

Verità e metodo costituisce senza dubbio un classico del pensiero novecentesco. In quanto tale esso continua a rivolgersi a noi, a interpellarci e ad alimentare il nostro domandare. Ma in cosa consiste, oggi, la sua attualità? E qual è la sua collocazione nel contesto più ampio costituito, da una parte, dall'articolazione complessiva del pensiero di Gadamer e, dall'altra, dal panorama plurivoco del Novecento filosofico? Il cinquantenario dall'uscita di *Verità e metodo* (1960-2010) è sembrato l'occasione più propizia per procedere a una messa a fuoco di tali questioni attraverso il contributo di un gruppo di specialisti e cultori di Gadamer. In particolare, il volume raccoglie saggi di Giuliana Gregorio, Stefano Marino, Mariannina Failla, Giovanni Matteucci, Carlo Gentili, Francisco Arenas-Dolz, Dietmar Koch, Rosa Maria Marafioti, Annamaria Contini e Francesco Cattaneo.

Francesco Cattaneo (1978) collabora con la cattedra di Estetica del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna, dove si occupa di filosofia tedesca tra Ottocento e Novecento. Ha pubblicato *Terrence Malick. Mitografie della modernità* (2006), *Luogotenente del nulla. Heidegger, Nietzsche e la questione della singolarità* (2009) e *La potenza del negativo. Saggi sulla storicità dell'esperienza* (2010). Ha inoltre curato l'edizione italiana di Werner Herzog, *Incontri alla fine del mondo. Conversazioni tra cinema e vita* (2009) e co-curato *I sentieri di Zarathustra* (2009).

Carlo Gentili (1951) è professore ordinario di Estetica all'Università di Bologna. Tra le sue ultime pubblicazioni: *Ermeneutica e metodica. Studi sulla metodologia del comprendere* (1996), *A partire da Nietzsche* (1998), *Nietzsche* (2001; ed. spagnola, 2004), *La filosofia come genere letterario* (2003), *Il tragico* (in collab. con G. Garelli, 2010), *Nietzsches Kulturkritik zwischen Philologie und Philosophie* (2010). Ha curato, insieme a C. Nielsen, il volume *Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches* (2010).

Stefano Marino (1976) collabora con la cattedra di Estetica del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna, dove si occupa di forme del pensiero etico ed estetico contemporaneo. Ha pubblicato *Ermeneutica filosofica e crisi della modernità. Un itinerario nel pensiero di Hans-Georg Gadamer* (2009) e *Un intreccio dialettico. Teoresi, estetica, etica e metafisica in Theodor W. Adorno* (2010). Ha inoltre co-curato *I sentieri di Zarathustra* (2009) e scritto saggi su Kant, Heidegger, Gadamer, Adorno e Rorty.

Cover design
Mimesis Communication
www.mim-c.net

Mimesis Edizioni
Filosofie
www.mimesisedizioni.it

20,00 euro

ISBN 978-88-5750-540-4



9 788857 150540 4

F. CATTANEO - C. GENTILI - S. MARINO (A CURA DI) DOMANDARE CON GADAMER

MIMESIS

DOMANDARE CON GADAMER

CINQUANT'ANNI DI *VERITÀ E METODO*

A CURA DI FRANCESCO CATTANEO, CARLO GENTILI,
STEFANO MARINO

 MIMESIS
FILOSOFIE

DOMANDARE CON GADAMER

Cinquant'anni di *Verità e metodo*

a cura di
Francesco Cattaneo
Carlo Gentili
Stefano Marino



MIMESIS
Filosofie

INDICE

INTRODUZIONE <i>di Francesco Cattaneo, Carlo Gentili e Stefano Marino</i>	p. 9
TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI	p. 13
IL CONCETTO DI VITA IN <i>VERITÀ E METODO</i> <i>di Giuliana Gregorio</i>	p. 17
MONDO/AMBIENTE E LINGUAGGIO: GADAMER, McDOWELL E L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA <i>di Stefano Marino</i>	p. 39
LINGUAGGIO E ONTOLOGIA <i>di Mariannina Failla</i>	p. 59
GADAMER E LA QUESTIONE DELL'IMMAGINE <i>di Giovanni Matteucci</i>	p. 73
PER UN'ERMENEUTICA DEL TRAGICO <i>di Carlo Gentili</i>	p. 93
SULLA CONOSCENZA RETORICA GADAMER E LA RINASCITA DELLA FILOSOFIA PRATICA <i>di Francisco Arenas-Dolz</i>	p. 105
SUL DIVINO NEL PENSIERO DELL'EVENTO DI MARTIN HEIDEGGER UNA REPLICA ALLE OSSERVAZIONI DI HANS-GEORG GADAMER <i>di Dietmar Koch</i>	p. 129
GADAMER E HEGEL: LA "RIPRESA" DIALOGICA DELLA DIALETTICA <i>di Rosa Maria Marafioti</i>	p. 143

INDICE

INTRODUZIONE <i>di Francesco Cattaneo, Carlo Gentili e Stefano Marino</i>	p. 9
TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI	p. 13
IL CONCETTO DI VITA IN <i>VERITÀ E METODO</i> <i>di Giuliana Gregorio</i>	p. 17
MONDO/AMBIENTE E LINGUAGGIO: GADAMER, MCDOWELL E L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA <i>di Stefano Marino</i>	p. 39
LINGUAGGIO E ONTOLOGIA <i>di Mariannina Failla</i>	p. 59
GADAMER E LA QUESTIONE DELL'IMMAGINE <i>di Giovanni Matteucci</i>	p. 73
PER UN'ERMENEUTICA DEL TRAGICO <i>di Carlo Gentili</i>	p. 93
SULLA CONOSCENZA RETORICA GADAMER E LA RINASCITA DELLA FILOSOFIA PRATICA <i>di Francisco Arenas-Dolz</i>	p. 105
SUL DIVINO NEL PENSIERO DELL'EVENTO DI MARTIN HEIDEGGER UNA REPLICA ALLE OSSERVAZIONI DI HANS-GEORG GADAMER <i>di Dietmar Koch</i>	p. 129
GADAMER E HEGEL: LA "RIPRESA" DIALOGICA DELLA DIALETTICA <i>di Rosa Maria Marafioti</i>	p. 143

GADAMER, RICŒUR E IL PROBLEMA DEL METODO <i>di Annamaria Contini</i>	p. 181
ERMENEUTICA E LIBERTÀ DELL'ESPERIENZA UN PERCORSO TRA GADAMER E HEIDEGGER <i>di Francesco Cattaneo</i>	p. 203
PROFILO DEGLI AUTORI	p. 229
INDICE DEI NOMI	p. 233

*Ci sono delle imprese per le quali
un accurato disordine è il metodo più giusto.*

Herman Melville

metodo, con la sua inesauribile ricerca della “fusione degli orizzonti”, ha forse incarnato meglio di chiunque altro nel panorama filosofico contemporaneo.

I curatori desiderano esprimere la propria gratitudine a tutti i partecipanti al convegno, per l'entusiasmo, la vivacità di pensiero e il sincero spirito di amicizia e collaborazione con cui hanno animato le nostre giornate di studio, favorendone in maniera decisiva la riuscita. Un ringraziamento particolare va poi a Silvia Rodolosi, del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna, per la squisita disponibilità e il prezioso supporto nella realizzazione del convegno, alla Scuola Superiore di Studi Umanistici, per averci messo a disposizione le sue strutture, e, infine, alla Fondazione del Monte di Bologna e Ravenna, per aver consentito, grazie a un generoso finanziamento, la pubblicazione del presente volume.

Francesco Cattaneo
Carlo Gentili
Stefano Marino

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

HANS-GEORG GADAMER

1. Edizioni originali

- GGW = *Gesammelte Werke*, 10 voll., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1986-1995 (con la stessa sigla si fa riferimento anche all'edizione economica [UTB, Stuttgart 1999], che ha uguale paginazione).
- AP = *Der Anfang der Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1996.
- EEB = *Das Erbe Europas. Beiträge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989.
- HÄP = *Hermeneutik – Ästhetik – Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, a c. di C. Dutt, Winter, Heidelberg 1993.
- IG = *Im Gespräch: Hans-Georg Gadamer und Silvio Vietta*, Fink, München 2002.
- PCH = *Le problème de la conscience historique*, Nauwelaerts, Louvain – Paris 1963.
- PL = *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977.
- S = *Schmerz. Einschätzungen aus medizinischer, philosophischer und therapeutischer Sicht*, Winter, Heidelberg 2003.
- ÜVG = *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993.
- VZW = *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976.

2. Edizioni italiane

- AB = *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*, trad. it. di L. Bottani e R. Dottori, a c. di e con intr. di R. Dottori, Marietti, Genova 1986.
- AC = *Hans-Georg Gadamer – Silvio Vietta. A colloquio. Frammenti di memoria di un grande saggio*, trad. it. di R. Rizzo, Marietti, Genova 2007.
- DCG = *Dialogando con Gadamer. Ermeneutica, estetica, filosofia pratica*, trad. it. di A. Pinotti, Cortina, Milano 1995.
- DH = *La dialettica di Hegel*, trad. it., pref. e nota critica di R. Dottori, Marietti, Genova 1996.

- EH = *L'eredità di Hegel*, trad. it. di R. Racinaro, Liguori, Napoli 1988.
- DNS = *Dove si nasconde la salute*, trad. it. di M. Donati e M.E. Ponzo, a c. di e con intr. di A. Grieco e V. Lingiardi, Cortina, Milano 1994.
- EE = *L'eredità dell'Europa*, trad. it. di F. Cuniberto, Einaudi, Torino 1991.
- EEMA = *Eraclito. Ermeneutica e mondo antico*, a c. di A. Mecacci, Donzelli, Roma 2004.
- ERM = *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, trad. it., intr. e c. di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2006.
- HEE = *Hegel e l'ermeneutica*, trad. it. di G. Dolei ed E. Tota, intr. di V. Verra, Bibliopolis, Napoli 1980.
- IFO = *L'inizio della filosofia occidentale*, lezioni raccolte da V. De Cesare, Guerini e Associati, Milano 1993.
- L = *Linguaggio*, trad. it. e intr. di D. Di Cesare, Laterza, Roma – Bari 2005.
- MC = *Maestri e compagni nel cammino di pensiero*, Queriniana, Brescia 1980.
- MF = *Il movimento fenomenologico*, trad. it. e intr. di C. Sinigaglia, Laterza, Roma – Bari 1994.
- PCS = *Il problema della coscienza storica*, trad. it. di G. Bartolomei, a c. e con intr. di V. Verra, Guida, Napoli 1988.
- PDL = *Persuasività della letteratura*, trad. it. e intr. di R. Dottori, Transeuropa, Ancona – Bologna 1988.
- RES = *La ragione nell'età della scienza*, trad. it. di A. Fabris, intr. di G. Vattimo, Il Melangolo, Genova 1999.
- SE = *Scritti di estetica*, trad. it. di G. Bonanni, pres. di P. Montani, Aesthetica, Palermo 2002.
- SH = *I sentieri di Heidegger*, trad. it., intr. e c. di R. Cristin, Marietti, Genova 1987.
- SP1 = *Studi platonici I*, trad. it., intr. e c. di G. Moretto, Marietti, Casale Monferrato 1983.
- T = *L'enigma del tempo*, trad. it. di S. Lorenzini, a c. di M.L. Martini, Zanichelli, Bologna 1996.
- VM = *Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, trad. it., intr., postilla e c. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2001.
- VMTF = *Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, trad. it. (con testo tedesco a fronte), intr., postilla e c. di G. Vattimo, revis. di V. Cicero, intr. di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
- VM2 = *Verità e metodo 2. Integrazioni*, trad. it., intr. e c. di R. Dottori, Bompiani, Milano 1996.

M. HEIDEGGER

- HGA = *Gesamtausgabe letzter Hand*, 102 voll., Klostermann, Frankfurt a.M. 1975 ss.
- ETVC = *Essere e tempo*, a c. di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005.

- ETM = *Essere e tempo*, a c. di A. Marini, Mondadori, Milano 2006.
- HSS = *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, a c. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006².
- OOA = *L'origine dell'opera d'arte*, a c. di G. Zaccaria e I. De Gennaro, con la collaborazione di M. Amato, Marinotti, Milano 2000.
- SI = *Sentieri interrotti*, trad. it. e pres. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Scandicci 1996.

G.W.F. HEGEL

- HGW = *Gesammelte Werke*, 22 voll., ed. storico-critica a c. della Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, in collegamento con la Deutsche Forschungsgemeinschaft e con centro operativo nello Hegel-Archiv di Bochum, Meiner, Hamburg 1968 ss.
- HV = *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, 13 voll., ed. critica a c. dello Hegel-Archiv di Bochum, Meiner, Hamburg 1983 ss.
- WZB = *Werke in zwanzig Bänden*, 20 voll., a c. di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970
- FSC = *Fenomenologia dello spirito*, intr., trad., note e apparati di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006⁴.
- FSG = *La fenomenologia dello spirito*, trad. it e c. di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008.

F. NIETZSCHE

- KGW = *Kritische Gesamtausgabe Werke*, a c. di G. Colli e M. Montinari, proseguita da V. Gerhardt, N. Miller, W. Müller-Lauter e K. Pestalozzi, De Gruyter, Berlin – New York 1967 ss.
- OFN = *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, a c. di G. Colli e M. Montinari, proseguita da M. Carpitella e G. Campioni, Adelphi, Milano 1964 ss.

ANNAMARIA CONTINI
 GADAMER, RICŒUR
 E IL PROBLEMA DEL METODO

1. *Un difficile confronto*

La fenomenologia ermeneutica di Paul Ricœur è, dopo l'ermeneutica filosofica di Hans-Georg Gadamer, una delle maggiori espressioni del pensiero ermeneutico contemporaneo¹. L'idea, avanzata da Ricœur, di un'ermeneutica metodica, volta a superare l'opposizione tra spiegare e comprendere stabilendo uno stretto contatto con le scienze umane, rende la sua prospettiva in qualche modo complementare a quella di Gadamer, che definisce invece l'atto ermeneutico come un'esperienza di verità irriducibile a ogni metodologia di tipo scientifico. Un loro confronto può dunque risultare interessante, anche per sfuggire a quella lettura troppo unitaria del pensiero ermeneutico, associato alla sola linea Heidegger-Gadamer, che ha talvolta contrassegnato la sua ricezione da parte della cultura filosofica italiana².

Tuttavia, come ha notato di recente Jean Grondin, non è facile istituire un confronto tra Gadamer e Ricœur. Diversi sono i loro punti di partenza (Ricœur non muove direttamente da Dilthey o da Heidegger, ma dalla tradizione riflessiva francese, dalla fenomenologia husserliana e dalla filosofia dell'esistenza), così come diverse sono le loro produzioni filosofiche (una, quella di Gadamer, concentrata sostanzialmente in un *opus magnum*; l'altra, quella di Ricœur, articolata in una dozzina di "capolavori", ciascuno dei quali modifica almeno in parte le posizioni precedenti) e le analisi o

1 Anzi, in ambito francofono, l'orientamento ermeneutico è stato associato in prima battuta alla prospettiva di Ricœur, che aveva trattato filosoficamente il problema dell'interpretazione già nel corso degli anni Sessanta, quando invece la prima traduzione francese (parziale) di *Verità e metodo* non sarà pubblicata che nel 1976, su sollecitazione dello stesso Ricœur: cfr. H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. fr. di E. Sacre rivista da P. Ricœur, Éditions du Seuil, Paris 1976.

2 Sui motivi di tale riduzione, rinviamo a F. Bianco, *Pensare l'interpretazione. Temi e figure dell'ermeneutica contemporanea*, Editori Riuniti, Roma 1991.

le discussioni a cui esse hanno dato origine³. Inoltre, la svolta ermeneutica di Ricœur (collocabile nel 1960, quando appare la seconda parte della *Filosofia della volontà*) avviene sì in singolare coincidenza con la pubblicazione di *Verità e metodo*, ma in modo indipendente da Gadamer e nel quadro di una problematica differente (l'interpretazione dei simboli), lungo un tragitto che lo porterà a dibattere con lo strutturalismo e a tematizzare il conflitto delle interpretazioni "rivali" (dalla psicoanalisi freudiana alla fenomenologia della religione)⁴.

A dispetto di tutto ciò, negli anni Settanta Ricœur elabora una teoria generale dell'interpretazione, incentrata sulla problematica del testo, che deve molto all'ermeneutica ontologica di Gadamer⁵. Si tratta di un dia-

- 3 J. Grondin, *De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique?*, in G. Fiasse (a c. di), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Puf, Paris 2008, pp. 37-62. Sul rapporto Gadamer-Ricœur, cfr. inoltre: J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, Routledge & Kegan Paul, London - Boston - Henley 1980, pp. 217-235; D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, Procaccini Editore, Napoli 1984, in particolare pp. 106-140; M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988, pp. 325-333 e 434-443; W. Schweiker, *Beyond Imitation: Mimetic Praxis in Gadamer, Ricœur, and Derrida*, in «The Journal of Religion», n. 1, 68, 1988, pp. 21-38; G.E. Aylesworth, *Dialogue, Text, Narrative: Confronting Gadamer and Ricœur*, in H.J. Silverman (a c. di), *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge, New York - London, 1991, pp. 63-81; L. Lawlor, *The Dialectical Unity of Hermeneutics: On Gadamer and Ricœur*, in *ibidem*, pp. 82-90; D. Ihde, *Recent Hermeneutics in Gadamer and Ricœur*, in «Semiotica», n. 1-2, 102, 1994, pp. 157-161; R. Messori, *Ricœur e i paradossi dell'estetica*, in «Studi di estetica», n. 22, 28, 2000, pp. 113-134; F.J. Gonzalez, *Dialectic and Dialogue in the Hermeneutics of Paul Ricœur and H.-G. Gadamer*, in «Continental Philosophy Review», n. 3, 39, 2006, pp. 313-345; G. Giorgio, *Spiegare per comprendere. La questione del metodo nell'ermeneutica di Paul Ricœur*, Casini Edizioni, Roma 2008.
- 4 Cfr. P. Ricœur, *Filosofie de la volonté. Finitude et culpabilité*, 2 voll. (vol. I: *L'homme faillible*; vol. II: *La symbolique du mal*), Aubier-Montaigne, Paris 1960, trad. it. in un solo volume di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970 (la prima parte dell'opera era apparsa esattamente dieci anni prima: *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier-Montaigne, Paris 1950, trad. it. di M. Bonato, *Filosofia della volontà. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990). Cfr., inoltre, Id., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1965, trad. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967; Id., *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique I*, Éditions du Seuil, Paris 1969, trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi e G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977.
- 5 Si vedano gli scritti raccolti da Ricœur nel volume *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris 1986, trad. it. di G. Grampa, *Dal testo*

logo a senso unico, perché, mentre Ricœur riprende sistematicamente i punti cruciali della filosofia di Gadamer, quest'ultimo dedica a Ricœur solo sporadiche osservazioni, senza entrare nel merito delle proposte da lui sviluppate⁶; oppure, quando accetta di dialogare con lui, sceglie come terreno di confronto la riflessione ricœuriana su Freud e il conflitto delle interpretazioni, in cui non venivano ancora discusse le tesi di *Verità e metodo*⁷. Il nostro contributo si focalizzerà dunque sulle obiezioni mosse da Ricœur all'"antimetodologismo" gadameriano, nella convinzione che il suo progetto di un'ermeneutica metodica, in grado di far valere le istanze fondamentali di una "critica dell'ideologia"⁸, evidenzi l'eterogeneità delle prospettive aperte o sollecitate da *Verità e metodo*.

all'azione. Saggi di ermeneutica, Jaca Book, Milano 1989. Ricordiamo che anche nelle opere successive saranno frequenti i richiami a Gadamer e che, dal 2 al 6 maggio 2000, Ricœur tenne a Napoli, presso l'Istituto Italiano di Studi Filosofici, un seminario sul tema "Hans-Georg Gadamer: l'ingresso nell'ermeneutica attraverso l'estetica" (si veda la sintesi presente in R. Messori, *Ricœur e i paradossi dell'estetica*, cit., pp. 114-116).

- 6 Cfr. GGW 2, pp. 114, 116-117, trad. it. *Ermeneutica*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1977, vol. II, pp. 739-740; GGW 2, p. 435 (VM2, p. 110); GGW 8, p. 43 (L, p. 40); GGW 2, p. 474 (VM2, p. 28); GGW 8, p. 248 (PDL, p. 61); GGW 2, p. 350 (VM2, p. 311); H.-G. Gadamer, *The Hermeneutics of Suspicion*, in G. Shapiro e A. Sica (a c. di), *The Hermeneutics of Suspicion: Questions and Prospects*, University of Massachusetts Press, Amherst 1984, p. 54; Id., *Und dennoch: Macht des Guten Willens*, in P. Forget (a c. di), *Text und Interpretation. Eine deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, P. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*, Fink, München 1984, trad. it. di M. Ravera, *E tuttavia: potenza della volontà buona*, in «aut aut», n. 217-218, 1987, p. 61.
- 7 Cfr. H.-G. Gadamer e P. Ricœur, *The Conflict of Interpretations*, in R. Bruzina e B. Wilshire (a c. di), *Phenomenology: Dialogues and Bridges*, State University of New York Press, Albany 1982, pp. 299-320. Ringrazio Stefano Marino per avermi segnalato l'esistenza di questo testo: si tratta della trascrizione delle due relazioni tenute da Gadamer e Ricœur (e della successiva discussione tra loro intercorsa) in occasione di una conferenza svoltasi il 6 novembre 1976 (cfr. J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, trad. it. di G.B. Demarta, *Gadamer. Una biografia*, Bompiani, Milano 2004, p. 610).
- 8 Cfr. P. Ricœur, *Herméneutique et critique des idéologies* (1973), in *Du texte à l'action*, cit., pp. 367-416, trad. it. *Ermeneutica e critica delle ideologie*, in *Dal testo all'azione*, cit., pp. 321-363, dove il filosofo francese analizza il dibattito intercorso tra Gadamer e Habermas sulla natura e i limiti dell'esperienza ermeneutica (per tale dibattito, si veda il volume collettaneo *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, trad. it. di G. Tron, *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brescia 1979). Benché l'ermeneutica metodica di Ricœur si proponesse di mediare tra la gadameriana "ermeneutica delle tradi-

2. Ermeneutica e fenomenologia

Prima di inoltrarci nella discussione ricœuriana delle tesi di Gadamer, occorre però precisare lo sfondo generale su cui essa si articola: una fenomenologia ermeneutica che sonde la possibilità di continuare a fare filosofia con Heidegger e Gadamer e dopo di loro, senza dimenticare Husserl⁹. Anche Gadamer, in *Verità e metodo*, parla di una fenomenologia ermeneutica, ma ascrivendola al progetto heideggeriano di oltrepassare la tematica della coscienza trascendentale, mediante l'istituzione – in *Essere e tempo* – di un'ermeneutica dell'effettività: “Non il puro *Cogito* inteso come struttura essenziale dell'universalità doveva costituire la base della problematizzazione fenomenologica, ma l'infondabile e indeducibile effettività dell'esserci”¹⁰. In tale contesto, Gadamer valorizza sì alcuni aspetti della fenomenologia husserliana che saranno ripresi da Heidegger (dalla critica dell'oggettivismo all'analisi della *Lebenswelt* e al conseguente rifiuto di giustificare gnoseologicamente, come aveva fatto Dilthey, il metodo specifico delle scienze dello spirito), ma insiste maggiormente sugli elementi di discontinuità: il comprendere non è più un “ideale metodico della filosofia di fronte all'ingenuità del vivere immediato”, quanto piuttosto “l'originario modo di attuarsi dell'esserci, che è essere-nel-mondo”¹¹. Solo con Heidegger viene alla luce il comprendere storico in tutto il suo radicamento ontologico, dunque in netta opposizione al primato della costituzione fenomenologica e dell'*ego* trascendentale. Gadamer sottolinea come la nozione heideggeriana di “essere-gettato (*Geworfenheit*)” indichi

zioni” e la habermasiana “critica delle ideologie”, Gadamer ritenne che Ricœur si schierasse a favore di Habermas, e i loro rapporti – prima decisamente amichevoli – subirono un momentaneo raffreddamento (cfr. P. Ricœur, *La critique et la conviction*, Calmann-Lévy, Paris 1995, trad. it. di D. Iannotta, *La critica e la convinzione*, Jaca Book, Milano 1997). In realtà, come vedremo nelle pagine successive, il rifiuto – da parte di Ricœur – dell'opposizione verità/metodo aveva piuttosto una matrice fenomenologica; non possiamo però escludere che proprio questo malinteso abbia impedito a Gadamer d'impegnarsi più a fondo nel confronto con Ricœur.

9 P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl...* (1975), in *Du texte à l'action...*, cit., p. 43, trad. it. *Fenomenologia e ermeneutica: partendo da Husserl...*, in *Dal testo all'azione...*, cit., p. 37.

10 GGW 1, p. 259 (VM, p. 301).

11 GGW 1, p. 264 (VM, p. 306). Su questi temi, cfr. E. Franzini, *Gadamer e la fenomenologia*, in M. Gardini e G. Matteucci (a c. di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 193-210; J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Puf, Paris 2003; G. Gregorio, *Hans-Georg Gadamer e la declinazione ermeneutica della fenomenologia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

proprio questo: l'esserci che si progetta nelle sue possibilità è già sempre “stato”; l'essere gettato e il progetto sono essenzialmente connessi, per cui non esiste un comprendere in cui non sia in funzione la totalità di questa struttura esistenziale. In tal modo, il problema dell'ermeneutica perviene a una nuova dimensione: “L'appartenenza dell'interprete al suo oggetto, che non aveva trovato una corretta giustificazione nell'ambito della scuola storica, assume ora un senso concretamente esplicitabile”; una volta liberata “dagli impacci del concetto di oggettività derivato dalle scienze”, l'ermeneutica può riconoscere che la storicità del comprendere non rappresenta un ostacolo, ma la condizione e il principio di ogni interpretare¹².

Ricœur, invece, orienta diversamente il rapporto tra fenomenologia ed ermeneutica, parlando, anche a proposito di Heidegger, di “innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia”¹³. A suo parere, la filosofia ermeneutica non distrugge la fenomenologia in sé, ma la versione idealista che ne dà lo stesso Husserl nel *Poscritto* del 1930 alle *Idee* e nelle *Meditazioni cartesiane*. Oltre ad affermare che l'ideale di scientificità incontra il suo limite fondamentale nella condizione ontologica di appartenenza, l'ermeneutica (tanto in Heidegger quanto in Gadamer) oppone al primato husserliano dell'intuizione la necessità, per ogni comprensione, di essere mediata da un'interpretazione. Quest'ultimo punto appare a Ricœur decisivo, trattandosi della motivazione più profonda connessa alla propria declinazione ermeneutica della fenomenologia (e, più ampiamente, della filosofia riflessiva): abbandonare l'illusione idealista di una trasparenza del soggetto a se stesso, riconoscendo che la comprensione di sé può avvenire soltanto “attraverso il grande periplo dei segni d'umanità lasciati nelle opere di cultura”¹⁴.

12 GGW 1, pp. 268 e 270 (VM, pp. 311 e 312).

13 P. Ricœur, *Existence et herméneutique* (1965), in *Le conflit des interprétations*, cit., pp. 7-28, trad. it. *Esistenza e ermeneutica*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 17-37. Già nel 1950, quando cura la traduzione francese di *Ideen I*, Ricœur cerca di dissociare il nucleo descrittivo della fenomenologia dalla sua interpretazione idealistica (Id., *Introduction à “Ideen I” de E. Husserl*, in E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris 1950, pp. XI-XXXIX). Un analogo intento anima anche altri suoi saggi dedicati a Husserl negli anni successivi, poi raccolti in P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986. Sul rapporto fenomenologia-ermeneutica in Ricœur, cfr. J. Greish (a c. di), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris 1995; D. Jervolino, “Fenomenologia ermeneutica”: Heidegger e Ricœur, in E. Mазzarella (a c. di), *Heidegger oggi*, Il Mulino, Bologna 1998.

14 P. Ricœur, *La fonction herméneutique de la distanciation* (1975), in *Du texte à l'action...*, cit., p. 130, trad. it. *La funzione ermeneutica della distanziazione*, in *Dal testo all'azione...*, cit., p. 111.

Tuttavia, ciò non impedisce a Ricœur di considerare la "scelta per il senso", che caratterizza l'atteggiamento fenomenologico contro quello naturalista-oggettivista, come l'insuperabile presupposto dell'ermeneutica: pur potendo vantare un'antiorità cronologica, l'ermeneutica diviene una filosofia dell'interpretazione solo presupponendo una teoria generale del senso, su cui si basa la scoperta della "linguisticità (*Sprachlichkeit*)", della dicibilità di principio posseduta da ogni esperienza. Nello stesso Husserl è presente una concezione non idealista del senso: la grande scoperta delle *Ricerche logiche* è il primato della coscienza di qualche cosa rispetto alla coscienza di sé, per cui il senso è un trascendere-verso, un'intenzionalità universale a cui va subordinata la nozione puramente logica di significazione¹⁵. Ma l'ermeneutica rinvia alla fenomenologia anche per un secondo aspetto che, come vedremo, risulterà centrale nel quadro della critica mossa da Ricœur all'antimetodologismo gadameriano. Se interpretato in modo non idealista, il procedimento dell'*epoché* si configura come parte integrante del movimento intenzionale della coscienza verso il senso: "La fenomenologia comincia quando, non contenti di 'vivere' o di 'rivivere', noi interrompiamo il vissuto per significarlo". A sua volta, l'ermeneutica prolunga questo gesto di distanziamento nella regione che le è propria, quella delle scienze dello spirito, dove al "vissuto" del fenomenologo corrisponde l'appartenenza a una tradizione. Anche tale appartenenza richiede come controparte una presa di distanza: "L'ermeneutica comincia anch'essa quando, non contenti di appartenere alla tradizione trasmessa, interrompiamo la relazione di appartenenza per significarla"¹⁶. Ora, è in questa "rottura" che si inserisce lo spazio di un momento critico e metodologico: da un lato, poiché il senso viene alla luce interpretando le mediazioni attraverso cui si offre (segni, simboli, testi), l'ermeneutica può e deve dialogare con le metodologie delle scienze umane, in particolare con quelle che cercano di spiegare le strutture e il funzionamento del linguaggio; dall'altro, poiché il soggetto dell'interpretazione non è il *cogito* idealista con le sue pretese di apoditticità o di autotrasparenza, l'ermeneutica può e deve incorporare al proprio interno una critica delle illusioni della falsa coscienza e aprirsi agli apporti di una critica delle ideologie.

La diversa articolazione del nesso ermeneutica-fenomenologia suggerisce a Ricœur l'opportunità di apportare alcuni correttivi alla posizione

15 Id., *Phénoménologie et herméneutique*, cit., pp. 61-63 (ed. it., pp. 52-54). Ma Ricœur recupera ovviamente anche l'ultimo Husserl: la tematica della *Lebenswelt*, di uno strato dell'esperienza anteriore al rapporto soggetto-oggetto, spiana la strada a un'ontologia della comprensione (*ibidem*, p. 69 [ed. it., p. 58]).

16 *Ibidem*, pp. 64-65 (ed. it., p. 55).

di Gadamer, che si prospetta più complessa di quella heideggeriana per quanto concerne il problema della comprensione e delle sue ricadute sullo statuto delle scienze umane, quindi anche più suscettibile di reintegrare al proprio interno un momento critico-metodico. Per mostrare la necessità di tale "correzione", Ricœur ripercorre a grandi linee la storia dell'ermeneutica, fornendone una lettura che, pur avvalendosi di categorie interpretative ricavate da Gadamer, termina con l'individuazione di un'aporia fondamentale, alla cui soluzione sarebbe appeso il destino non solo dell'impresa ermeneutica, ma anche della riflessione filosofica nella sua interezza.

3. Epistemologia e ontologia

Ricœur individua nella storia recente dell'ermeneutica due movimenti distinti, ma intimamente correlati: un movimento di universalizzazione, in virtù del quale le ermeneutiche regionali vengono incluse in un'ermeneutica generale; un movimento di radicalizzazione, in virtù del quale l'ermeneutica diviene non solo generale, ma anche fondamentale. Protagonisti del primo movimento sono Schleiermacher e Dilthey, del secondo Heidegger e Gadamer. Il passaggio dall'uno all'altro coincide col passaggio dall'epistemologia all'ontologia, reso necessario dall'acuirsi – in Dilthey – di un problema cruciale: come conciliare l'esigenza di dare un metodo alla comprensione dei fenomeni storico-spirituale, stabilendo la validità universale dell'interpretazione, con quella di preservarne la specificità rispetto alla spiegazione dei fenomeni naturali? In Dilthey il problema resta irrisolto, perché il conflitto tra una filosofia del senso e una filosofia della vita lo induce a ricercare il fondamento della comprensione sul versante psicologico (cioè nella capacità di trasferirsi all'interno della vita psichica altrui), delegando alle metodologie richieste dall'interpretazione dei testi (in quanto espressioni della vita fissate dalla scrittura) la possibilità di attribuirle un carattere oggettivo. Sotto tale profilo, il contributo offerto da Heidegger (e, sulla sua scia, da Gadamer) consiste nel mettere in discussione un'ermeneutica concepita come epistemologia, rivoluzionando la stessa impostazione del problema: "Invece di chiederci: come conosciamo, si domanderà: qual è il modo di essere di questo essere che esiste solo comprendendo?"¹⁷.

17 P. Ricœur, *La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey* (1975), in *Du texte à l'action...*, cit., p. 98, trad. it. *Il compito dell'ermeneutica partendo da Schleiermacher e da Dilthey*, in *Dal testo all'azione...*, cit., p. 84.

Il primo rovesciamento operato da *Essere e tempo* concerne infatti l'idea stessa di una teoria della conoscenza basata sulla coppia soggetto/oggetto. Il *Dasein*, l'esserci che noi siamo, non è un soggetto per il quale ci sia un oggetto, ma un ente che comprende l'essere. Di conseguenza, le questioni di metodo vengono poste sotto il controllo di un'ontologia previa: l'ermeneutica "non è una riflessione sulle scienze dello spirito, ma una esplicitazione della base ontologica su cui queste scienze possono edificarsi"¹⁸. Ciò va di pari passo con il secondo rovesciamento operato da *Essere e tempo*: mentre in Dilthey il problema della comprensione era legato al problema dell'*altro* (ovvero di una vita psichica a me estranea), in Heidegger esso si sgancia da ogni orizzonte psicologico per riguardare piuttosto il rapporto con la mia situazione, quella relazione di appartenenza al mondo che smonta la pretesa del soggetto di erigersi a misura dell'oggettività. Sotto le sembianze del *circolo ermeneutico*, che una teoria della conoscenza basata sull'opposizione soggetto/oggetto vedeva come circolo "vizioso", si manifesta così la struttura della *precomprensione*, intesa ormai come quel carattere d'anticipazione appartenente alla modalità d'essere di qualsiasi ente che comprenda storicamente.

Pur riconoscendo all'impostazione di Heidegger il grande merito d'indicare con forza il punto d'arrivo ontologico dell'ermeneutica, Ricœur gli rimprovera di aver scelto la "via corta" di un'ontologia diretta, "sottratta di colpo a ogni esigenza metodologica e, di conseguenza, al circolo dell'interpretazione di cui essa stessa costituisce la teoria"¹⁹. Questa opzione non risolve l'aporia diltheyana di una teoria della comprensione opposta alla spiegazione naturalistica (e condannata a rivaleggiare con essa sul terreno della scientificità metodica), ma si limita a trasporla altrove: "Tale aporia non è più nell'epistemologia tra due modalità del conoscere, ma è tra l'ontologia e l'epistemologia presa in blocco"²⁰. In Heidegger, l'ermeneutica è talmente impegnata nel movimento di risalita al fondamento da non riuscire a intraprendere il tragitto inverso, quella "dialettica discendente" che la riporterebbe dal fondamento al derivato. Ciò rappresenta una grave lacuna,

18 *Ibidem*, p. 99 (ed. it., p. 85).

19 Id., *Existence et herméneutique*, cit., p. 10 (ed. it., p. 20). Ricœur si propone viceversa di seguire una strada più lunga e tortuosa, che si approssimi a un'ontologia solo dopo aver attraversato il piano semantico delle espressioni a senso multiplo (comune alle discipline che ricorrono metodicamente all'interpretazione) e il piano della riflessione fenomenologica, intesa come legame tra la comprensione dei segni e la comprensione di sé, ossia in un'accezione che trasforma profondamente la natura e lo statuto del *cogito*.

20 Id., *La tâche de l'herméneutique...*, cit., pp. 104-105 (ed. it., p. 89).

almeno per due motivi: 1) una filosofia che rompe il dialogo con le scienze si condanna all'autoreferenzialità; 2) solo attraverso un percorso di ritorno si potrebbe attestare il carattere derivato delle questioni storico-esegetiche rispetto alla questione ontologica e, in particolare, la fondazione del circolo ermeneutico sulla struttura di anticipazione della comprensione.

Gadamer, invece, ha colto l'urgenza di una dialettica discendente, segnando l'inizio di un movimento di ritorno dall'ontologia verso l'epistemologia. L'alternativa tra spiegare e comprendere è il tema centrale di *Verità e metodo*, che si propone espressamente di rianimare il dibattito sulle scienze dello spirito facendo ricorso all'ontologia heideggeriana. Scrive Ricœur:

Lo stesso titolo dell'opera contrappone il concetto heideggeriano di verità al concetto diltheyano di metodo. Il problema allora è quello di sapere fino a che punto l'opera meriti d'intitolarsi *Verità e Metodo*, o se non dovrebbe piuttosto essere intitolata *Verità o Metodo*. Infatti, se Heidegger poteva eludere il confronto con le scienze umane attraverso una brillante manovra di superamento, Gadamer invece non può che inoltrarsi in una diatriba sempre più aspra, proprio in forza del suo prendere sul serio la questione posta da Dilthey²¹.

Dunque, tenendo presente la distinzione ricœuriana tra due modi di fondare l'ermeneutica, Gadamer s'inscrive nella "via corta" (quella di Heidegger e della sua ontologia della comprensione) o nella "via lunga" (quella che, sulla scorta di Dilthey, non rinuncia a confrontarsi con l'epistemologia delle scienze umane)? Secondo Ricœur, per rispondere a questa domanda occorre capire innanzitutto da quale luogo parli Gadamer, quale sia cioè il suo specifico punto di partenza, al di là della pretesa universalità della dimensione ermeneutica. Ora, come egli stesso riconosce, questo luogo è "la storia dei tentativi per risolvere il problema del fondamento delle scienze dello spirito nel romanticismo tedesco prima, poi in Dilthey, e infine sulla base dell'ontologia heideggeriana"²². Quindi, Gadamer non sottoscrive il progetto heideggeriano di un'ontologia diretta del *Dasein*, ma assume come asse di riferimento la duplice questione della coscienza storica e delle condizioni di possibilità delle scienze umane. Ciò lo induce a intrattenere un rapporto ambivalente sia con la filosofia romantica sia con Dilthey: con la filosofia romantica, perché, pur rimproverandole di aver riabilita-

21 *Ibidem*, p. 107 (ed. it., p. 92).

22 Id., *Herméneutique et critique des idéologies*, cit., p. 370 (ed. it., p. 324). Ricœur si riferisce in particolare al saggio di Gadamer *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik* (in GGW 2, pp. 232-250 [VM2, pp. 225-244]).

to il pregiudizio mediante un semplice rovesciamento delle tesi dell'*Aufklärung*, associa a sua volta autorità e tradizione; con Dilthey, perché, pur rimproverandogli l'incapacità di superare il criterio riflessivo (cioè il criterio della soggettività, della coscienza di sé, intesa come autofondantesi) della gnoseologia tradizionale, eleva a sua volta la questione della storia e della storicità a esperienza *princeps* dell'ermeneutica. Paradossalmente, però, proprio questa fedeltà a Dilthey spinge Gadamer verso Heidegger: avendo fatto prevalere il criterio riflessivo sulla coscienza storica, Dilthey non ha potuto affermare che la storia mi precede e anticipa la mia riflessione. "A questo punto – commenta Ricœur – Gadamer è davvero l'erede di Heidegger"²³. Da lui riceve infatti: 1) la convinzione che il cosiddetto "pregiudizio" esprima la struttura di anticipazione dell'esperienza umana (motivo per cui l'interpretazione filologica resta un modo derivato del comprendere fondamentale); 2) la connessa tesi secondo cui il comprendere, concepito non più come modo di conoscenza ma come modo d'essere, si radichi in una relazione di appartenenza al mondo che mette fuori gioco le filosofie del soggetto e dell'oggetto – tesi che viene riarticolata da Gadamer nell'idea di un'opposizione tra appartenenza (*Zugehörigkeit*) e distanziamento alienante (*Verfremdung*), comune alle tre sfere dell'esperienza ermeneutica (estetica, storica, linguistica)²⁴.

Nell'argomentazione di Ricœur, quest'ultima idea acquista un peso determinante, essendo in grado di dirimere la questione del rapporto effettivo posto da Gadamer tra verità e metodo:

[...] la distanziamento alienante è l'attitudine a partire dalla quale è possibile l'oggettivazione che regna nelle scienze dello spirito o scienze umane; ma questa distanziamento, che condiziona lo statuto scientifico delle scienze, è, nello stesso tempo, lo scadimento che rovina il rapporto fondamentale e primordiale che ci fa appartenere e partecipare alla realtà storica che pretendiamo di oggettivare. Di qui l'alternativa soggiacente al titolo stesso dell'opera di Gadamer *Verità e Metodo*: o ci sta a cuore la dimensione metodologica, mettendo in conto di perdere la densità ontologica della realtà studiata, oppure ci sta a cuore la dimensione veritativa, ma allora il prezzo da pagare è la rinuncia all'oggettività delle scienze umane²⁵.

23 P. Ricœur, *La tâche de l'herméneutique*, cit., p. 109 (ed. it., p. 93).

24 *Ibidem*, p. 106 (ed. it., p. 91). Cfr. GGW 1, p. 390 (VM, p. 445), e GGW 2, p. 220 (VM2, p. 212), dove Gadamer usa proprio il termine *Verfremdung*; più spesso egli ricorre tuttavia al termine *Entfremdung*, che oppone più specificatamente al concetto di *Zugehörigkeit* (cfr. ad esempio GGW 1, pp. 90 e 168 ss. [VM, pp. 113-114 e 201 ss.]).

25 P. Ricœur, *La fonction herméneutique de la distanciation*, cit., p. 113 (ed. it., p. 97).

Dunque, l'interrogativo iniziale circa l'esatta posizione di Gadamer nel dibattito ermeneutico va così riformulato: "Come è possibile introdurre una qualche istanza critica in una coscienza d'appartenenza espressamente definita dal rifiuto della distanziamento?"²⁶. Secondo Ricœur, è possibile rintracciare in Gadamer almeno tre elementi a favore di una considerazione meno negativa della distanziamento, a partire dal concetto di *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, che propone di tradurre con "coscienza esposta agli effetti della storia", o "coscienza dell'efficacia storica"²⁷, trattandosi infatti della coscienza di essere esposti alla storia e alla sua azione, che appare perciò inoggettivabile, in quanto l'efficacia è parte integrante del suo senso. Ma, così concepita, la coscienza dell'efficacia storica contiene in se stessa un elemento di distanza; o, per meglio dire, la distanza è un fatto, mentre la messa a distanza è un comportamento metodologico reso possibile dalla ricerca storica. La storia degli effetti "è precisamente quella che si esercita sotto la condizione della distanza storica"²⁸: è la prossimità del lontano, o l'efficacia nella distanza. Un'analogia tensione tra il proprio e l'estraneo viene colta da Ricœur nel concetto di "fusione degli orizzonti (*Horizontverschmelzung*)": contrariamente ad altre letture di Gadamer, secondo le quali tale concetto annullerebbe quella differenza storica tra passato e presente in grado di fondare l'interpretazione come relazione davvero dialogica²⁹, Ricœur ne sottolinea piuttosto il carattere dialettico, la capacità d'indicare uno spazio in cui la finitezza del comprendere escluda sia l'idea di un sapere assoluto (e, quindi, di un unico orizzonte), sia quella di un orizzonte chiuso nella singolarità di un punto di vista (o il proprio o quello dell'altro). Ma il concetto più carico di potenzialità, in vista di una dialettica fra appartenenza e distanziamento, verità e metodo, è quello di *Sprachlichkeit*, con cui si afferma la natura universalmente linguistica dell'esperienza umana. Pur non commentando direttamente il famoso adagio di Gadamer: "L'essere che può venir compreso è linguaggio"³⁰, Ricœur evidenzia qui la funzione mediatrice del linguaggio, da intendersi

26 *Id.*, *La tâche de l'herméneutique*, cit., p. 109 (ed. it., p. 94).

27 *Id.*, *Herméneutique et critique des idéologies*, cit., p. 378 (ed. it., p. 330).

28 *Id.*, *La tâche de l'herméneutique*, cit., p. 110 (ed. it., p. 94).

29 Per tali letture, tra cui spiccano quelle proposte da Hans R. Jauss e Dietrich Böhler, cfr. C. Gentili, *Ermeneutica e metodica. Studi sulla metodologia del comprendere*, Marietti, Genova 1996.

30 GGW 1, p. 478 (VM, p. 542). Ricœur ritiene comunque che Gadamer non intenda affermare l'identità fra essere e linguaggio, ma condivida piuttosto con la fenomenologia, e con lo stesso Heidegger, la tesi del carattere "secondo" del linguaggio rispetto all'essere (P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, cit., pp. 65-66 [ed. it., pp. 56-57]).

non come sistema linguistico, ma come raccolta delle cose dette, come compendio dei messaggi più significativi, delle opere nelle quali le eredità culturali si sono iscritte. Peraltro, se tutta la riflessione di Gadamer sul linguaggio è volta contro la manipolazione soggettiva del mondo dei segni; se il linguaggio, cioè, esercita realmente la sua mediazione solo nella misura in cui gli interlocutori del dialogo scompaiono di fronte alle cose dette, allora la funzione mediatrice per eccellenza spetterà alla "scritturalità (*Schriftlichkeit*)": alle cose scritte o, per usare un'espressione di Gadamer citata spesso da Ricœur, alla *cosa del testo*³¹.

4. Dal paradigma del dialogo al paradigma del testo

In *Verità e metodo*, Gadamer insiste sulla centralità della scrittura per la definizione dell'oggetto ermeneutico: nello scritto si realizza un'esistenza indipendente sia dall'autore che da un destinatario determinato (ad esempio, il lettore originario), dunque da ogni fatto psicologico; in esso si prospetta la "pura idealità del senso", su cui si fonda il parlare stesso e la sua disponibilità a diventare scrittura. "Ciò che è fissato per iscritto si è per dir così sollevato davanti agli occhi di tutti in una superiore sfera del senso, alla quale ognuno può partecipare alla sola condizione di saper leggere"³²: ciò che il testo dice, essendo identificabile e ripetibile, appare contemporaneo a ogni presente. Gadamer ricorda che l'ermeneutica, in origine, aveva come suo compito la comprensione dei testi, e che fu Schleiermacher a porre lo scritto in secondo piano, rispetto al discorso parlato, con il risultato di ridurre il comprendere a una trasposizione psichica, nascondendone la dimensione autenticamente storica³³. Come osserva altrove, da tale punto di vista appare più feconda la posizione di Dilthey, che, "nonostante ogni preoccupazione psicologista", torna a fondare l'ermeneutica sulle "manifestazioni vitali fissate per iscritto"³⁴. Dilthey ha compiuto però l'errore di privilegiare la scrittura per il suo effetto di distanziamento dall'immediatezza del parlare, mentre secondo Gadamer il significato non si dischiude "nella distanza del comprendere, ma attraverso il fatto che noi stessi ci troviamo nella concatenazione degli effetti della storia"³⁵.

31 P. Ricœur, *La tâche de l'herméneutique*, cit., p. 111 (ed. it., p. 95). Cfr. GGW 1, p. 384 (VM, p. 436).

32 GGW 1, p. 396 (VM, p. 451).

33 GGW 1, p. 395 (VM, p. 450).

34 GGW 2, p. 474 (VM2, p. 28).

35 GGW 2, p. 34 (VM2, p. 42).

Per Gadamer, il compito dell'interpretazione è di superare la distanza tra l'interprete e il testo: di fronte a qualsiasi testo, l'interprete si trova in una situazione analoga a quella del traduttore, perché ogni scrittura "è una specie di discorso estraneo, e abbisogna di una ritrasformazione dei segni in discorso e in senso"³⁶. Attraverso questa ritrasformazione, viene a espressione l'oggetto stesso di cui il testo parla: "Accade qui come nel dialogo autentico, in cui quello che unisce i due interlocutori – in questo caso il testo e l'interprete – è la cosa, l'oggetto del discorso che essi hanno in comune (*die gemeinsame Sache*)"³⁷. Si tratta della *cosa del testo* a cui si riferiva Ricœur, quando affermava che essa ci permette di comunicare pur nella distanza, non appartenendo più né al suo autore né al suo lettore originario. Tuttavia, mentre Ricœur individua in questa nozione una linea di passaggio dall'istanza veritativa (il rapporto di appartenenza) a quella metodologica (la messa a distanza), Gadamer vi individua una linea di passaggio dall'oggettivazione del senso a una sua riattualizzazione nel dialogo. Intendere un testo significa infatti riportarlo alla condizione del discorrere, a quella dialettica di domanda e risposta che fa del comprendere un rapporto reciproco sul modello del dialogo socratico. È vero che, nel caso dei testi, uno degli interlocutori (il testo), parla solo attraverso l'altro (l'interprete), motivo per cui un testo non ci parla come ci parlerebbe un *tu*. Ma l'atto con cui l'interprete riporta il testo a parlare non è un'iniziativa arbitraria, quanto piuttosto una domanda, legata alla risposta che ci si attende dal testo; inoltre, il testo non dice invariabilmente la stessa cosa, non comunica un significato immobile e univoco, ma dà risposte sempre nuove a chi lo interroga, sollecitando sempre nuove domande³⁸.

Ricœur è ben consapevole della preminenza che assume, in Gadamer, il paradigma del dialogo rispetto a quello del testo. Il suo obiettivo è precisamente quello d'invertire questa preminenza, nella tesi che una riconsiderazione metodica dell'ermeneutica, volta a completare la prospettiva di Gadamer senza contraddirla, possa procedere solo dalla scelta del testo come proble-

36 GGW 1, p. 397 (VM, p. 452).

37 GGW 1, p. 391 (VM, p. 446). Poco sopra Gadamer osserva: "Nondimeno, attraverso questa ritrasformazione in atto nella comprensione viene a espressione l'oggetto stesso di cui il testo parla (*gleichwohl kommt durch diese Rückverwandlung in Verstehen die Sache selbst, von der der Text redet, ihrerseits zur Sprache*)". Ringrazio qui Mariannina Failla per avermi fatto notare che l'espressione *die Sache selbst* riecheggia con evidenza il celebre motto husserliano *zu den Sachen selbst*, che rinvia – com'è noto – all'idea di una concretezza originaria. Non è dunque casuale la centralità conferita da Ricœur a questa nozione, ritenuta probabilmente emblematica dello stretto legame esistente tra fenomenologia ed ermeneutica.

38 Cfr. GGW 1, p. 374 (VM, p. 425).

matica dominante. Lo spostamento verso questa problematica si organizza intorno a cinque temi: la nozione di linguaggio come discorso; la relazione parola-scrittura; il testo come opera strutturata; il testo come proiezione di un mondo; il testo come mediazione della comprensione di sé.

Per giustificare la distinzione tra linguaggio parlato e linguaggio scritto, occorre introdurre un concetto preliminare, quello di *discorso*. Infatti, è in quanto discorso che il linguaggio è sia parlato che scritto. Ricœur si rifà qui alla riflessione di Émile Benveniste, che, per motivare il passaggio da una semiotica a una semantica, distingue tra una linguistica della lingua (avente come unità di base i segni) e una linguistica del discorso (avente come unità di base la frase)³⁹. Mentre i segni della lingua rimandano solo ad altri segni interni al sistema linguistico, il quale è dunque senza tempo, senza soggetto e senza un mondo a cui riferirsi, il discorso avviene nel tempo, implica un soggetto che comunica con altri soggetti e si riferisce a un mondo. Questi tratti, presi insieme, costituiscono il discorso come evento: l'atto di parlare, definito da Ricœur come "intenzione di dire qualcosa su qualcosa a qualcuno"⁴⁰. Peraltro, se è vero che ogni discorso si produce come evento, cioè come atto transitorio ed evanescente, è anche vero che esso si lascia comprendere come senso, cioè come qualcosa che permane e che dunque può essere identificato e reidentificato in diverse situazioni di discorso. Anzi, è proprio la dialettica del senso e dell'evento a far sì che anche il discorso orale presenti un originario carattere di esteriorizzazione o di distanziamento, senza il quale non potrebbe oggettivarsi ulteriormente nel testo scritto e nell'opera strutturata. Connettendo l'approccio fenomenologico con il modello semantico, Ricœur osserva inoltre che il superamento dell'evento nel senso attesta l'intenzionalità del linguaggio e la relazione in esso vigente tra noema e noesi⁴¹. Vediamo emergere così un primo elemento di divergenza rispetto alla posizione di Gadamer. Anche per quest'ultimo la disponibilità del linguaggio a divenire scrittura si fonda sul fatto che il parlare "partecipa della pura idealità del senso che attraverso di esso si comunica"⁴², un senso che nel testo scritto appare identificabile e ripetibile; secondo Gadamer, tuttavia, non bisogna mai perdere di vista

39 Cfr. É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 2 voll., Gallimard, Paris 1966, vol. I, pp. 122-131, trad. it. di M.V. Giuliani (del solo primo volume), *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1994, pp. 143-156.

40 P. Ricœur, *Philosophie et langage*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», n. 4, 103, 1978, p. 455, trad. it. di D. Jervolino, *Filosofia e linguaggio*, in *Filosofia e linguaggio*, Guerini e Associati, Milano 1994, p. 8.

41 Id., *La fonction herméneutique de la distanciation*, cit., p. 117 (ed. it., p. 101).

42 GGW 1, p. 396 (VM, p. 451).

il carattere eventuale del linguaggio, un carattere che appartiene al senso stesso, motivo per cui il comprendere "deve essere pensato come una parte dell'evento del significare, in cui si costruisce e si realizza il senso di ogni enunciazione – di quelle dell'arte e di quelle di ogni altro tipo di enunciazione"⁴³.

Ma la divergenza più rilevante riguarda la concezione dei rapporti parola-scrittura e interprete-testo scritto. Ricœur condivide pienamente la tesi gadameriana secondo cui la *cosa del testo* va sottratta all'orizzonte limitato delle soggettività dell'autore e del lettore originario. Nel testo, il significato verbale si dissocia dall'intenzione mentale del suo autore; parallelamente, il testo non si indirizza più a un particolare interlocutore, quanto invece a un pubblico che include virtualmente chiunque sappia leggere. Proprio l'autonomia del testo da ogni fatto psicologico impedisce di considerare la scrittura come una semplice fissazione materiale della parola: la scrittura sopraggiunge piuttosto in luogo della parola, cioè là dove la parola sarebbe potuta nascere. Questo affrancarsi della scrittura da una parola anteriore è l'atto di nascita del testo: il lettore prende il posto dell'ascoltatore come la scrittura prende il posto della locuzione e del locutore. Per uscire davvero dai confini dell'ermeneutica romantica, cioè per passare da una psicologia a un'ontologia del testo, occorre dunque rinunciare all'idea che sia possibile pensare l'interpretazione del testo sul modello di un dialogo faccia a faccia e della connessa dialettica di domanda e risposta:

Non basta dire che la lettura è un dialogo con l'autore attraverso la sua opera; bisogna riconoscere che il rapporto del lettore con il libro è di tutt'altra natura; il dialogo è uno scambio di domande e risposte, e non vi è uno scambio di questo tipo tra scrittore e lettore; lo scrittore non risponde al lettore; piuttosto va detto che il libro separa in due versanti i due atti incomunicanti dello scrivere e del leggere; il lettore è assente nella scrittura e lo scrittore è assente nella lettura⁴⁴.

La peculiarità della problematica del testo rispetto a quella del dialogo ha un'importante conseguenza ermeneutica: la distanziamento non è il prodotto della metodologia (e, in tal senso, qualcosa di sopraggiunto e di parassitario), ma è costitutiva del fenomeno del testo come scrittura; ovvero, essa non è solamente ciò che la comprensione deve vincere, ma anche

43 GGW 1, p. 170 (VM, p. 203). Cfr. anche GGW 1, p. 431 (VM, p. 489).

44 P. Ricœur, *Qu'est-ce qu'un texte?* (1970), in *Du texte à l'action...* cit., p. 155, trad. it. *Che cos'è un testo*, in *Dal testo all'azione...* cit., p. 134. Questo saggio è dedicato a Gadamer in occasione del suo settantesimo compleanno.

ciò che la condiziona. I testi scritti, avendo rotto il loro legame iniziale con l'intenzione dell'autore, con il primo uditorio e con la situazione comune agli interlocutori, richiedono necessariamente la mediazione di un metodo o, per meglio dire, di un complesso di metodologie che rendano corretta o comunque non arbitraria l'interpretazione, evitando l'ingenuità di una lettura priva di attrezzi e accorgimenti critici. Da un lato, Ricoeur riprende così il progetto epistemologico di Dilthey, prospettandone l'inclusione in un'ermeneutica di stampo ontologico: non si tratta solo di riaffermare, con Dilthey, la priorità ermeneutica dei documenti scritti, scorrendo nella loro interpretazione la soglia oggettiva della comprensione, ma anche di riannodare i legami tra la filosofia e le scienze, interrogandosi nuovamente sui loro rispettivi compiti e sui contributi che possono reciprocamente offrirsi. Dall'altro lato, Ricoeur rifiuta però la dicotomia tra spiegare e comprendere, elaborata da Dilthey in base al presupposto che ogni attitudine esplicativa sia presa a prestito dalla metodologia delle scienze della natura, e che dunque la specificità delle scienze dello spirito sia preservata solo a patto di riconoscere il carattere irriducibile della comprensione di una vita psichica estranea. Infatti, "se la comprensione è separata dalla spiegazione da questo abisso logico, in che senso le scienze umane possono essere dette scientifiche?"⁴⁵. Ricoeur si propone viceversa di mostrare che il paradigma del testo fornisce una soluzione al paradosso metodologico delle scienze umane, e ciò proprio indicando la natura dialettica della relazione tra spiegare e comprendere.

5. Spiegare e comprendere

In primo luogo, sono i caratteri posseduti dal testo – gli stessi che lo differenziano da uno scambio dialogico – a conferirgli oggettività e a far sì che la comprensione possa e debba essere mediata dalla spiegazione. In secondo luogo, il concetto di spiegazione che possiamo oggi applicare al testo non è più quello presupposto da Dilthey; esso non deriva più dalle scienze della natura, cioè da un'area di conoscenze estranee al linguaggio, ma dallo studio del linguaggio stesso. In quest'ultima osservazione riecheggia una nota polemica nei confronti di Gadamer: continuare a opporre la verità al metodo significa pensare che esista tuttora un unico modello

45 Id., *Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte* (1971), in *Du texte à l'action...*, cit., p. 221, trad. it. *Il modello del testo: l'azione sensata considerata come un testo*, in *Dal testo all'azione...*, cit., p. 91.

esplicativo, naturalistico e obiettivizzante, antinomico rispetto al rapporto di appartenenza su cui si fonda la comprensione; in altri termini, significa conservare un'immagine dell'epistemologia ferma all'epoca diltheyana, trascurando gli apporti forniti negli ultimi decenni da un settore di punta all'interno delle scienze umane: la linguistica. Ricoeur si riferisce in particolare ai contributi provenienti dalla linguistica strutturalista, con la quale si era già confrontato nel *Conflitto delle interpretazioni*, deprecandone certo le pretese assolutizzanti, ma valorizzandone sin da allora la capacità di spiegare i processi di oggettivazione rintracciabili nei testi, intesi come opere strutturate (un poema, un racconto, un saggio, ecc.)⁴⁶.

Nell'opera intervengono strutture formali eccedenti la frase: regole di composizione, codici di discorso che, mentre ne siglano l'inserimento in un certo genere letterario, ne determinano anche un ulteriore processo di oggettivazione. Ciò legittima l'ipotesi di lavoro sottesa a ogni analisi strutturale del testo, ovvero che le grandi unità linguistiche – le unità di grado superiore alla frase – forniscano organizzazioni paragonabili a quelle delle piccole unità linguistiche – le unità inferiori alla frase (fonemi, lessemi, ecc.). Questa ipotesi di lavoro, applicata con successo all'analisi dei miti dall'antropologia strutturale di Lévi-Strauss e all'analisi del racconto dalla semiologia di Barthes e Greimas, colloca dunque i testi sul versante della lingua, considerandoli come sistemi chiusi, senza tempo, senza soggetto e senza un mondo a cui riferirsi. Ad esempio, il senso di un racconto risiede nella combinazione degli elementi, nel potere che ha il tutto di integrare delle sottounità; inversamente, il senso di ogni singolo elemento risiede nella sua capacità di entrare in relazione con gli altri elementi e con la totalità del testo. Spiegare un racconto equivale perciò a far apparire la logica che sottostà al tempo narrativo, l'intreccio, la struttura dei processi di azioni incastrate l'una nell'altra. In questo modo, però, potremo dire di aver spiegato un racconto, ma non di averlo interpretato; saremo passati da una semantica di superficie a una semantica profonda del testo, propedeutica a una sua interpretazione critica. L'interpretazione vera e propria comincerà soltanto quando la lettura riconquisterà l'aspetto "eventuale" del discorso: una volta "attualizzato", il testo riprenderà "il suo intercettato e sospeso movimento di referenza verso un mondo e verso dei soggetti"⁴⁷. Del resto, l'oggettivazione del discorso nei testi e nelle opere strutturate non sopprime il suo carattere fondamentale, cioè "il fatto che esso è costituito da un

46 Id., *Structure et herméneutique* (1963), in *Le conflit des interprétations*, cit., pp. 31-63, trad. it. *Struttura ed ermeneutica*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 41-76.

47 Id., *Qu'est-ce qu'un texte?*, cit., p. 172 (ed. it., p. 149).

insieme di frasi dove qualcuno dice qualcosa a qualcun'altro a proposito di qualche cosa"⁴⁸. La lettura stessa è possibile perché il testo non è rinchiuso in se stesso, perché il suo senso supera l'immanenza della lingua aprendosi verso qualcos'altro. Occorre dunque "ricollocare spiegazione e interpretazione su un unico arco ermeneutico"⁴⁹, integrandole in una globale concezione della lettura come ripresa del senso.

Sottolineando che l'interpretazione rende proprio ciò che prima era estraneo, e saldando questa appropriazione al carattere "eventuale" dell'interpretazione stessa, Ricœur accoglie una tesi cruciale dell'ermeneutica ontologica di Gadamer. L'interpretazione, osserva Ricœur, segna la messa in atto delle possibilità semantiche del testo; si tratta quindi di percorrere il tragitto inverso rispetto a quello seguito dalla spiegazione (andando ora dal virtuale verso l'attuale, dal sistema verso l'evento, dalla lingua verso il discorso), "quel tragitto che Gadamer chiama *Anwendung*, in ricordo dell'*applicatio* cara all'ermeneutica del Rinascimento"⁵⁰. Al pari di Gadamer, Ricœur ritiene che l'appropriazione del significato del testo sia un processo storico: il testo appartiene a una tradizione, a una catena di parole con cui si costituisce una comunità di cultura e con cui questa comunità interpreta se stessa. Tuttavia, Ricœur è convinto che un'interpretazione non ingenua debba includere al proprio interno un momento esplicativo, e che la distanziamento critico-metodologico non pregiudichi di per sé quella relazione di appartenenza.

La complessa alchimia di affinità e divergenze tra i due autori si riflette emblematicamente sulle modalità con cui Ricœur caratterizza gli ultimi due temi nodali della sua teoria del testo: il testo come proiezione di un mondo e il testo come mediazione della comprensione di sé. La scrittura interviene anche sulla funzione referenziale del discorso, vale a dire sulla sua capacità di riferirsi a degli oggetti, di descrivere il mondo. Nel dialogo tale funzione tende a coincidere con una designazione ostensiva, con la possibilità d'indicare la cosa di cui si parla. Invece, quando il testo prende il posto della parola, le condizioni concrete dell'atto di mostrare non esistono più: la referenza viene sospesa, per cui il testo appare in qualche modo "per aria", fuori dal mondo o senza mondo. Tra l'altro, è proprio la sospensione

48 Id., *La fonction herméneutique de la distanciation*, cit., pp. 123-124 (ed. it., p. 106).

49 Id., *Qu'est-ce qu'un texte?*, cit., p. 174 (ed. it., p. 151).

50 Id., *Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire* (1977), in *Du texte à l'action...*, cit., p. 185, trad. it. *Spiegare e comprendere. Su alcune connessioni notevoli tra la teoria del testo, la teoria dell'azione e la teoria della storia*, in *Dal testo all'azione...*, cit., p. 160.

della referenza, del movimento che va dal senso alle cose denotate, a legittimare una spiegazione del testo basata sulle sue relazioni interne, sulla sua struttura. Ma, come abbiamo già visto, l'interpretazione non può ridursi a questo, più di quanto non possa proporsi di cogliere l'anima di un autore (come voleva l'ermeneutica romantica) o la vita psichica estranea espressa attraverso le oggettivazioni della scrittura (come voleva Dilthey). Il compito ermeneutico fondamentale va ricercato nella nozione di *mondo del testo*, che Ricœur considera equivalente alla gadameriana *cosa del testo*:

Il momento propriamente ermeneutico, mi sembra, è quello in cui l'interrogazione, trasgredendo la chiusura del testo, si rivolge a ciò che Gadamer stesso chiama la "cosa del testo", vale a dire il tipo di *mondo* da esso aperto. [...] Sottolineerei, di passaggio, che la rottura più decisiva con l'ermeneutica romantica sta qui: non esiste intenzione nascosta da cercare dietro il testo, ma un mondo da dispiegare davanti a esso⁵¹.

La nozione di *mondo del testo* acquista la sua massima pertinenza quando viene applicata alla letteratura di finzione e alla poesia. L'apparente abolizione in esse di ogni referenza alla realtà equivale però a una tappa provvisoria: la sospensione di una referenza ordinaria o "di primo grado" (tipica del linguaggio quotidiano) è la condizione che rende possibile l'emergere di una referenza "di secondo grado" (tipica del linguaggio poetico-letterario), dove il mondo ci appare non più come insieme di oggetti manipolabili, ma come orizzonte della nostra vita e del nostro progetto. Ricœur ammette di aver ereditato da Heidegger e Gadamer quella "veemenza ontologica" per cui il linguaggio non appare mai chiuso su se stesso: nei suoi diversi usi, esso dice sempre un modo di abitare e di essere-nel-mondo che lo precede e che domanda di essere detto. Tuttavia, poiché il modo d'essere aperto da un poema o da un racconto è quello del poter-essere, il mondo del testo costituisce una forma di distanziamento da ogni realtà data, "introducendo un tema critico che l'ermeneutica delle tradizioni tende a ripudiare"⁵².

Infine, il testo è lo strumento di mediazione attraverso cui comprendiamo noi stessi, cioè il luogo in cui entra in scena la soggettività del lettore, rilanciando il carattere fondamentale di ogni discorso: quello di essere indirizzato a qualcuno. Si tratta del tema gadameriano, a cui abbiamo già accennato, dell'applicazione del testo alla situazione presente del lettore, che viene però riformulato da Ricœur nella misura in cui l'appropriazione appare come il momento conclusivo di un lungo processo di distanziazio-

51 Id., *Herméneutique et critique des idéologies*, cit., p. 407 (ed. it., p. 355).

52 *Ibidem*.

ne. Da un lato, Ricœur collega la comprensione di sé a quella che si lascia istruire dalla *cosa del testo*: il soggetto non pretende più d'imporre al testo la propria capacità di comprendere, né di conoscere se stesso attraverso un'intuizione immediata, ma si comprende davanti al testo, si espone a esso per ampliare il proprio modo d'essere. Dall'altro, proprio per delegittimare del tutto la pretesa dell'*ego* di costituirsi come origine, occorre introdurre un momento di distanziamento fin dentro il rapporto che l'io ha con se stesso: leggendo, io mi "irrealizzo"; la lettura mi fa accedere alle variazioni immaginative non solo del mondo, ma anche dell'*ego*, proiettandomi nello spazio di un possibile esser-altro dell'io. Il concetto gadameriano di *appropriazione* esige dunque una critica interna, connessa allo smascheramento delle illusioni della soggettività operato dalla psicoanalisi e dal marxismo: "La critica delle ideologie è la via lunga necessaria, che la comprensione di sé deve intraprendere, se quest'ultima deve lasciarsi formare dalla cosa del testo e non dai pregiudizi del lettore"⁵³.

Conclusioni

Quando Ricœur, nel 1976, si trova a discutere con Gadamer la questione del conflitto delle interpretazioni⁵⁴, cerca di spostare il discorso sul conflitto epistemologico tra comprensione e spiegazione e sulla possibilità di mediare tale conflitto nel quadro di un'ermeneutica del testo. Ma Gadamer, ancora una volta, non entra nel merito della proposta ricœuriana, limitandosi a segnalare una difficoltà di fondo: come far sì che le molteplici spiegazioni di un testo vengano successivamente incorporate in una sua autentica comprensione? Una volta che abbiamo oggettivato un testo, focalizzandoci sui suoi caratteri esterni, diventa assai arduo intraprendere il tragitto inverso ipotizzato da Ricœur; per Gadamer, Ricœur non chiarisce insomma come si articoli quel movimento di "ri-concretizzazione" che è il vero obiettivo di ogni atto ermeneutico⁵⁵.

Questa critica si precisa in uno dei rari passi in cui Gadamer si confronta esplicitamente con l'ermeneutica del testo di Ricœur:

Nell'analisi dei diversi tipi di linguisticità io ho voluto seguire soprattutto l'importanza che ha la scrittura rispetto alla parola. Paul Ricœur ultimamente,

53 Id., *La fonction herméneutique de la distanciation*, cit., p. 131 (ed. it., pp. 112-113).

54 Si veda la nota 7.

55 H.-G. Gadamer e P. Ricœur, *The Conflict of Interpretations*, cit., p. 316.

in considerazioni simili, è giunto allo stesso risultato, e cioè che la scrittura conferma l'identità del senso, e testimonia il distacco dal lato psicologico del parlare. [...] Rispetto a tutto ciò io ho determinato la struttura della comprensione umana come "dialogo", e l'ho caratterizzato tramite la dialettica di domanda e risposta. Ciò vale anche per il nostro "essere per il testo". Le questioni che un testo ci pone nell'interpretazione si comprendono quando il testo viene visto a sua volta come risposta a una domanda⁵⁶.

È evidente che, quando Gadamer e Ricœur parlano di "identità del senso", non lo fanno nella medesima accezione. Abbiamo visto che, per Ricœur, il superamento dell'evento nel senso attesta l'intenzionalità del linguaggio e la relazione in esso vigente tra noema e noesi. Ma l'intenzionalità stessa non implica il primato della soggettività: "Se ogni senso è per una coscienza, nessuna coscienza è coscienza di sé prima d'essere coscienza di qualche cosa verso la quale essa si supera"⁵⁷. Tuttavia, ciò che appare a Ricœur come il presupposto fenomenologico dell'ermeneutica, appare a Gadamer come un ostacolo per riconoscere nella sua giusta portata la storicità del comprendere. Discutendo di ermeneutica e decostruzionismo, egli osserva infatti:

Il carattere dialogico del linguaggio, che ho cercato di elaborare, abbandona ogni punto di partenza fondato sulla soggettività del parlante e sulla intenzionalità del senso. Ciò che scaturisce dal discorso non è il semplice stabilizzarsi di un senso inteso, bensì un tentativo che costantemente si modifica, o meglio una tentazione che si riaffaccia costantemente di aderire a qualcosa e di mettersi in relazione con qualcuno⁵⁸.

Testo e interpretazione è un saggio redatto da Gadamer per una conferenza tenuta a Parigi nel 1981, alla quale parteciparono anche Ricœur e Derrida. Ora, non è privo d'interesse il fatto che Gadamer si richiami qui solo una volta a Ricœur (e solo in riferimento alla questione di un'*ermeneutica del sospetto*), pur trattando temi che quest'ultimo aveva affrontato con insistenza, negli anni precedenti, all'interno della sua ermeneutica del testo, e che privilegi invece il dialogo – per quanto difficile – con Derrida. Forse, nonostante tutto, gli è più facile dialogare con Derrida, il quale ha posizioni indubbiamente più distanti da lui, che con Ricœur, il quale cerca di curvare dall'interno l'ontologia ermeneutica, mostrando la possibilità di farla coesistere con le esigenze epistemologiche della fenomenologia,

56 GGW 2, p. 474 (VM2 p. 28).

57 P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, cit., p. 63 (ed. it., p. 54).

58 GGW 2, p. 335 (VM2, p. 296).

delle scienze umane e di taluni esiti della filosofia analitica⁵⁹. Sotto questa luce, risulta chiaro perché Gadamer abbia confidato un giorno a Riccardo Dottori: “Preferisco non essere compreso da Derrida – piuttosto che essere compreso da Ricœur”⁶⁰.

59 P. Ricœur, *De l'interprétation* (1983), in *Du texte à l'action...*, cit., pp. 39-40, trad. it. *Dell'interpretazione*, in *Dal testo all'azione...*, cit., pp. 33-34.

60 R. Dottori, “Nota introduttiva alla edizione italiana”, in VM2, p. XXVIII.