affermava:

«Nella misura in cui si intende «verità» nel senso «naturale» della tradizione come la concordanza, dimostrata nell'essente, della conoscenza con l'essente, ma anche nella misura in cui la verità è interpretata come la certezza del sapere circa l'essere, l'*Aletheia*, la non-ascosità, la disvelatezza nel senso della *Lichtung*, la radura dell'Aperto, non può essere fatta coincidere con la verità: giacché la verità stessa, così come l'essere e il pensiero, può essere ciò che è solo nell'elemento della *Lichtung*. Evidenza, certezza di ogni grado, ogni forma di verificaione della *veritas*, si muovono già, insieme con questa, nel dominio della *Lichtung* che già vige: l'*Aletheia*, la non-ascosità pensata come *Lichtung*, dove si dispiega la presenza, non è ancora la verità»⁽⁹⁾.

Qui Heidegger compie niente di meno che una ritrattazione della sua tesi, sostenuta con crescente decisione a partire da *Essere e Tempo*, secondo cui la *disvelatezza* dell'essente sulla base dell'apertura dell'esserci, ovvero della «*Lichtung*» dell'essere, è il concetto originario, e il solo determinante, di verità.

Egli si vede costretto a questa ritrattazione perché comprende che la *disvelatezza di senso*⁽¹⁰⁾ è una condizione bensì *necessaria*, ma non *sufficiente*, o unilateralmente determinante come criterio di correttezza. Perciò egli deve ammettere che la «disvelatezza» non è *ancora* verità (la sottolineatura è mia). Egli dichiara perciò, in aperta autocritica:

«La domanda sull'*Aletheia*, sulla non-ascosità come tale, non è la domanda sulla verità. Perciò non era appropriato, anzi poteva indurre in errore, chiamare l'*Aletheia* nel senso della *Lichtung* «verità»⁽¹¹⁾.

Altrettanto importante di questa autocorrezione, rilevante dal punto di vista sistematico, è la connessa ritrattazione, da parte di Heidegger, anche della tesi — fondamentale per la ricostruzione e distruzione della storia della metafisica — della «trasformazione essenziale» della verità nel senso di una trasformazione compiuta in Platone del concetto di verità come *Aletheia* nel concetto tradizionale metafisico di *Richtigkeit* o di

⁽⁹⁾ M. HEIDEGGER, *Tempo ed Essere*, tr. it. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980, p. 177.

⁽¹⁰⁾ Su questo cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a.M. 1986, p. 97, dove viene posta in rilievo espressamente l'equiparazione, «decisiva» per *Essere e Tempo*, della «questione del senso, cioè dell'ambito di progetto, cioè dell'apertura, cioè della verità dell'essere».

⁽¹¹⁾ HEIDEGGER, *Tempo ed Essere*, cit, p. 177.

concordanza. Su questo Heidegger dichiara (di fatto concordando con la critica di Tugendhat):

«Il concetto naturale di verità non significa non-ascosità, disvelatezza (*Unverborgenheit*), neanche nella filosofia dei greci. Si ricorda spesso e giustamente che già in Omero la parola *alethes* è usata sempre solo dei *verba dicendi*, dell'enunciare e perciò nel senso della giustezza e dell'attendibilità cui si può prestar fede (*Verlässlichkeit*), non nel senso della non-ascosità.

Aletheia, la non ascosità (*Unverborgenheit*) nel senso della radura dell'Aperto dove si dispiega la presenza, fu esperita immediatamente e solo come *orthotes*, come esattezza del rappresentare e giustezza dell'enunciare. Ma, allora, anche l'affermazione di un mutamento d'essenza della verità, cioè dalla non-ascosità alla giustezza, esattezza (*von der Unverborgenheit zur Richtigkeit*), non è più sostenibile»⁽¹²⁾.

In che cosa consiste allora l'importanza di questa autocritica heideggeriana per il concetto di verità, ispirato a quello di *Aletheia*, proprio dell'«ermeneutica filosofica» di Gadamer?

Qui ci sarebbe anzitutto da osservare che l'autocorrezione di Heidegger non dice affatto che egli volesse screditare anche la sua scoperta che una *disvelatezza del mondo* è necessaria in quanto condizione di possibilità della verità come *correttezza (e non correttezza)* degli enunciati.

Questo risulta anche dal testo che abbiamo citato, ed è sottolineato con enfasi da Heidegger contestualmente alle citate autocorrezioni. Piuttosto, ci si dovrà chiedere in che cosa consista più esattamente, dopo quest'autocritica, la portata della scoperta di tale presupposto — certo non sufficiente, ma necessario — della disvelatezza di senso del mondo della vita (da sempre articolata linguisticamente).

Potrebbe forse consistere nell'aver allestito proprio il concetto di verità adeguato per un'«ermeneutica filosofica»? A favore di ciò sembra deporre il fatto che un'ermeneutica filosofica non ha affatto a che fare — nella sua riflessione sulla correttezza del comprendere — con la giusta conoscenza di cose del mondo interiore, bensì appunto con l'evidenza di senso, con il carattere manifesto del senso linguistico in generale nell'esperienza prescientifica, del mondo vitale, o con l'individuazione del senso di opere d'arte o di testi sul piano dell'interpretazione delle scienze dello spirito. Così Gadamer avrebbe in qualche modo colto, con istinto sicuro, quanto vi è di plausibile nella teoria heideggeriana dell'*Aletheia*, valorizzandolo nella sua concezione di un'«ermeneutica filosofica».

⁽¹²⁾ *Ivi*, p. 178.

Ammetto che un simile argomento mi è sempre risultato convincente, non solo nel momento in cui ho concepito un'«ermeneutica trascendentale», ma anche in seguito; anche se mi era poco chiaro, muovendo dalla mia concezione di una *pragmatica linguistica* o *semiotica trascendentale*⁽¹³⁾, fondamentalmente ispirata da Peirce, come ad un'ermeneutica riferita unilateralmente al senso da comprendere potesse, contemporaneamente, spettare lo *status* di ermeneutica *trascendentale*, rilevante sul piano della teoria della conoscenza e della scienza; in breve, come potesse spettarle lo *status* di *filosofia universale dell'intesa intersoggettiva sul mondo e sulla conoscibilità dell'essente intramondano*.

In effetti mi sembra che Gadamer potrebbe ricorrere alla versione corretta della teoria heideggeriana dell'*Aletheia* come sufficiente teoria della *verità* per la sua ermeneutica filosofica se, e solo se, sapesse prescindere dalle pretese di validità degli *interpretanda* che vanno oltre la rivendicazione di senso, pretese tutte da giudicare e da *valutare*; insomma, se potesse separare analiticamente — nel senso dell'«astrazione ermeneutica» propria dell'ermeneutica tradizionale, *oggettivistica* — il mero comprendere il senso dall'*intesa valutante* sui problemi.

Ma proprio questo è ciò che Gadamer non vuole fare; anzi, se capisco bene, uno degli intenti principali della sua concezione ermeneutica è quello di andare oltre l'oggettivismo neutrale quanto ai valori, concepito sul modello delle scienze naturali, dell'ermeneutica del XIX secolo, e di mantenere — come suggerisce il doppio senso dialettico dell'espressione tedesca «*Verständigung über etwas*» — la connessione vitale del *comprendere il senso* col *giungere ad accordo su qualcosa* (cfr. VM p. 344). Proprio su questo si basa, a quanto capisco, la pretesa di universalità filosofica dell'ermeneutica e la sua rilevanza per la filosofia teorica e pratica. E vorrei subito aggiungere che per me proprio in questa impostazione, centrata sull'*intesa su qualcosa*, va visto anche l'intento comune a Gadamer, a Habermas e ai miei tentativi di una «fondazione» (pardon!) della filosofia nell'*a priori dell'intesa comunicativa*.

Se però le cose stanno così, allora a mio avviso la *pretesa di universalità* dell'«ermeneutica filosofica» non è compatibile con la restrizione della sua referenza concreta alla disvelatezza di senso del mondo, o addirittura al senso, linguisticamente fissato, di testi. Si deve invece tener presente fin dall'inizio anche la *referenza alla cosa* che è connessa con le *pretese di*

(13) Cfr. APEL, *Transformation der Philosophie*, cit., vol. II; trad. it. parziale *Comunità e Comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977.

validità degli interpretanda — nel senso epistemologico ed eticamente rilevante di correttezza; e questo già nel senso della *referenza semantica* del linguaggio. Va ricordato a questo punto che in particolare le indagini semantiche di Kripke, Donnellan e Putnam hanno di recente portato la prova che la tesi, sostenuta da Heidegger già in *Essere e Tempo*, della *comprensione di qualcosa in quanto qualcosa* presupposta a priori per ogni *conoscenza* di ciò che è nel mondo non è valida senza limitazioni.

Fondamentale per la *svolta ermeneutico-linguistica* della fenomenologia, l'idea heideggeriana della «als» - *Struktur* nell'identificazione di oggetti (che ha il suo corrispondente nella concezione di Russell e Frege dei nomi come «definizioni») trova il suo correttivo nella circostanza che è senz'altro possibile usare i nomi come *designazioni rigide*, che si riferiscono al dato definito *deitticamente* (mediante espressioni da catalogo) in un rapporto di referenza diretta e libera da «als»⁽¹⁴⁾.

Questo dato, è vero, non è ancora riconosciuto (e cioè compreso) «in quanto qualcosa» (nel senso di determinazione attributiva o predicativa); ma è fissato, in forza di una diretta referenza linguistica, nella sua realtà indipendente dalle *intensioni concettuali* della lingua usata fattualmente, e lo è in modo che sulla base di questa fissazione (per esempio mediante *definizioni da catalogo* di «natural kinds», completate da modelli visuali) si procurano criteri di evidenza in base ai quali le *intensioni concettuali* della lingua usata fattualmente possono essere corrette dal conoscitore delle *estensioni* devianti. In questo modo la tesi heideggeriana della rigida *differenza* ontico-ontologica, o in altre parole della prioritaria apertura dello spazio per una conoscenza ontico-empirica ad opera della *comprensione dell'essere* è corretta nel senso di un *olismo del significato* che è già anche linguisticamente condizionato.

La rilevanza di questa acquisizione analitico-linguistica per l'epistemologia e la teoria della scienza sembra consistere nel fatto che le ipotesi, oggi tanto influenti, di un'unilaterale predeterminazione dello spazio delle scoperte scientifiche ad opera di «epocali aperture del senso dell'essere» (così Heidegger) ovvero di «paradigmi incommensurabili» della precomprensione dei problemi e delle possibili soluzioni (così Thomas Kuhn) non sono sostenibili. Tali ipotesi debbono essere corrette per lo

⁽¹⁴⁾ Su questo cfr. LAFONT-HURTADO, *Sprache und Welterschließung*, cit., pp. 241 ss. Cfr. anche K.O. APEL, *Linguistic Meaning and Intentionality*, in H. SILVERMAN-D. WELTEN (eds.), *Critical and Dialectical Phenomenology*, State University of New York Press, Albany 1987, pp. 2-53 (anche in versione tedesca *Sprachliche Bedeutung und Intentionalität*, in «S. European Journal for Semiotics», 1 (1988), pp. 11-74.

meno nel senso che sono possibili *processi di apprendimento empirico*, particolarmente nelle scienze, che a loro volta concorrono a condizionare le epocali aperture di senso dell'essere o i paradigmi della «normal science».

In che cosa consiste dunque l'importanza delle nuove considerazioni sin qui delineate ai fini di un giudizio sulla concezione gadameriana della *pretesa di universalità* dell'ermeneutica filosofica?

Una cosa mi sembra chiara: le nuove idee sull'*olismo del significato* (a grandi linee: sulla possibile correzione del senso linguistico per mezzo della *referenza* linguistica) chiariscono e rafforzano l'importanza dell'idea — implicitamente attestata dallo stesso Gadamer — che un'ermeneutica filosofica ha a che fare non soltanto col senso *intensionale*, immanente al linguaggio, ma anche, e sempre, con le *pretese di validità riferite alla cosa* proprie di ogni umana esternazione di senso.

Se però le cose stanno così, allora appare difficilmente sostenibile la specifica tesi di Gadamer, da me discussa prima, secondo la quale il nostro comprendere, poiché l'evidenza di senso nel linguaggio dipende da un contesto situazionale storicamente condizionato, non può in linea di principio andare oltre il «comprendere sempre diversamente» gli *interpretanda*.

Infatti, per quanto la fattuale *disvelatezza di senso* (l'*Aletheia* secondo Heidegger) sia di volta in volta relativa alla situazione, pure — com'è divenuto chiaro nel frattempo — la *verità oggettiva delle pretese di validità* non è ancora sufficientemente determinata dall'evidenza fattuale di senso: giudicarla richiede invece un criterio che sia valido sempre in modo controfattuale, ossia per una comunità interpretante illimitata.

Ora, se si vuole che questa esplicazione del senso di verità abbia un risvolto pragmatico, dev'essere in linea di principio possibile supporre, anzitutto nella dimensione della correttezza di fatto, la possibilità di progressi nella conoscenza. Ma questi progressi non possono appunto essere — presupponendo l'*olismo del significato* — completamente relativi a degli ambiti precedentemente fissati delle rivelazioni di senso fattualstoriche (come suggeriscono Heidegger e Kuhn); essi devono invece essere in grado di codeterminare, a loro volta, le possibili rivelazioni di senso (ovvero le intensioni dei nostri concetti linguistici). Ciò vuol dire che il tenere presente un possibile progresso della conoscenza dev'essere codeterminante già fin dalla comprensione, linguisticamente trasmessa, del mondo della vita, e poi anche per il comprendere nel senso più ristretto e metodologico dell'ermeneutica delle scienze dello spirito.

Anche qui, dunque, il *comprendere il senso* deve poter diventare un «comprendere sempre meglio» per mezzo dei progressi nell'indagine sulle cose. Proprio questo è dimostrato dagli esempi citati in precedenza tratti dalla storia della filosofia e della scienza.

Tutto ciò vale, a mio avviso, dato il presupposto gadameriano, da me condiviso, che il *comprendere* nel senso di un'*ermeneutica filosofica* ha e deve mantenere la sua collocazione nel contesto dell'*intesa sulle cose*. Ma le conseguenze testé tratte dalla discussione della teoria della verità (e del significato) presupposta da Gadamer abbisognano di un'ancor più precisa illustrazione e rafforzamento nel contesto della questione, già accennata prima, del rapporto tra l'«ermeneutica filosofica» e una teoria differenziata della conoscenza e della scienza.

Infatti, dalla prospettiva di Gadamer si potrebbe subito obiettare che tutte le conseguenze finora tratte dalla teoria della verità sono ancor sempre orientate secondo il modello della *referenza concreta* delle *scienze naturali in progresso*. Proprio questo modello, però, è stato messo in discussione da Gadamer con la sua concezione dell'«ermeneutica filosofica».

2.2. *Problematicità dell'equiparazione tra validità intersoggettiva del progresso nel comprendere e oggettività delle scienze naturali in progresso*

La differenza decisiva tra la valutazione gadameriana — che si rifà ad Heidegger — del rapporto tra l'ermeneutica e le scienze, e la dicotomia, divenuta nota tramite Dilthey, tra «comprendere» e «spiegare» (ovvero tra «scienze dello spirito» e «scienze naturali»)⁽¹⁵⁾ mi sembra possa essere spiegata, nel nostro contesto problematico, all'incirca così: Dilthey era certamente interessato, come già Droysen prima di lui, a individuare nel modo più radicale possibile la differenza gnoseologica e metodologica tra il modo di dato di fatto e l'accessibilità cognitiva degli «oggetti» delle scienze naturali, che spiegano in modo nomologico, da un lato; e, dal-

⁽¹⁵⁾ Sul punto cfr. K.O. APEL, *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979, (trad. inglese *Understanding and Explanation: A transcendental-pragmatic Perspective*, MIT Press, Cambridge/Mass, 1984. Inoltre APEL, *Dilthey's Unterscheidung von «Erklären» und «Verstehen» im Lichte der Ergebnisse der modernen Wissenschaftstheorie*, in E.W. ORTH (Hrsg.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Alber, Freiburg i.B., 1985, pp. 285-347, trad. inglese ridotta *Dilthey's Distinction Between «Explanation» and «Understanding» and the Possibility of its «Mediation»*, in «Journal of Philosophy», 25 (1987), pp. 131-150.

l'altro lato, la «realtà storico-sociale» rivivibile e comprensibile in quanto manifestazione vitale; (e comunque in modo più radicale rispetto ai neokantiani, che non volevano ammettere un differenziarsi già alla costituzione dei dati di esperienza, ma solo al momento della «formazione dei concetti»); ma Dilthey è ancora legato, aderendo alla teoria moderna della conoscenza — in particolare quella dell'Ottocento — all'idea che le scienze dello spirito fondate sul comprendere abbiano a che fare con un *oggetto di conoscenza progressivamente indagabile*; e questo, sebbene Dilthey avesse senz'altro già colto la dipendenza del comprendere dalla storia.

Ora, poiché Dilthey da un lato si atteneva all'*ideale di oggettività delle scienze dello spirito*, ma dall'altro era disposto a ridurre la pretesa di verità della filosofia (dello «spirito assoluto» *tout court* nel senso hegeliano) a quella dello «spirito oggettivo» (ossia di una vera «manifestazione della molteplicità della vita»), egli era certo destinato a restare inestricabilmente impigliato nelle «aporie dello storicismo» (VM pp. 260 ss.).

Gadamer crede di poter sciogliere queste aporie abbandonando, in quanto inadeguata, la *relazione soggetto-oggetto*, ancora supposta da Dilthey e da tutta la teoria della conoscenza, e il connesso *ideale di oggettività della scienza progressiva*, a favore della «esperienza ermeneutica», e del *comprendere* delle scienze dello spirito (cfr. ptc VM p. 527); ovvero relativizzando tale relazione, nel senso di finzioni metodologiche a volte utili⁽¹⁶⁾. Il comprendere deve potersi concepire per Gadamer sul piano della riflessione di una «ermeneutica filosofica» — di una «ontologia ermeneutica» — quale momento nell'accadere storico della trasmissione della tradizione: ovvero non tanto come *modo di comportamento metodologico* assunto da un soggetto di conoscenza, quanto piuttosto come un modo di esperienza del mondo che è consapevole del proprio *essere condizionato dalla storia degli effetti*, e che trae dal contesto situazionale in cui si trova di volta in volta la sua possibile profondità e rigore come risposta all'appello della tradizione.

Ne consegue, appunto, che per Gadamer non vi può essere un «comprendere meglio» progressivo, visto nell'insieme, poiché per il comprendere non vi è neppure un oggetto di indagine progressivamente indagabi-

(16) Così io interpreto le ripetute dichiarazioni di Gadamer, secondo cui i presupposti obiettivistici e di progresso dell'ermeneutica di orientamento normativo non sarebbero completamente indeboliti dal punto di vista della «ermeneutica filosofica».

le, ma piuttosto *l'automediazione con la tradizione*, mutevole di situazione in situazione: appunto un *accadere del senso e della verità*.

Quindi — a quanto pare — anche la correzione dianzi delineata della teoria della verità come *Aletheia* non può comportare per l'ermeneutica conseguenze, nel senso di una riabilitazione della *capacità di progredire del comprendere*: infatti, se anche si ammetta la differenza tra *evidenza di senso e correttezza oggettiva*, pure non vi può essere per il comprendere ermeneutico — a differenza delle scienze naturali — una *referenza alla cosa* che consenta un progresso nella conoscenza.

E ciò vale — va aggiunto probabilmente secondo Gadamer — anche quando si intenda il comprendere come calato nel contesto strutturale dell'*intesa comunicativa su qualcosa* (la Sache!); perché anche allora esso resta, in ultima analisi, un accadere del senso e della verità che è di volta in volta determinato dalla «fusione degli orizzonti» tra il punto di vista dell'*interprete*, condizionato dalla situazione, e quello dell'*interpretandum*. Cosa va detto a questo proposito?

Vorrei anzitutto chiarire che non ritengo, in realtà, l'*ideale di oggettività della scienza naturale*, che poggia sull'ipotesi di un oggetto di conoscenza omogeneo, per così dire finito e solo da indagare progressivamente, come un paradigma possibile per la specifica *referenza alla cosa* del comprendere ermeneutico. Ciò vale persino per la ricostruzione della storia delle scienze naturali basata sulla comprensione ermeneutica, che poggia pur essa sull'*intesa comunicativa storica* riguardo alla «Sache» - scienze naturali. Per tutte le scienze dello spirito storiche (inclusa la «sociologia comprendente» nel senso di Max Weber) si può dire, a mio avviso, che la loro *referenza alla cosa* non è determinata da un oggetto pronto, da conoscere progressivamente, ma dall'*irreversibile accadere della storia* che esse stesse, in virtù della «continuazione della tradizione», concorrono a costituire.

E tuttavia consegue forse da queste «concessioni» che, come Gadamer, non si deve ritenere nel complesso sensata la possibilità di un *progresso* — regolato normativamente — nelle scienze dello spirito fondate sul comprendere?

Questo sarebbe a mio avviso inevitabile qualora si dovesse equiparare il concetto di *validità intersoggettiva*, che corrisponde al concetto di verità delle scienze dello spirito, col concetto di oggettività nel senso dell'*ideale di oggettività delle scienze dello spirito neutrali* quanto ai valori.

Questa equiparazione — largamente affermata — è certo suggerita da Kant. Ma non si può forse parlare anche di *validità intersoggettiva di*

norme: norme etiche e norme che possano guidare il comprendere valutativo delle scienze critico-ermeneutiche, sociali e dello spirito? La validità intersoggettiva delle norme qui auspiccate andrebbe certo fondata filosoficamente. E tale fondazione non dovrebbe però a sua volta avvenire per mezzo del ricorso a contenuti di tradizione storicamente già dati, come per esempio l'*ethos* tramandato nel senso di Aristotele (VM pp. 365 ss.) o il concetto d'autorità del «classico» (VM p. 334).

Si tratta infatti di allestire criteri normativi anche per la valutazione critica delle pretese di validità della tradizione. E a questo punto andrebbe ricordato che noi viviamo oggi per la prima volta in una civiltà mondiale multiculturale, nella quale solo norme fondamentali di validità interculturale possono rendere possibile una convivenza e una cooperazione responsabile delle diverse forme di vita condizionate dalla tradizione⁽¹⁷⁾.

Non solo in Gadamer, ma in tutti i filosofi che si considerino post-nietzschiani, post-heideggeriani o post-wittgensteiniani, sembra invece regnare attualmente una grande perplessità quanto alla questione del *fondare norme valide intersoggettivamente*, se mai questa questione sia addirittura riconosciuta come sensata. In generale tale fondazione è ritenuta impossibile qualora si voglia evitare il ricorso a dogmi religiosi o metafisici.

A questo punto vorrei ritornare a quella struttura dell'*intesa comunicativa su qualcosa* che anche da Gadamer — oltre all'accadere della tradizione — è riconosciuta come presupposto del comprendere; alla struttura, cioè, del *discorso argomentativo*, che rappresenta la *forma di intesa comunicativa fondata sulla riflessione* presupposta dalla filosofia, e anche dall'«ermeneutica filosofica», nel contesto della giustificazione della validità. Dovrebbe forse questa forma, fondata sulla riflessione, propria di tutti i dialoghi comunicativi, essere concepibile ancora una volta solo come un caso di accadere del senso e della verità storicamente situato? O dovrebbe forse implicare *tout court* una pretesa di validità intersoggettiva quale condizione di possibilità e di validità della propria funzione di riflessione filosofica, come tale indipendente dalla storia? E, se è vero

(17) Su questo cfr. K.O. APEL, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventioneller Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, in particolare si veda l'indice analitico alla voce «Neoaristotelismus». Inoltre K.-O. APEL, *A Planetary Macroethics for Humankind: The Need, the Apparent Difficulty, and the eventual Possibility*, in E. DEUTSCH (ed.), *Culture and Modernity: East-West Philosophical Perspectives*, Univ. of Hawaii Press, Honolulu, pp. 261-278.

questo, cosa ne consegue quanto alla possibilità di una fondazione normativa del comprendere in generale?

3. L'APRIORI DEL DISCORSO ARGOMENTATIVO COME FORMA STORICAMENTE INELUDIBILE DI «INTESA SU QUALCOSA» FONDATA SULLA RIFLESSIONE E COME CONDIZIONE NORMATIVA DEL COMPRENDERE CRITICO-ERMENEUTICO

Nel volume di discussione *Ermeneutica e critica dell'ideologia* del 1971⁽¹⁸⁾, J. Habermas ed io destammo l'impressione — a torto, dal mio punto di vista di oggi — che la «pretesa di universalità» dell'«ermeneutica filosofica» sostenuta da Gadamer potesse essere messa in discussione da approcci di scienza sociale come quelli della *psicanalisi* o della *critica dell'ideologia* o, per meglio dire, dal richiamo alla possibilità e alla necessità di una sospensione critico-riflessiva del «presupposto ermeneutico della perfezione» per mezzo di un'«indagine» oggettivante della competenza comunicativa dei consociati e, in questo senso, anche dell'«autorità» della tradizione linguistica. Tutto questo, se possibile, nell'ambito di una filosofia della storia, intesa come disciplina ampia e comprensiva. Sia Habermas che io abbiamo tuttavia allo stesso tempo sviluppato l'approccio di una *filosofia del discorso*⁽¹⁹⁾ che dimostra come impossibile la messa in discussione delineata. O, più esattamente la dimostra come impossibile nel senso e nella misura in cui l'«ermeneutica filosofica» (per es. l'«ermeneutica trascendentale» da me già prima sostenuta) può prendere il posto della *filosofia del discorso*. Cosa significa tutto questo?

Non significa, a mio avviso, che magari non debba essere possibile e necessario verificare i risultati delle scienze dello spirito ermeneutiche — così chiamate tradizionalmente — per mezzo di approcci, criticamente smascheranti, delle scienze sociali (intese non solo del senso di Freud, o di Marx, ma anche nel senso di Nietzsche, Foucault, o del decostruzionismo di Derrida). Non ritenere possibile questo corrisponderebbe infat-

⁽¹⁸⁾ K.-O. APEL ET AL., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, tr. it. Queriniana, Brescia 1979.

⁽¹⁹⁾ Cfr. J. HABERMAS, *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in J. HABERMAS-N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, pp. 101-141; inoltre J. HABERMAS, *Was heißt Universalpragmatik?*, in K.O. APEL (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976, pp. 174-272; e ancora APEL, *Transformation der Philosophie*, cit. (v. nota 13); e infine APEL, *Sprechaktttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*, in APEL (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, cit., pp. 10-173.

ti, a mio avviso, a un *idealismo ermeneutico* delle *scienze dello spirito*, che non sarebbe conciliabile proprio con la convinzione gadameriana del predominio dell'essere storico su ogni possibile consapevolezza riflessiva dell'essere.

Ma dovrebbe essere anche chiaro, d'altra parte, che quella *riflessione empirico-autocritica* alla quale sia la psicanalisi, sia tutte le forme di critica dell'ideologia dovrebbero ricorrere per i loro «oggetti» umani, non è da confondere con la riflessione *trascendental-ermeneutica* o *trascendental-pragmatica*, che si riferisce alle *condizioni di possibilità di discorsi argomentativi*: quindi anche di quelli delle scienze sociali critiche. Questa seconda riflessione, che ha luogo sul piano della discussione *filosofica*, non può in effetti essere sostituita, o addirittura in linea di principio superata, da una *critica smascherante*; e questo semplicemente perché essa solo può riguardare le condizioni di possibilità e di validità della critica smascherante stessa. Questa è certo una tesi che attualmente, seguendo il modello di Nietzsche, volentieri si ignora — come ad esempio nel poststrutturalismo o nel postmodernismo — a favore della prassi, ritenuta più radicale, e che accetta l'autocontraddizione permanente, della *critica totale della ragione* ⁽²⁰⁾.

Sulla base della riflessione intesa appunto come trascendental-ermeneutica, o trascendental-pragmatica, si può ora dire, a mio avviso, che l'ineludibile *pretesa di universalità* avanzata da Gadamer per l'«ermeneutica filosofica» esiste a buon diritto anche nei confronti di tutte le scienze sociali critiche; purché l'«ermeneutica filosofica» sia così concepita da poter rispondere alla *questione circa le condizioni di possibilità di un comprendere valido*. Appunto questo però non ci si può attendere, secondo me, dall'«ontologia ermeneutica» dell'*accadere del senso e della verità* concepita da Gadamer.

3.1. *Come il «comprendere meglio» è indirettamente reso possibile per mezzo del punto di vista filosofico della riflessione*

Da dove prende le mosse il progetto della concezione gadameriana dell'«ontologia ermeneutica»? O in altre parole: in che rapporto sta il

⁽²⁰⁾ Cfr. K.O. APEL, *Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalisierungstypen*, in «Concordia», 11, (1987), pp. 2-23; trad. inglese in D. FREUNDLIEB-H. HUDSON (ed.), *Reason and its Other*, Berg, Providence, Oxford 1993, pp. 23-48.

discorso comunicativo al quale lo stesso Gadamer partecipa in quanto filosofo, con i discorsi comunicativi del mondo della vita e delle scienze dello spirito, la cui struttura egli analizza come *accadere del senso e della verità*?

A questa domanda il lettore di *Verità e metodo* riceve, a dire il vero, solo una risposta indiretta, che a mio avviso è ambigua. Da un lato si può avere l'impressione che lo stesso Gadamer — un po' come il tardo Heidegger — non occupi in verità alcun posto nel discorso comunicativo, bensì sia capace di parlare in un atteggiamento irriflesso, *oggettivistico*, delle condizioni dell'intesa, ovvero del comprendere, in quanto *accadere temporal-storico* — (Heidegger aveva ancora dato importanza al distinguere, nel senso della *differenza ontico-ontologica*, tra l'*accadere intramondano* e *intratemporale* in senso consueto, l'accadere empirico, e la «maturatione» e «disposizione» del mondo stesso in un meta-accadere epocal — eventuale della storia dell'essere⁽²¹⁾). Di questo in Gadamer, mi pare, non si parla più: di qui l'impressione di un'*oggettivazione intratemporale* di quello che, almeno nell'ontologia classica dei Greci (a partire da Parmenide e Platone) non poteva avere il carattere di un *accadere intratemporale*: senso (idea o forma) concepibile nel pensiero, e *verità o non verità*.

Ora, Hegel per primo ha cominciato ad oggettivare lo spirituale come *calantesi nel tempo*: certo con l'intenzione di fargli annullare, in quanto «riflessione in sé», il tempo (e la storia) nel suo essere *in sé e per sé*; per il che dovette ricorrere al «sapere assoluto». Questo quasi-modello Gadamer l'ha evidentemente sempre presente; ma per quanto lo ammiri (cfr. i numerosi richiami a Hegel in VM) tuttavia è chiaro fin dall'inizio che deve prenderne le distanze, in nome della *finitezza dell'esistenza umana*, a favore — così sembra secondo Gadamer — della constatazione oggettivante di un *accadere* meramente *intratemporale*: il *comprendere sempre diverso* di una «Ansicht des Seins» (veduta dell'essere) che vi è di *volta in volta*.

Ma questa è veramente un'alternativa legittima alla sopravvalutazione hegeliana del contributo di riflessione del concetto filosofico? Può la pretesa di verità della filosofia stessa che constata la relatività situazionale — come forse quella dell'arte e della religione — essere pensata senza contraddizioni seguendo il modello dello «spirito oggettivo» che si manifesta nel tempo, cioè come «espressione della multiformità della vita (Dilthey)? Gadamer stesso vede che Dilthey si è impigliato, con la sua

(21) Cfr. APEL, *Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung*, cit., (v. nota 3).

completa riduzione dell'«Assoluto» allo «spirito oggettivo», nelle «aporie dello storicismo») (VM pp. 260 ss.); ma egli, come anche Heidegger, approda solo apparentemente ad un «superamento» dello storicismo-relativismo. Egli crede di aver raggiunto questo superamento, già per il fatto di rinunciare all'*ideale di oggettività* accolto da Dilthey e di relativizzare fin dall'inizio in modo storico-contestuale il comprendere nella sua pretesa di validità. Ma questo non significa fare della necessità di Dilthey una virtù, e tagliare il nodo gordiano dello *storicismo-relativismo*, invece di scioglierlo?

Ma, a questo punto, debbo — memore di quanto detto nell'introduzione — qualificare i miei dubbi nei confronti di Gadamer: non mi interessa difendere l'*ideale diltheyano di oggettività* della «comprensione a posteriori identica» di un senso manifestato; né mi interessa rinnovare la pretesa di Hegel e concepire l'«autocomprensione dello spirito» — superante nella riflessione — che è legata ad ogni comprendere, nel senso della possibilità di una totale mediazione della *forma del comprendere* (in quanto «concetto») e del *contenuto della storia*. Mi interessa soltanto poter pensare la capacità di verità del comprendere *superante nella riflessione*, e perciò anche virtualmente *critico*, nel senso dell'*idea regolativa* di una *validità senz'altro intersoggettiva* e quindi, certo, di un possibile continuo *progresso*. E questo in particolare tenendo conto della circostanza che il comprendere da sempre riflessivo non può essere, è vero, innalzato a «sapere assoluto», ma ha da sempre raggiunto nell'*ermeneutica trascendentale* il piano di una riflessione formale su di sé con pretesa di validità universale.

Ciò vuol dire: i discorsi comunicativi, di cui il comprendere dev'essere inteso, anche secondo Gadamer, come un momento, non possono essere semplicemente oggettivati intratemporalmente come «accadere»; essi infatti hanno da sempre raggiunto, nel *discorso filosofico*, una *forma di riflessione* che non può più ridurre la propria pretesa di verità — pena l'autocontraddizione performativa — ad una prospettiva storicamente condizionata tra altre prospettive limitate e finite.

Naturalmente questa constatazione vale in un primo momento solo nella misura in cui noi, nel discorso filosofico, siamo effettivamente in grado di fare affermazioni di validità universale in una modalità di discorso *formale*, e di relativizzare appunto così le prospettive di comprensione dei singoli discorsi nel senso della loro «appartenenza alla storia» (Gadamer). Ma con ciò è al contempo già aperta la possibilità — da Gadamer tanto sottovalutata (VM pp. 277 e 462) — del *confronto* empirico tra

prospettive di comprensione diverse, riferite alle situazioni (sia sotto l'aspetto sincronico che diacronico). Numerose scienze storiche e etnologico-culturali-antropologiche ne fanno oggi uso.

A questo si aggiunge il fatto che anche l'«ermeneutica del sospetto» (Ricoeur) la quale sospende «il presupposto della perfezione», e i metodi ad essa collegati delle *scienze sociali critiche*, che si servono di *spiegazioni esterne* di motivi (e non però delle scienze quasi-nomologiche del comportamento, che stanno a servizio della tecnologia sociale)⁽²²⁾ sono resi possibili dalla radicalizzazione del comprendere riflessivo già raggiunta nella filosofia.

Non dovrebbe allora essere possibile, e anzi inevitabile, intendere il trascendimento formale *della dipendenza del comprendere dal punto di vista* — già raggiunto nella forma filosofica del discorso fondata sulla riflessione — come condizione della possibilità di acquisire sinteticamente *nuove, superiori prospettive di comprensione*: nuove forme cioè di *pre-comprensione del mondo* che rendano possibile un comprendere più profondo, e che non siano soltanto «sviluppi» di tradizioni, ma piuttosto conquiste della riflessione critica?

Si intende che anche queste nuove prospettive del comprendere (*aperture di senso*, se si vuole) ottenute per mezzo della riflessione critica, si distinguono — in quanto prospettive che aprono «vedute del mondo materiali» — dalla libertà formale dal punto di vista che è propria delle idee della riflessione filosofica per il fatto che sono a loro volta storicamente situate e finite. Ma questo non cambia nulla del fatto che esse — in quanto prospettive di comprensione raggiunte per mezzo della *forma di riflessione* del discorso filosofico — soggiacciono all'*idea regolativa del comprendere meglio e più a fondo*.

È proprio questa risposta — finora solo accennata — di un'*ermeneutica riflessiva, trascendentale* alla domanda circa le condizioni di possibilità del comprendere valido, ad essere semplicemente bloccata da Gadamer; e ciò per la sua polemica — certo da annoverare tra i «cattivi pregiudizi» — contro la «Reflexionsphilosophie». Essa purtroppo lo induce a farsi carico esplicitamente, sul modello di Nietzsche, Heidegger e dei molti loro seguaci, di un'*autocontraddizione performativa* alla quale deve condurre — come egli chiaramente riconosce — la completa relativizzazione storica di ogni comprendere.

⁽²²⁾ Sul punto cfr. K.O. APEL, *Types of Social Science in the Light of Human Cognitive Interests*, in «Social Research» 44 (1977), pp. 425-470.

Lo si legge così:

«Per quanto chiaramente si dimostri l'intima contraddittorietà di ogni relativismo, rimane vero che, come ha detto Heidegger, tutte queste argomentazioni vittoriose hanno sempre l'aria di colpi di mano⁽²³⁾. Per quanto convincenti esse appaiano, si lasciano sfuggire la vera sostanza della questione. Usandole si riesce ad avere ragione, tuttavia esse non esprimono una posizione di pensiero superiore che si riveli in seguito feconda di sviluppi. Che la tesi dello scetticismo o del relativismo pretenda a sua volta di essere vera, e che quindi neghi sé stessa è un argomento incontrovertibile. Ma significa davvero qualcosa? Questo tipo di argomentazione riflessiva, che in tal modo si mostra vittoriosa, si rivolge piuttosto contro l'argomentatore stesso, in quanto fa nascere dei sospetti nel valore di verità della riflessione. Sicché ciò che in tal modo viene colpito e messo in crisi non è la realtà della scepisi o del relativismo negatore di ogni verità, ma la pretesa di validità di ogni argomentazione formale» (VM p. 399).

Devo confessare che riesco a vedere questa arringa, favorevole ad accettare l'autocontraddizione, solo come capitolazione della ragione — in sintonia con l'epoca — e come rottura del discorso argomentativo per mezzo di un pronunciamento autoritario. Ma non tanto questo lato dell'«argomentazione» gadameriana è a mio avviso interessante, quanto piuttosto la domanda se in questo passo non *si esprimano* in fondo *motivi* che si dovrebbero comprendere ermeneuticamente e prendere sul serio.

Non si dovrebbe, per esempio, prendere sul serio il cenno alla «*realtà* della scepisi e del relativismo negatore di ogni verità», sottolineata da Gadamer nelle righe precedenti, anche per mezzo dell'accenno al fatto che, per esempio, «Heinrich Rickert, che in un'opera del 1920 discusse le basi della «*Philosophie des Lebens*», non potè in alcun modo limitare gli effetti dell'influsso di Nietzsche e di Dilthey, che cominciavano allora a diffondersi» (VM p. 399)?

La mia risposta sarebbe: «sì e no»! «No» nella misura in cui alla filosofia non è lecito riconoscere l'«effetto reale» di argomenti quale argomento contro la propria validità. «Sì» nella misura in cui il grande *effetto reale* di argomenti anche fallaci potrebbe contenere l'accenno alla loro possibile spiegazione per mezzo di argomenti *validi*; e, al contrario, argomenti validi quanto alla loro *significatività* e quindi alla loro possibile *fecondità* potrebbero essere irrilevanti praticamente. Qui sta evidentemente il motivo di Gadamer che sarebbe da prendere sul serio. Esso è ulteriormente chiarito da un altro passo, nel quale si dice:

(²³) Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle 1941, p. 229, tr. it. a cura di P. CHIODI, *Essere e tempo*, UTET, Torino 1969.

«La coscienza della condizionatezza non elimina la condizionatezza. Uno dei pregiudizi della filosofia della riflessione è proprio il fatto di mettere in rapporto tra loro enunciati che non appartengono allo stesso piano logico» (VM p. 513).

Questa osservazione riguarda evidentemente la circostanza che in precedenza ho già considerato: che cioè il *discorso formale-riflessivo sui discorsi*, che in effetti «non sta sullo stesso piano logico» dei discorsi che spiegano il mondo in modo contenutistico, sui quali esso fa delle affermazioni, non è in grado di aprire in un primo tempo — immediatamente — nuove prospettive che spieghino le cose. Così, esso lascia apparentemente *tutto com'è* (come Wittgenstein ha affermato della filosofia in generale).

Ma io ho anche già cercato di mostrare come, e perché, questa impressione di infecondità si riveli un errore qualora si pensi la riflessione — in un primo tempo solo formale e generale — insieme con le sue conseguenze logicamente possibili: le nuove e superiori prospettive reali di comprensione da essa mediate. È questo il punto di vista, a mio avviso *dialettico* in senso hegeliano, che vorrei qui di seguito approfondire.

Si tratterà ora perciò di mostrare che il riflettere sui presupposti della forma di riflessione filosofica dei discorsi comunicativi, lungi dall'essere infecondo, è anzi in grado di mettere in luce proprio quelle *norme intersoggettivamente valide della ragione pratica e della ricostruzione critico-ermeneutica della storia* che la riflessione «ermeneutica» in senso gadameriano sull'*accadere del senso e della verità* del comprendere storicamente situato non è in grado di trovare.

3.2. *Il principio di autoconseguimento della ricostruzione storica quale base normativa del comprendere critico*

Nella filosofia del presente — quella continentale, per esempio la fenomenologia ermeneutica, come quella di Collingwood, Wittgenstein o la filosofia anglosassone influenzata dal pragmatismo americano — per esempio in Searle e nel «comunitarismo» etico-politico, si può constatare un vasto consenso sul fatto che il nostro *comprendere e valutare* sono determinati da presupposti di fondo storico-contingenti del «mondo vitale» o delle «forme di vita» socioculturali; presupposti che noi in linea di principio non possiamo portare del tutto sotto il controllo oggettivante della coscienza. Si intende che in questo si manifesta un'ampia e molteplice conferma della «pre-struttura» della «disvelatezza» dell'«essere-nel-mondo»: del «perfetto aprioristico della fattualità» e dell'«essere gettato» del nostro comprendere il mondo elaborati da Heidegger e Gadamer.

Le conseguenze di questa epocale posizione di pensiero si estendono sia alla filosofia teoretica (inclusa la teoria della scienza) sia alla filosofia pratica. Esse si trovano quasi del tutto in direzione di una tendenza fondamentalmente *storico-relativistica*, anche se questa viene spesso ammantata da una strategia — ispirata da Wittgenstein o dal pragmatismo — che tende a far apparire il problema delle *norme universalmente valide* e delle *idee regolative* nella filosofia teoretica e pratica come un problema apparente, obsoleto e a torto drammatizzato, eredità della metafisica tradizionale. È comunque considerato certo che un qualcosa come delle *norme universalmente valide* o *idee regolative* possa essere dovuto solo a una posizione *metafisico-fondamentalistica*. Ma tale posizione non rientra più — ed è anche la mia convinzione — nell'ambito del pensiero filosofico critico. Dunque resta solo la via d'uscita di fare di necessità virtù, vedendo proprio nell'idea della dipendenza contingente del nostro pensiero dalla tradizione la soluzione sufficiente di tutti i problemi normativi dell'etica e delle scienze ermeneutiche dello spirito e sociali? Nella tendenza a questa risposta Gadamer sembra oggi incontrarsi con pensatori come Rorty e MacIntyre⁽²⁴⁾!

In precedenza ho già accennato al fatto che non posso trovare plausibile la risposta qui suggerita: non riesco a convincermi di come per le diverse culture che oggi devono coesistere e cooperare nell'unico *mondo vitale* dell'umanità (spesso in molti luoghi già nel senso di società multiculturali) una soluzione del problema delle norme possa trovarsi nel fatto che appunto ogni cultura, ogni forma di vita socioculturale debba solo «perfezionare la sua tradizione» ovvero, come dice Rorty, valorizzarla di volta in volta «persuasivamente» nel contesto (va notato qui in particolare che Rorty usa i termini «persuasivo» e «persuadere» in quell'ambiguità di significato tra «convincere» e «persuadere» che è caratteristica di tutta la storia di questi termini nell'ambito della tradizione retorica occidentale).

La possibilità di sciogliere quest'ambiguità, per esempio con l'aiuto della teoria dell'atto linguistico, potrebbe non essere la benvenuta per

(²⁴) Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988; Id., *Giustizia e razionalità?*, Anabasi, Milano 1995; R. RORTY, *Scritti filosofici*, vol. II, tr. it. Laterza Roma-Bari 1992; Id., *Scritti filosofici*, vol. I, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1994. Su questo J. HABERMAS, *Teoria della morale*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1994, indice dei nomi, e inoltre APEL, *Diskurs und Verantwortung*, cit., indice dei nomi; infine APEL, *Das Anliegen des Kommunitarismus in der Sicht der (transzendentalpragmatischen) Diskursethik*, in M. BRUMLIK-H. BRUNKHORST (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fischer, Frankfurt a.M. 1993, pp. 149-171.

Rorty, perché egli appunto contesta che ci siano addirittura *criteri universalmente validi* del *convincere* per mezzo di *argomenti*.

Io sono incline a supporre che Gadamer non sia molto lontano da queste posizioni di Rorty; e comunque ad esse più vicino che alla netta condanna del «persuadere» operata da Kant, che vi scorgeva un modo di rubare l'«autonomia» al partner del discorso.

E tuttavia a che cosa servirebbero queste osservazioni critiche, se è vero che non c'è nessuna possibilità di fondare norme universali del comprendere critico e del valutare tradizioni indipendentemente da queste stesse tradizioni? O forse qui il punto di vista della riflessione del discorso filosofico sulla diversità delle tradizioni potrebbe aprire una via d'uscita? In effetti è questo ciò che mi propongo di dimostrare qui di seguito: nonostante tutti i pregiudizi verso l'infertilità del punto di vista della riflessione. A questo scopo è tuttavia necessario premettere alcune osservazioni preliminari circa una teoria della riflessione filosofica post-linguistic-turn, oggi a mio avviso urgentemente necessaria.

Si deve anzitutto osservare che solo il discorso filosofico è in grado di riflettere su se stesso e sui suoi presupposti. Esso corrisponde con questo alla specifica pretesa di validità — universale e quindi riferibile anche a se stessi — degli enunciati filosofici: per esempio le affermazioni sui *discorsi in generale*. Con questa «autoriflessione» il discorso filosofico porta a termine a mio avviso l'autogradazione riflessiva dei discorsi, e quindi del linguaggio⁽²⁵⁾ che conduce dalla trattazione dell'«elemento generale di fatto» delle leggi di natura, attraverso la trattazione empirico-ermeneutica dell'«elemento generale di senso» del linguaggio o dei testi, fino alla trattazione autoriflessiva delle pretese di validità — sì formali, ma per eccellenza universali della filosofia.

In questo senso questa «autoriflessione» del discorso filosofico porta a conclusione anche la certezza riflessiva, connessa performativamente ad ogni argomentare, della *non eludibilità* dell'argomentare per la riflessione. Eventuali ulteriori autoriflessioni dei partecipanti al discorso potrebbero avere solo importanza psicologica, ma assolutamente non rilevanza teorica sul piano della validità.

Già da questo si riconosce che questa autogradazione riflessiva della *comunicazione discorsiva* — che può sempre essere eseguita nel discorso da ogni partecipante al discorso in quanto tale — va ben distinta dalla

(25) Su questo cfr. T. LITT, *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, Reinhardt, München 1948, pp. 214 ss.

tradizionale *filosofia della coscienza* che, come si sa, conduce al paradosso, o ad un regresso infinito che corrisponde a quello dei metalinguaggi o delle metateorie nella metalogica.

La riflessione da eseguire nel discorso filosofico stesso, sui *necessari* (cioè inconfutabili a pena di *autocontraddizione performativa*) *presupposti esistenziali e regolativi* del discorso filosofico è a mio avviso appropriata per portare alla luce *norme* (in senso lato) *da sempre* riconosciute, le quali sono affatto diverse da quelle norme che, insieme alla «precomprensione del mondo» condizionata dalla tradizione, e all'«accordo» sociale, sono anch'esse *da sempre* riconosciute da ogni essere umano finito in quanto *a priori di fatto contingente*.

Esse non appartengono, per l'appunto, alla «prestruttura» dell'essere-quotidiano-nel-mondo (nel «mondo della vita») nel senso di Heidegger e Gadamer (e delle *Lebensformen* del tardo Wittgenstein); bensì appartengono a quella «prestruttura» che è riflessione sulla prestruttura del quotidiano-essere-nel-mondo; riflessione che in filosofia si fa tendenzialmente già fin dalle sue origini, dall'«età degli assi» (Karl Jaspers) delle culture alte dell'antichità. Né Heidegger, né Wittgenstein hanno mai cercato di analizzare la «prestruttura» *delle loro analisi* del comportamento quotidiano e dei relativi giochi di linguaggio. L'avessero fatto, ad Heidegger non sarebbe stato possibile ricondurre il Logos della filosofia occidentale, insieme con l'«essere gettato» di ogni comprensione del mondo, ad un «evento» storico dell'essere; e Wittgenstein avrebbe dovuto dare una risposta alla domanda come — cioè in forza di quale «sano» gioco linguistico filosofico — gli fosse mai possibile «ridurre al silenzio» la malattia dei «vuoti» giochi linguistici della filosofia⁽²⁶⁾. Ma quali sono, allora, i presupposti normativi del discorso filosofico, e in che cosa si distinguono da quelli della precomprensione contingente del mondo? Vorrei prendere qui come punto di riferimento esemplare l'esperienza della VI conferenza dei filosofi orientali e occidentali alle Hawaii (1989) su *Culture and Modernity*⁽²⁷⁾. Infatti a questa conferenza erano soddisfatte tutte le condizioni oggi rilevanti per un *dibattito autoriflessivo* della problematica qui trattata: l'incontro tra filosofi e scienziati dello spirito d'Europa, America settentrionale e Paesi asiatici, la trattazio-

⁽²⁶⁾ Cfr. APEL, *Wittgenstein e Heidegger*, in *Comunità e Comunicazione*, cit., pp. 3-46; inoltre APEL, *Wittgenstein und Heidegger. Kritische Wiederholung eines Vergleichs*, in J. HABERMAS (a cura di), *Der Löwe spricht ...und wir können ihn nicht verstehen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, pp. 27-68, in particolare pp. 28, 53, 65 ss.

⁽²⁷⁾ Cfr. nota 17.

ne della problematica dell'universalismo, del pluralismo e del relativismo, e non da ultimo anche il confronto tra i rappresentanti delle posizioni da me in precedenza chiamate in causa (erano presenti fra gli altri Rorty, Bernstein e Mac Intyre). Ma soprattutto — e proprio questo vorrei sottolineare particolarmente ora, come già a suo tempo nel mio contributo⁽²⁸⁾ la conferenza *in quanto tale* offriva l'occasione di rendere chiari i *presupposti normativi* — per lo più appunto non riflessi — del discorso filosofico attuale; cioè qui, esemplarmente, i presupposti di una tentata *intesa comunicativa* tra appartenenti o *rappresentanti delle più diverse tradizioni culturali e posizioni filosofiche*.

Ritengo ora di poter definire come tali i seguenti presupposti normativi, che nessuno dei partecipanti avrebbe potuto contestare senza cadere in una contraddizione performativa con il suo comportamento attuale⁽²⁹⁾:

1. Un filosofo cerca, per mezzo dei suoi *argomenti* (cioè col *convincere* e non col *persuadere*, per non parlare di altri modi strategici di impiego del linguaggio, come *offerte di vantaggi o minacce*), di giungere in linea di principio al consenso con tutti i partner del discorso (idealmente con tutti quelli possibili) circa le *pretese di validità* da lui avanzate (può darsi benissimo che egli si aspetti, e che nell'interesse dei suoi argomenti pratici accetti, che di fatto si arrivi al dissenso. Ma egli non può — nonostante Lyotard⁽³⁰⁾ — *perseguire* con il suo argomentare il *dissenso*; anzi in caso di dissensi, deve tendere per lo meno ad un consenso sui motivi del dissenso, nella misura in cui continui ad argomentare).

2. Un filosofo ha necessariamente, nell'argomentare, almeno le seguenti, *quattro pretese di validità* (deve sempre presupporle insieme, ma può distinguerle particolarmente in volta in volta per mezzo della scelta dei suoi atti linguistici, p. es. affermazioni, richieste, ammissioni):

2.1. Come presupposto di ogni ulteriore pretesa di validità, egli deve avere una pretesa di *senso intersoggettivamente condivisibile* dei suoi atti linguistici (egli deve supporre questa pretesa come sufficientemente assolvibile anche nel caso in cui — magari in quanto linguista o psicologo del linguaggio — egli argomenti nella direzione di affermare che noi non possiamo mai collegare empiricamente significati esattamente identici alle nostre enunciazioni; oppure anche nel caso in cui — come Derrida —

(28) Cfr. nota 17.

(29) Cfr. i lavori di J. Habermas citati alla nota 19.

(30) J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1991⁶, pp. 7, 47.

egli sostenga l'opinione che la «dissémination» o la «différance» renda impossibile, in quanto evento fondamentale di ogni processo semiotico, la presenza di un «signifié» condivisibile. Si giunge allora appunto a quella autocontraddizione performativa che però Derrida, naturalmente, è capace di *sopportare*. È possibile secondo me mettere in discussione addirittura la rivendicazione di senso di taluni argomenti — particolarmente di questioni filosofiche — in modo tale che la rivendicazione di senso debba esplicitamente essere difesa. (Certo anche per le rivendicazioni di senso problematizzabili dev'essere già presupposta una *comprendibilità* non ulteriormente problematizzabile sul piano della sintassi e della semantica linguistica).

2.2. Nel *discorso teorico* la *pretesa di verità* dev'essere in primo piano, in quanto rivendicazione di una capacità di consenso illimitata delle affermazioni (*La pretesa di verità* non include una *pretesa di certezza*, anzi è compatibile con l'esplicito sostenere la riserva di fallibilità; tranne nei casi in cui si tratti delle presupposizioni del senso della tesi della fallibilità: per esempio la presupposizione del concetto binario di verità o quella della possibilità di discorsi e di formazione del consenso⁽³¹⁾).

2.3. Presupposto di tutte le ulteriori pretese di validità è — altrettanto quanto *la rivendicazione di senso* — anche la *pretesa di veridicità* riferita alle *intenzioni* soggettive. Essa, quando viene posta in discussione, non può essere soddisfatta per mezzo di argomenti, ma solo asserita per mezzo di atti linguistici o assolta *praticamente*.

2.4. Presupposto dell'esposizione delle *pretese di verità* in quanto pretese che possono essere accettate o rifiutate in una comunità comunicativa, in linea di principio illimitata, è inoltre, in ogni argomentazione, una *pretesa di correttezza rilevante sul piano etico*. Questa fondamentale pretesa di correttezza etica (che non va confusa con le pretese di correttezza formulate nei *discorsi pratici*, per esempio con delle *richieste*), si può spiegare, in una fondazione riflessivo-argomentativa dell'etica, all'incirca così: deve essere premessa o addirittura *controfattualmente anticipata* — come *mostra* ogni serio atto argomentativo — la solidarietà di una ideale *comunità comunicativa* nella quale, strettamente intessute l'una all'altra, le norme fondamentali della parità o della pari corresponsabilità quanto al sollevare e al risolvere problemi sono osservate nel *reciproco riconosci-*

⁽³¹⁾ Cfr. K.O. APEL, *Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung*, in *Philosophie und Begründung*, a cura del Forum für Philosophie, Bad Homburg pp. 116-211.

mento dei partner del discorso. (Ne consegue allora direttamente l'esigenza che tutti i problemi morali che i partner del discorso possono sollevare, per esempio quelli relativi a conflitti di interesse nel mondo della vita, che altrimenti non potrebbero essere risolti senza la forza, debbano essere risolti per mezzo di *discorsi pratici* degli interessati).

In che cosa consiste dunque il significato dei presupposti normativi del discorso comunicativo filosofico, qui delineati senza pretesa di completezza, per la nostra discussione con Gadamer? Più precisamente: in che misura è offerta qui una base non-metafisica, ma trascendental-ermeneutica, ovvero trascendental-pragmatica, per la guida normativa di ogni comprendere valutativo?

Un'istanza, cioè, che, rispetto alle pretese di validità della tradizione, o meglio delle diverse e almeno in parte incompatibili tradizioni culturali, sia indipendente e autonoma nella misura in cui è capace di fondare criteri *universalmente validi*, e quindi anche condizioni restrittive per il riconoscimento del carattere vincolante delle pretese di validità della tradizione (ovvero delle tradizioni)?

Non posso qui tentare di dispiegare la rilevanza pratica della fondazione *trascendentale-riflessiva* di un'etica del discorso nell'attuale situazione mondiale — magari in polemica con un'etica «neoaristotelica» o «comunitaristica» che fa ricorso solo a tradizioni particolari (di una «buona polis» o di una determinata forma di vita)⁽³²⁾.

Basti sottolineare soltanto la seguente tesi fondamentale: come i presupposti universalmente validi del discorso filosofico si rapportano ai presupposti storico-contingenti delle diverse forme di vita, così anche le *norme fondamentali formali-procedurali di un'etica del discorso* si rapportano alle *valutazioni di contenuto di una moralità sostanziale* nel senso hegeliano, o di un *ethos* nel senso aristotelico: esse non possono, né devono sostituire o render superflue le seconde; ma certo le assoggettano alle condizioni limitative e ai principi regolativi dei *discorsi pratici* in cui vanno fondate norme tali — per esempio i diritti umani, ma anche le norme, oggi improrogabili, di un'etica ecologica della corresponsabilità mondiale per le conseguenze di attività collettive nella scienza, nella tecnica, nell'economia e nella politica — che possano essere capaci di consenso per tutti gli interessati (anche per le prossime generazioni).

⁽³²⁾ Cfr. APEL, *Diskurs und Verantwortung*, cit.; inoltre APEL, *Ethics and the Theory of Rationality*, Humanities Press, New York (di prossima pubblicazione).

Le difficoltà di questo programma di una *macroetica dei mille colloqui e conferenze* sono certamente grandi⁽³³⁾; ma il fatto che, per lo meno secondo quanto pubblicamente affermato, esso venga da tempo riconosciuto e seguito, mostra che nel mondo d'oggi non vi è alcuna alternativa a questo programma.

Ma qui di seguito c'è da esporre ancora un argomento, che è in grado di mostrare, più chiaramente di tutti quelli finora accennati a favore della *possibilità di nuove prospettive del comprendere dipendenti dalla riflessione*, che è possibile fondare, a partire dai presupposti universalmente validi del discorso filosofico, anche i *principi regolativi per un comprendere critico-ricostruttivo di tutte le tradizioni culturali umane*, in altre parole dell'evoluzione culturale dell'umanità. Parlo di quello che ho definito come il *principio di autoconseguimento* di tutte le scienze dello spirito e sociali critico-ricostruttive.

Punto di partenza delle considerazioni che seguono è la riflessione sul fatto che il *riconoscimento delle presupposizioni non contingenti* che formano la «prestruttura» del discorso filosofico — trascurata da Heidegger — appartiene oggi anche all'apriori di fattualità del nostro essere-nel-mondo. In altre parole: il riconoscimento di dette presupposizioni è, per tutte le scienze critico-ricostruttive, non solo un apriori argomentativo inconfutabile, ma rappresenta per esse anche un *fatto della storia da ricostruire*: un fatto che, per così dire, va *recuperato* per mezzo della ricostruzione comprendente della storia, in base alla sua possibilità ed effettività.

Il punto di partenza presupposto dall'ermeneutica trascendentale per la ricostruzione della storia funge dunque da *telos* della ricostruzione, la cui funzione come principio regolativo della ricostruzione non può assolutamente essere contestata, se non si vuole che la ricostruzione cada in una contraddizione performativa con le sue stesse condizioni di validità.

In questa *prestruttura della ricostruzione storica* sta per me l'alternativa sia alla *filosofia della storia speculativa*, che deve supporre il *telos* della storia in modo dogmatico-metafisico, sia all'*ermeneutica dell'accadere del*

⁽³³⁾ Cfr. K.O. APEL, *The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics*, in A. OFSTI (ed.), *Ecology and Ethics*, Nordland Akademy for Kunst og Vitenskap, Trondheim, 1992, pp. 219-260; APEL, *Discourse Ethics as a Response to the Novel Challenges of Today's Reality to Co-Responsibility*, in F. GAMWELL-W. SCHWEIKER (eds.), *Realism and Responsibility in Contemporary Ethics*, in «The Journal of Religion», 73-74 (1993), pp. 496-513.

senso e della verità gadameriana, che non è più in grado di fondare un principio regolativo del progresso possibile⁽³⁴⁾.

L'importanza del principio di *autoconseguimento della ricostruzione storica* si può illustrare soprattutto confrontando tale principio con i tentativi, tipici dell'età moderna nel complesso — e per ironia anche della critica totale della ragione propria del postmodernismo — di una spiegazione (metafisica-antimetafisica) della storia dello spirito a partire da cause *esterne*; confrontandolo, per esempio, coi tentativi di Nietzsche di mettere *genealogicamente* in forse tutte le pretese di validità della ragione umana (verità, correttezza morale e da ultimo anche la veridicità fino a quel momento ancora rivendicata, la «sincerità» di Nietzsche).

Di fronte a questi tentativi di sostituire il comprendere con lo spiegare, condannati alla contraddizione performativa, il principio di autoconseguimento della ricostruzione non richiede la rinuncia a spiegazioni esterne; richiede però una subordinazione — almeno quanto alla validità teorica — di queste ultime rispetto al comprendere nel senso di una ricostruzione che valuta razionalmente.

Un modello del rapporto di cui si è posta qui l'esigenza l'ha offerto a mio parere E.I. Lakatos nella sua discussione con la concezione della storia della scienza di T. Kuhn⁽³⁵⁾: egli postulò il primato di principio del tentativo di ricostruire una storia *interna* del progresso nella scienza naturale — nel senso del comprendere buoni fondamenti scientifici — rispetto a ogni tentativo di spiegazioni *esterne* della storia della scienza per mezzo del ricorso a cause psichiche e sociali. Ed egli affermò, inoltre, la necessità di tendere ad una massimizzazione della «storia interna» rispetto a quella «esterna» (cosa che indusse Feyerabend alla conclusione arguta, ma assurda — perché eliminava il problema — che in questo caso la cosa migliore fosse partire dal presupposto «anything goes»).

Ora, si può a mio avviso generalizzare il modello di ricostruzione della storia della scienza proposto da Lakatos, nel senso di un principio di ricostruzione della storia dello spirito o dell'evoluzione culturale nell'insieme. (Infatti, ciò che dal punto di vista della storia della scienza dev'essere considerato come motivo *esterno*, per esempio le speculazioni

⁽³⁴⁾ Cfr. K.O. APEL, *Regulative Ideas or Sense Events? An Attempt to determine the Logos of Hermeneutics*, in T.J. STAPLETON (ed.), *The Question of Hermeneutics. Festschrift für Joseph Kockelmanns*, Kluwer, Le Hague 1995, pp. 37-59; APEL, *La dimensione ermeneutica delle scienze sociali*, tr. it. in «Iride», 1991, n. 6, pp. 7-39.

⁽³⁵⁾ Cfr. I. LAKATOS, *History of Science and its Rational Reconstructions*, in «Boston Studies in the Philosophy of Science», 8 (1971), pp. 91-136.

teologiche o teosofiche di Newton che lo indussero all'ipotesi di uno «spazio assoluto», può senz'altro essere compreso e valutato come *interno* dal punto di vista di una ricostruzione ermeneutica della storia dello spirito). Si dimostra in questo modo che il postulato di Lakatos rappresenta in fondo solo qualcosa di analogo al principio gadameriano del «presupposto della perfezione» che qui è applicato alla storia dell'insieme.

In questa applicazione alla storia nell'insieme si mostra però a mio avviso anche come quel principio nella sua funzione euristico-metodologica si adatti più al principio di autoconseguimento proprio dell'*ermeneutica trascendentale* qui sostenuta, che non ad un'*ermeneutica del comprendere sempre solo diversamente*.

Quest'ultima infatti non può, appunto, applicare il «presupposto della perfezione» alla storia nell'insieme, in quanto postulato di progresso, ma può solo riferirlo a testi o contesti particolari.

Lo stesso si può dire, a mio avviso, anche a proposito del «circolo ermeneutico» se lo si applica alla ricostruzione della storia. Si deve allora infatti, per «entrare in esso nel modo giusto»⁽³⁶⁾, presupporre ancora una volta il principio di autoconseguimento. Ma allora ci si trova in conflitto con l'idea del tardo Heidegger, secondo cui la storia dell'essere va compresa come una sequenza — in questa misura irrazionale — di epocali disvelamenti/occultamenti del senso dell'essente.

Si delinea qui, in ultima analisi, un contrasto che io vorrei interpretare come contrasto tra il *Logos del comprendere* — conseguibile con la riflessione e in questo senso riconoscibile — e l'*essere del tempo* (l'*accadere* delle rivelazioni di senso) di Heidegger.

L'«ermeneutica filosofica» di Gadamer si è votata — secondo me in contraddizione con l'appello alla dialettica socratico-platonica del dialogo (il discorso argomentativo, che sa ricavare maieuticamente i suoi presupposti!) — ad un'*ontologia dell'essere temporale*. Ed è proprio questo ciò che ho tentato di correggere.

(Traduzione dal tedesco di Elisabetta Comelli)

(³⁶) Cfr. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 153.