

Ermeneutica ed epistemologia: Una convergenza conflittuale

*(Hermeneutics and Epistemology: A Conflicting
Convergence)*

Pier Luigi Lecis

University of Cagliari - IT

Abstract

In a collection of essays published in the 1970s under the title Vernunft in die Zeitalter der Wissenschaft, Gadamer confronts developments in analytical epistemology, arguing about epistemology from a hermeneutical point of view. Relations between the two traditions remain difficult. Paolo Parrini was among the few who opened to a real dialogue, neither superficial nor formal. He considered the hermeneutical tradition from an epistemological point of view, finding many connections via a third view between metaphysical realism and strong relativism. This theoretically dense and challenging perspective was expressed in two essays – "Ermeneutica ed epistemologia" (1998) and "Ermeneutica ed epistemologia 2: Heidegger, Kant e la verità" (2011). Parrini focused on the concept of Offenheit der Erfahrung in Gadamer's Wahrheit und Methode and, later, on Heidegger's theory of truth as alètheia. In this paper the author argues that original results of Parrini's research confirm the fruitfulness of the encounter between hermeneutics and epistemology. He tries at the same time to identify some friction points and theoretical constraints, for further comparative development, in theories of language and of history, on which Gadamer's ontological hermeneutics lies. The first tends to eliminate any distance between experience and language; the second

presents conflicting aspects about identity conditions of past events, as investigated in history. To become fully productive, the dialogue between epistemological and hermeneutical traditions will be able to face a deep revision about these topics.

Keywords: hermeneutics, epistemology, Parrini, Gadamer, opening, experience

Abstract

In una raccolta di saggi pubblicata negli anni Settanta con il titolo Vernunft in die Zeitalter der Wissenschaft, Gadamer si confronta con gli sviluppi dell'epistemologia analitica, discutendo di epistemologia da un punto di vista ermeneutico. I rapporti tra le due tradizioni rimangono difficili. Paolo Parrini è stato tra i pochi ad aprire un vero dialogo, né superficiale né formale. Ha considerato la tradizione ermeneutica da un punto di vista epistemologico, trovando molte connessioni attraverso una terza visione tra realismo metafisico e relativismo forte. Questa prospettiva teoricamente densa e impegnativa è stata espressa in due saggi: "Ermeneutica ed epistemologia" (1998) e "Ermeneutica ed epistemologia 2. Heidegger, Kant e la verità" (2011). Parrini si è concentrato sul concetto di Offenheit der Erfahrung, di Wahrheit und Methode di Gadamer, e, successivamente, sulla teoria della verità come alètheia di Heidegger. In questo articolo l'autore sostiene che i risultati originali della ricerca di Parrini confermano la fecondità dell'incontro tra ermeneutica ed epistemologia. Allo stesso tempo cerca di individuare alcuni punti di frizione e vincoli teorici, per un ulteriore sviluppo comparativo, nella teoria del linguaggio e nella teoria della storia, su cui poggia l'ermeneutica ontologica di Gadamer. La prima tende a eliminare ogni distanza tra esperienza e linguaggio; la seconda presenta aspetti contrastanti sulle condizioni identitarie degli eventi passati, così come indagati nella storia. Per diventare pienamente produttivo, il dialogo

tra le tradizioni epistemologiche ed ermeneutiche dovrà affrontare una profonda revisione su questi temi.

Parole chiave: ermeneutica, epistemologia, Parrini, Gadamer, apertura, esperienza

1. L'epistemologia vista da una prospettiva ermeneutica

In¹ una serie di saggi degli anni Settanta, raccolti sotto il titolo *Vernunft in die Zeitalter der Wissenschaft* Gadamer prova a fare i conti con gli sviluppi della cultura epistemologica, dopo la grande frattura di *Wahrheit und Methode*; e riconsidera l'evoluzione delle correnti neoempiriste, individuandovi una tendenza antidogmatica. Emergono così non pochi punti di convergenza, sostenuti da un'attenzione assente nel capolavoro del 1960. Possiamo distinguere in questi saggi l'oscillazione tra due linee teoriche, diverse e non sovrapponibili. Ne emergono due modi di considerare lo status delle scienze 'oggettivanti'. Da una parte la scienza è una forma di conoscenza derivata, ma legittima, se ricondotta al contesto ermeneutico di formazione per circoscrivere il limite del suo ideale di oggettività, non estensibile all'intera forma di vita umana. Dall'altra la scienza è una forma di pensiero irrimediabilmente alienato, parte costitutiva di un generale auto-estranamento dell'esistenza umana nell'era dello sviluppo tecnologico incontrollato; un pensiero estraniato volto alla ricerca di una oggettività intrinsecamente 'falsa', mistificante non solo se estesa al mondo simbolico delle azioni umane.

Da una parte si riconoscono i motivi ermeneutici nello sviluppo delle scienze positive, accennando a un progetto di rifondazione di tutta

¹ Questo contributo riprende, con qualche modifica (e con riferimento alle traduzioni italiane di Gadamer), la versione inglese, in corso di pubblicazione in un fascicolo monografico della rivista HUMANA.MENTE del 2024, a cura di R. Lanfredini e S. Zipoli Caiani. Entrambi i testi derivano da una relazione tenuta a Firenze, in occasione del convegno dedicato al pensiero di Paolo Parrini nel giugno del 2023.

l'epistemologia. Ecco alcuni aspetti messi a tema da Gadamer:

- autocritica del Circolo di Vienna, in direzione fallibilistica e olistica: la certezza epistemica non dipende dall'immediatezza percettiva del dato, quindi dalla posizione fondazionale degli enunciati protocollari, ma dalla «funzione svolta da una proposizione nel complesso di una teoria»; la reciproca determinazione del tutto e delle parti è un tipico principio ermeneutico (Gadamer 1984: 111; Id. 1976: 141). L'impresa scientifica è aperta, non raggiunge la «certezza sottratta ad ogni dubbio», in quanto «l'esperienza può negare le conferme che ci aspettavamo» (112; 142);
- ruolo della teoria kuhniana dei paradigmi, tramonto dell'idea di progresso cumulativo, unilineare della conoscenza empirica e riconoscimento del peso epistemico delle domande (ogni indagine interpella la natura, non è un mero ricevere dati oggettivi) (*Ib.*). Il testo sembra mettere da parte l'idea che le correnti empiriste siano vincolate a un'idea ingenua e astratta di oggettività, frutto di semplice eliminazione degli elementi soggettivi del conoscere (come sembra scontato in *Verità e metodo*²). Gadamer apre ad un'immagine più dinamica delle scienze naturali, non più compromesse da ideali di verificabilità, feticismo dei fatti, oblio di sé (il distacco avalutativo inteso come punto di vista impersonale e disinteressato);
- ridimensionamento del primato della funzione descrittiva del linguaggio, sullo sfondo wittgensteiniano della pluralità dei giochi linguistici (approccio pragmatico alla comprensione dei significati),

² Cfr., ad es., Gadamer 1983: 360 (Id. 1990: 314): «Abbiamo messo in luce che il comprendere non è tanto un metodo mediante il quale la coscienza si mette in rapporto con un oggetto da essa scelto, per raggiungere una conoscenza obiettiva, bensì ha come presupposto l'appartenere a un vivente processo di trasmissione storica in atto. *La comprensione è un accadere storico*»; oppure Gadamer 1983: 543 (Id. 1990: 479): «Il modo di procedere oggettivante della conoscenza della natura, e il connesso concetto di un essere in sé, correlato dell'intenzionalità conoscitiva, sono risultati di un'astrazione» rispetto all'originario riferimento al mondo e agli enti dell'esperienza linguistica.

convergente con «il nocciolo della prospettiva ontologica» heideggeriana: la scienza scaturisce da una comprensione dell'essere che la spinge «rivendicare per sé ogni posto» (111; 140);

- fecondità del falsificazionismo popperiano: il metodo *trial and error* focalizza una struttura generale della ragione, quindi anche della ragion pratica, la quale, presiedendo all'acquisizione critica di tutti gli scopi dell'agire, supera una dimensione meramente strumentale (di efficienza mezzo-scopo).

Il terreno sembra favorevole per chi voglia ridimensionare incomprensioni e distanze³ fra le due tradizioni; ma, anche senza entrare nel merito di questi riconoscimenti (a loro volta controversi), le aperture sono controbilanciate da una seconda linea teorica, ancorata all'impalcatura ontologica della teoria gadameriana del comprendere, direttamente derivata da Heidegger. La critica heideggeriana, scrive Gadamer, dà il colpo di grazia al coscientialismo husserliano e neokantiano (110; 140); il suo impianto ontologico riconduce l'oggettività scientifica a «in modo derivato dell'Esserci dell'uomo» (111; 139). Ciò alimenta la denuncia di un autofraintendimento scientifico della ragione scientifica presente nelle tradizioni epistemologiche empiriste, insieme al dubbio che i motivi ermeneutici «non si subordinino in fondo ad un ideale di conoscenza strumentale» (113; 144).

Troviamo, in sostanza, ribadita la critica ai limiti intrinseci, non riscattabili, del pensiero scientifico in quanto tale, come pensiero estraniato, che incorpora un progetto (naturalistico) di controllo tecnologico delle cose e degli uomini, secondo la forma di razionalità

³ Franco Bianco (2002: 129–130) ha notato che la "Prefazione" alla terza ed. (1972) attenua la dicotomia verità-metodo e riconosce una 'coscienza metodica' rilevante alle scienze dello spirito. Tuttavia, conferma i suoi motivi tipici: enfasi sulla creatività dello studioso che interpreta, più che sulla conformità ad un metodo; polemica contro l'egemonia delle scienze naturali nella nostra forma di vita.

tipica del rapporto strumentale soggetto-oggetto. Un progetto con tendenza totalizzante, a omologare e oggettivare tutte le manifestazioni della vita (30–31, 111; 25, 140). La condanna heideggeriana del pensiero calcolante (racchiusa nel celebre motto *die Wissenschaft denkt nicht*), del soggettivismo moderno, dominato dal principio di autocoscienza, si intreccia in *Verità e metodo* con una critica dialettica al processo di autoestraniazione (*Selbstentfremdung*) dell'umanità⁴. Nei metodi per padroneggiare natura e società si nasconde una «volontà di dominio» (*Herrschaftswillen*) (30–31; 24), di riduzione della natura a ciò che può essere artificialmente isolato e riprodotto nell'aspetto misurabile e calcolabile. Con la scienza moderna la teoria è divenuta «un concetto strumentale», determinando un doppio impoverimento, insieme conoscitivo e pratico. La *theoria* ha perso dignità e la prassi viene appiattita sulla tecnica⁵.

Sono tratti caratteristici del pensiero estraniato: 1) la scissione tra linguaggio scientifico e linguaggio della coscienza di tutti i giorni (29; 21). La scienza moderna non offre «la possibilità di orientarci tra le

⁴ La scienza naturale riflette il generale processo di autoalienazione dell'umanità moderna. Deve essere vista in questa chiave la «pretesa di chiarire completamente un determinato fatto derivandolo da tutte le sue condizioni date, di calcolarlo muovendo da esse e di imparare a riprodurlo mediante un procedimento artificiale», «il ben noto ideale della conoscenza scientifica della natura»; cui Gadamer oppone la modestia dell'interpretazione, intesa come «un'approssimazione, soltanto un tentativo, plausibile e fruttuoso, certo, ma evidentemente mai definitivo» (Gadamer 1984: 83; Id. 1976: 55).

⁵ Gadamer 1984: 55; Id. 1976: 56; Id. 1983: 521 (Id. 1990: 460) Con la scienza moderna la *theoria* ha perso dignità, non è più la visione del cielo, dell'ordine visibile del mondo e della società. La prassi è tramutata in «applicazione della scienza, in un processo anonimo di cui nessuno, quasi, è responsabile» (Gadamer 1984: 51; Id. 1976: 54). La scienza, prescindendo dai fenomeni colti direttamente dall'esperienza, divenne «una conoscenza raggiunta per mezzo di un'indagine che isolava quelle strutture su cui era possibile esercitare un controllo» (52; 55), mediante astrazioni e idealizzazioni, artifici, che riducono le cose all'aspetto calcolabile e misurabile. Non conta il modello dato in natura (come per l'artigiano), ma una costruzione «nell'ideale di una natura prodotta artificialmente in modo conforme all'idea» cfr. già Gadamer 1983: 518, 521; Gadamer 1990: 457, 460). C'è un nesso interno «tra costruzione metodica e produzione tecnica» e ciò altera il rapporto naturale tra prodotto e bisogno. Il primo suscita il secondo, di modo che usare i prodotti della tecnica significa godere di sorprendenti comodità e poteri «a patto di rinunciare in via preliminare alla propria libertà d'azione» (Gadamer 1984: 52–53; Gadamer 1976: 57).

cose del mondo», di unificare l'esperienza naturale, di rispondere alle domande che più contano su essere, nulla, coscienza, libero arbitrio (95–96; 116–117). Domande che trovano invece spazio nelle arti e nelle scienze dello spirito, che proseguono le tradizioni della metafisica (97; 119); 2) la separazione dell'umanità dal proprio essere, mediante bisogni manipolati nel circolo vizioso tra produzione e consumo (29; 22)⁶.

Possiamo dire che questa linea di pensiero vincola le aperture in senso epistemologico ad una forma di antisecolarismo rigidamente dualista, rispetto al rapporto tra scienze naturali e scienze umane; l'evoluzione del paradigma ermeneutico non ne modifica l'impianto in profondità. La specificità delle discipline interpretative può essere fatta valere solo nella forma storicistica diltheyana di una irriducibile dicotomia tra spiegare e comprendere. La dimensione culturale delle relazioni umane viene nettamente, ontologicamente, separata da quella delle relazioni causali naturali⁷. Su queste basi si ridisegna il ruolo del campo umanistico, prendendo di mira il carattere anonimo della conoscenza chiamato oggettività (*die Anonymisierung der Erkenntnis, die wir Objektivität nennen*). Nelle scienze sociali l'ermeneutica stimola il passaggio dalla figura dell'ingegneria sociale a quella dell'interlocutore sociale (*in den gesellschaftlichen Partner*). La storia ha la sua dimensione ermeneutica «nella costante mediazione di passato, presente e futuro», non nel riconoscimento di un decorso oggettivo (il corso del mondo, il modo in cui le cose andarono, stavano); semmai ci dischiude il futuro. L'orizzonte culturale in cui siamo immersi con i suoi 'pregiudizi', non è un «ambito di oggetti da sottoporre al

⁶ Cfr. Gadamer 1966. Per capire che cos'è l'ermeneutica si può partire da «due esperienze di alienazione per distacco» (*zwei Verfremdungserfahrungen*) in due dimensioni importanti dell'esistenza (75; Id. 1973: 215). Si tratta del campo della coscienza estetica e di quella storica.

⁷ Particolarmente significativo in proposito il saggio „Kausalität in der Geschichte?“ (1964; Gadamer 1964; tr. it., Id. 1973b).

dominio della scienza» (*nicht so sehr ein Gegenstandsfeld wissenschaftlicher Sachbeherrschung darstellen*); «connette piuttosto ciò che noi siamo con le effettive possibilità che ci vengono offerte dalla tradizione», con ciò che può accadere, procedendo da noi⁸.

Gadamer presenta molti esempi degli effetti del processo di autoestranamento: il conformarsi della nostra vita economica e sociale a criteri di comprensione statistica (tratti dalla fisica teorica); l'impatto dei nuovi modelli di autoregolazione sistemica che hanno sostituito quelli tradizionali della meccanica (30; 23). Dietro questi metodi per padroneggiare natura e società si nasconde una «volontà di dominio» (*Herrschaftswillen*) che genera varie espressioni patologiche nella tarda modernità: stermini organizzati, macchine da guerra facilmente azionabili, automatizzazione della vita sociale, pianificazione a lunga scadenza che toglie libertà di decisione, burocratizzazione dei poteri amministrativi (31; 24); per non parlare di manipolazioni genetiche e prevenzione malattie volte a rimuovere la morte dal nostro orizzonte, l'assoggettamento dei 'fondamenti naturali' dell'uomo con la pretesa di accordare scientificamente pulsioni e motivazioni cosce, di organizzare l'economia, liberare da emotività e accidentalità le sfere dell'opinione pubblica e della condotta bellica, oggettivare la storia (98; 121); mutamenti socio-culturali convergenti in un generale effetto di esonero dalla responsabilità individuale dell'azione.

2. L'ermeneutica vista da una prospettiva epistemologica.

Teoria degli urti

Questi temi gadameriani compongono un mosaico molto complesso con spazi di convergenza non meno che ostacoli e difficoltà, per chi sia interessato ad un confronto senza riserve e (troppi) pregiudizi fra tradizione ermeneutica e cultura epistemologica. A parte altri fattori di

⁸ Per le citazioni cfr. Gadamer 1984: 114; Id. 1976: 145.

distanza storico-ambientale, già dalla prospettiva appena considerata prende forma una cornice conflittuale. Tuttavia, non è questa la sola angolazione possibile sul tema; fra le altre voci, e vorrei qui dare rilievo a quella di Paolo Parrini, particolarmente autorevole e molto interessante perché condotta dal punto di vista simmetrico, di un epistemologo che incontra la tradizione ermeneutica; una direzione di marcia a suo tempo controcorrente. Il suo itinerario al riguardo, teoreticamente denso e impegnativo, è idealmente segnato da due saggi, intitolati: "Ermeneutica ed epistemologia" (1998) ed "Ermeneutica ed epistemologia 2. Heidegger, Kant e la verità" (2011), quest'ultimo guidato dall'esigenza di articolare meglio la prospettiva «a confronto con altre radicalmente diverse»⁹. Una posizione fuori dal coro nello scenario degli anni Novanta, quando uscì il primo scritto; almeno tra gli epistemologi di formazione analitica, come Parrini stesso fa notare (Parrini 2002: 168), non era diffuso l'interesse a stabilire ponti, a procedere oltre steccati e barriere, a individuare nuclei genuini del confronto, al di sotto delle chiusure pregiudiziali.

Il saggio "Ermeneutica ed Epistemologia" prende in considerazione soprattutto Habermas e Gadamer (un accenno soltanto a Ricœur), individuati come alfieri di un dualismo epistemologico fondato in buona parte su un'immagine epistemologicamente inattuale delle pratiche scientifiche sperimentali nelle scienze della natura; sicuramente uno tra i maggiori motivi di incomprensione fra le tradizioni analitica e continentale. Questa immagine ascrive alle scienze naturali il canone della libertà da pregiudizi soggettivi e valutativi come garanzia dell'oggettività scientifica (160); motivo condiviso da 'scienziasti' ed 'ermeneuti', per accreditare oppure contestare un metodo supposto universale e applicabile alle scienze umane. Parrini critica questa

⁹ Il primo saggio apparve su Paradigmi n. 16, 1998, 7-31, poi in Parrini 2002: 159-182; il secondo, nato da una relazione del 2008 al Center for Philosophy of Science di Pittsburgh, uscì in inglese nel 2010, e in versione italiana in Parrini 2011: 29).

caratterizzazione, appoggiandosi alle acquisizioni della 'nuova filosofia della scienza'¹⁰ nella seconda metà del Novecento (in particolare al saggio *In Defence of Objectivity*, 1973, di Mary Hesse), su grandi questioni come il rapporto teoria-esperienza, il carattere metaforico, non interamente formalizzabile del linguaggio scientifico, la dipendenza dei significati dalla teoria (Parrini 2002: 166–167). Seguendo poi Grünbaum, propone una severa critica delle posizioni di Habermas, limitatamente al caso specifico della sua interpretazione della psicoanalisi, inficiata da rilevanti fraintendimenti concettuali sulla nozione di causalità e sulla atemporalità delle leggi naturali¹¹.

Un ruolo diverso e molto più costruttivo viene attribuito ad alcune di tesi di *Wahrheit und Methode* sulla nozione di esperienza: «quanto Gadamer dice dell'impresa ermeneutica, *facendo un significativo rimando al ruolo dell'esperienza in generale*, trova riscontro in ciò che oggi si suole sostenere sull'impresa scientifica» (168). Tenuto conto dell'andamento dei due saggi in questione, possiamo dire che la linea maestra del discorso si concentra sull'asse Heidegger-Gadamer, lasciando da parte il versante della teoria dell'agire comunicativo. I nodi teorici affrontati sono la struttura epistemica dell'esperienza (primo saggio) e la natura della verità (secondo saggio). Nella discussione di questo filone emergono le motivazioni più profonde degli interessi 'ermeneutici' di Parrini. L'ermeneutica gadameriana si presenta come un interessante crocevia per affrontare il nodo dei rapporti tra linguaggio, teoria ed esperienza; mentre la teoria della verità come *alètheia* in *Sein und Zeit* costituisce il terreno di una nuova, più

¹⁰ Così suona il titolo in italiano, *La nuova filosofia della scienza* (Brown 1984), traduzione del testo di H.I Brown di *Perception, Theory and Commitment. The new Philosophy of science*, (Brown 1977); una ricostruzione di successo del tramonto dell'empirismo logico, a partire dalla critica alla teoria empirista della percezione.

¹¹ Parrini ricorda le analisi di Grünbaum sui travisamenti habermasiani di Freud: la riflessione terapeutica fraintesa come dissolvimento anziché utilizzazione dei nessi causali che legano la nevrosi alla sua causa (Parrini 2022 162-163); e sulla tesi, accreditata anche da Gadamer, del carattere astorico, e *context-free* delle leggi naturali nelle scienze naturali, su cui anche Gadamer (Parrini 2002: 164).

profonda stratificazione teorica del confronto.

Il saggio del '98, scegliendo di non analizzare il campo della verità, si concentra su alcune analogie tra esperienza della natura ed esperienza ermeneutica. Per metterle in evidenza è utile, secondo Parrini, far leva su due tratti teorici generali del paradigma gadameriano: il ruolo dei pregiudizi come condizioni positive della comprensione, legata a concetto di precomprensione (la mente non è *tabula rasa*); l'idea del circolo ermeneutico - la comprensione del tutto rende possibile quella di parti di un testo, ma il senso globale si capisce muovendo dalle parti. Il criterio di correttezza dell'interpretazione è l'accordo tra le parti e l'insieme (167). Le somiglianze generali tra interpretazione del testo e approccio ai fenomeni naturali sono tanto più forti quanto più si tenga conto dei caratteri dell'impresa scientifica secondo le «più recenti vedute epistemologiche». Ecco i terreni di convergenza più rilevanti, dalla parte dell'epistemologia:

- relativismo epistemico: teoria delle presupposizioni linguistiche, teoriche e metodologico-axiologiche che rendono possibile l'incontro con la natura;
- struttura triadica del controllo empirico (ipotesi, esperienza e conoscenza di sfondo);
- teoria del conflitto strutturale, degli 'urti' tra aspettative e dati empirici¹², emergenti all'interno di una teoria, ma capaci di modificare oltre che credenze *intrasistemiche* anche la cornice

¹² L'espressione *der Anstoß* si trova in *Verità e metodo*: quello che ci costringe a riflettere, scrive Gadamer, è *die Erfahrung des Anstoßes*, l'esperienza di un urto, che il testo induce, sia come mancanza di senso (*daß er keinen Sinn ergibt*), sia come contrasto con le nostre aspettative (*daß sein Sinn mit unserer Erwartung unvereinbar ist*) (Gadamer 1983: 315; Id. 1990: 272). Si richiede un atteggiamento di 'ascolto' (*vorbeizuhören*), di sensibilità all'alterità del testo (*für die Andersheit des Textes*); che non rinvia a obiettiva neutralità (*sachliche Neutralität*), né, all'oblio di sé stessi *Selbstausslöschung*, ma ad una presa di coscienza delle proprie prevenzioni, 'assicurandole' all'oggetto, secondo l'indicazione di Heidegger (Gadamer 1983: 316-317) del portare a sicurezza (*zu sichern*, Gadamer 1990: 274) il tema della ricerca, fondandosi sull'oggetto.

epistemica della teoria (169). Il Gadamer di Parrini non scioglie tutti i nodi al riguardo, ma sembra questo il terreno principale su cui si gioca la partita, soprattutto in relazione alle implicazioni relativistiche o realiste che il tema comporta; cartina di tornasole della forza epistemica dell'esperienza – nella ricerca sperimentale come in quella interpretativa, riferita a testi ed eventi passati.

Parrini riporta diversi passi assai significativi di *Wahrheit und Methode*, sottolineando il carattere di apertura strutturale dell'esperienza ermeneutica, sempre rivolta «verso nuova esperienza»¹³. Storia e «sollecitazioni provenienti dal testo» modificano le cornici epistemiche, cioè l'orientamento della precomprensione (168). Per il tramite di questo concetto di esperienza, sia le tradizioni epistemologiche sia quelle ermeneutiche sembrano rinviare naturalmente al carattere fallibile e auto-correggibile dei processi descritti (conoscitivi o interpretativi)¹⁴.

Questo approccio deve essere inquadrato nello scenario aperto dagli esiti relativistici della svolta linguistica e da quella post-positivistica in epistemologia, che hanno posto al centro l'impossibilità di un accesso diretto alle cose, alla 'nuda realtà', a pezzi di mondo 'non interpretato'. Si afferma il motto *no independent access to reality*: i nostri giudizi sono sempre *mind-dependent*, e non esiste alcun *neutral*

¹³ I testi principali, cui Parrini rinvia, sono: Gadamer 1990: 252, 332, 334; Id. 1983: 314, 405, 407.

¹⁴ Il rapporto tra neoempirismo e criticismo merita attenzione. Fu il movimento neoempirista a raccogliere in modo determinante l'esigenza antimetafisica, con convergenze a lungo sottovalutate dalla storiografia e dal dibattito teorico, e oscurate dalla differenza di fondo, costituita dalla negazione del sintetico a priori. Tuttavia, questa differenza non intaccava l'atteggiamento criticista. Da parte neopositivista l'assunzione della prospettiva linguistica (verificazione e distinzione analitico-sintetico) ostacolò la componente epistemologica della critica alla metafisica; ma è anche vero che la posizione neoempirista fu ingiustamente presentata dai critici come una posizione fenomenista, ancorata all'idea della mente *tabula rasa*. I neoempiristi non negavano affatto la presenza nella conoscenza di componenti a priori, intese però solo come componenti linguistiche e «convenzioni [...] storicamente mutevoli» (Parrini 2015: 39–77, 50). Una linea che risale ai saggi di ricostruzione storico-teoretica della vicenda neopositivista: Parrini 1980 (rielaborazione di un saggio del 1976 per RCSF); Parrini 1983.

standpoint. In sostanza, la teoria dell'interpretazione è, per Parrini, una prospettiva interessante a sostegno della *terza via* tra realismo metafisico e relativismo radicale, che è il filo rosso della sua ricerca: «Se il nostro incontro con la natura e con un testo è sempre inevitabilmente 'prospettico' o 'posizionato', diviene vana la pretesa di stabilire come le cose stanno in sé stesse, sciolte da ogni condizione epistemica di riferimento» (170). Tanto basta per mettere fuori gioco ogni ideale corrispondentista, in senso metafisico. Su questo piano la 'convergenza' tra le due tradizioni è concreta, in quanto riferita ad una controparte comune: realismo metafisico e fondazionalismo. I risultati dei processi di illimitata innovazione, in funzione del mutare delle circostanze storiche dell'indagine, non sono commisurabili in base a una «supposta interpretazione definitiva» del senso di un testo in quanto tale (181). Né si può stabilire quale delle nostre descrizioni «è più vicina o meno vicina alla verità, ossia all'unica descrizione vera delle cose stesse» (182).

Che questo sia un passaggio teorico chiave è sicuro; lo conferma nel modo più chiaro di *Il valore della verità* (più recente dei testi sinora citati). Il ruolo dell'esperienza, vi si legge, taglia le punte ai due estremi: non porta acqua al mulino del realismo metafisico – non possiamo confrontare le pretese cognitive con le cose in sé stesse, non concettualizzate; ma nemmeno lascia campo libero al relativismo radicale, in quanto pone limiti e vincoli alle nostre costruzioni interpretative. Il relativismo epistemico può essere articolato e graduato in livelli, rispettando le restrizioni stabilite dall'esperienza, in modo relativamente indipendente (Parrini 2011: 214). Vedremo che non è facile far dialogare su questo registro le due tradizioni filosofiche e confronto; né riconoscere nella teoria dell'esperienza ermeneutica di Gadamer una piena articolazione di questa dinamica.

3. Prospettivismo epistemologico e ruolo dell'esperienza

Coerentemente, il saggio del 1998 distingue tre strategie teoriche possibili di fronte ai problemi posti dalle teorie prospettiviste della conoscenza. A ciascuna strategia corrisponde un diverso modo di intendere il ruolo dell'esperienza e dei valori epistemici (oggettività, verità). La prima strategia è quella del *relativismo radicale* – ascrivibile ad autori diversi come Rorty, Kuhn, Sapir (Parrini 2002: 171) – per il quale i sistemi teorici rivali non sono confrontabili mediante criteri oggettivi, empirici o razionali. La scienza è parte integrante di una forma di vita, *Weltanschauung*, *Lebenswelt*¹⁵. Nessun ruolo autonomo può essere attribuito all'esperienza, che è interamente plasmata dai quadri linguistico-concettuali. Parrini è stato sempre molto fermo nel porre il problema caratteristico di questa strategia: chi, da queste premesse, conclude che la verità stessa sia relativa, non riesce a rendere conto del fatto che ogni intrapresa conoscitiva e interpretativa è caratterizzata da una «*tensione antirelativistica di conseguire una verità e un'oggettività non epistemicamente condizionate*»; nonché da una attitudine a vagliare la validità dei «punti di vista culturalmente, linguisticamente, socialmente e storicamente condizionati», da cui è orientata in partenza (176).

La seconda posizione, che potremmo chiamare *prospettivismo epistemico*, riconosce la correlazione strutturale tra presupposti soggettivi inaggirabili e risultati della conoscenza; ma, a differenza della precedente, ammette una relativa autonomia dell'esperienza, per lo meno all'interno di un dato sistema e della sua cornice epistemica o interpretativa (174). Si introduce una certa distinzione tra linguaggio ed esperienza; questa è almeno parzialmente autonoma dalle

¹⁵ Il relativismo radicale coinvolge ovviamente la nozione di realtà: «la realtà stessa è una costruzione soggettiva strettamente dipendente dai fattori storici, sociali e culturali che condizionano la nostra cornice di riferimento concettuale» (Parrini 2002: 171).

presupposizioni epistemiche soggettive, le quali non determinano completamente il campo delle possibilità conoscitive. Almeno alcune di queste possibilità dipendono dall'esperienza che facciamo della natura, così come dei testi. Parrini identifica elementi di questa posizione in Reichenbach, per la cultura epistemologica, e in Gadamer, per la prospettiva ermeneutica.

Nella sua *Filosofia dello spazio e del tempo* Reichenbach aveva già messo a fuoco il ruolo delle componenti soggettive nei metodi della ricerca scientifica: l'oggettività del giudizio fisico o di quello geometrico è istituita stabilendo relazioni in base a certi criteri. La rinuncia alla pretesa di oggettività assoluta, non significa che i risultati siano arbitrari; piuttosto essi dipendono dai parametri adottati. La tesi di Reichenbach porta alla luce i 'punti di arbitrarietà' delle convenzioni di calcolo (*Ib.*), senza eliminare ogni criterio di oggettività conoscitiva¹⁶. Analogamente, in Gadamer (1983: 316, 417, per es.), viene chiarito con forza il ruolo dei pregiudizi come condizione di possibilità per comprendere l'alterità del testo, il suo significato e contenuto di verità. Queste tesi configurano, per Parrini, una situazione di tipo sostanzialmente relativistico, capace di «valorizzare al massimo il ruolo intrateorico o intrasistemico dell'esperienza», *date certe presupposizioni* (Parrini 2002: 174-175); esse non trovano il bandolo della questione della oggettività della conoscenza, della sua capacità di evolvere mettendo in questione anche schemi concettuali, cornici epistemiche accreditate e autorevoli presso certe forme di vita storiche. Come abbiamo accennato, il punto critico riguarda la forza epistemica del riferimento all'esperienza, la capacità degli 'urti' di modificare le cornici epistemiche, oltre che le singole ipotesi empiriche o interpretative. Non è ben chiaro, per esempio, se, in generale, e anche per Parrini, la relativa autonomia dell'esperienza che Gadamer

¹⁶ Reichenbach 1928; per i riferimenti, cfr. es. § 8, particolarmente p. 57-58.

riconosce nelle pratiche interpretative abbia la forza destabilizzante di rompere gli schemi linguistico-teorici tradizionali (o non sia sempre 'addomesticabile', nella lenta e graduale evoluzione della tradizione; con funzione di 'conferma', come sembrano suggerire i modelli teologico-giuridici di *Verità e Metodo*).

La terza strategia è una forma moderata di relativismo epistemico; essa corrisponde alla *terza via* di Parrini, che prova ad affrontare la questione, combinando due caratteristiche istanze teoretiche: a) rendere conto dell'intreccio dinamico, orizzontale, a rete (ancora la Hesse), tra le diverse componenti empiriche e linguistico-teoriche della conoscenza; b) sottrarre le nozioni di oggettività e verità della conoscenza alla presa del relativismo radicale, riformulandole in termini di trascendenza regolativa, non metafisica (176). In questa prospettiva, deve essere mantenuta la distinzione, di origine kantiana, tra dimensione formale e materiale, che è il vero principio motore dei processi conoscitivi, pensati come attività di sintesi. L'inattingibilità diretta dei fenomeni non obbliga al relativismo radicale; anzi, l'idea di una relativa autonomia dell'esperienza, irriducibile alla dimensione teorica come a quella linguistica, può essere, per questa via, pienamente dispiegata e valorizzata.

Da un lato è necessario «conservare un certo valore di trascendenza unitaria transistemica alle nozioni epistemologiche fondamentali di oggettività, verità, razionalità». Una valenza alleggerita delle pretese del realismo e del corrispondentismo metafisico. Verità e oggettività sono nozioni regolative e formali, valori che «guidano l'attività scientifica e conoscitiva verso sintesi concettuali sempre più ricche di dati, più articolate e più comprensive», indicando «il correlato unitario ideale di una serie potenzialmente infinita di processi cognitivi» (178); «sembra gioco-forza concepire verità e oggettività come ideali unitari regolativamente trascendenti e contenutisticamente vuoti» (178-179). Dall'altro occorre articolare nel

modo più ampio la rete dei rapporti linguaggio-teoria-esperienza, che, per quanto sfumati e sottili, non sono mai di statica coincidenza; la conoscenza è tessuto mobile, in tensione tra poli opposti, che spingono a «trascendere i sistemi concettuali di partenza» (176).

Troviamo in Parrini molti motivi che escludono una risoluzione linguistica senza residui dell'esperienza, sin dai tempi di *Conoscenza e realtà*. Fondamentale è far valere il carattere pragmatico e funzionale delle distinzioni teorico-osservativo, analitico-sintetico, apriori-a posteriori, nonché prendere le distanze dalla svolta linguistica, distinguendo tra insieme dei significati e insieme delle credenze/ipotesi. Molti aspetti nodali per la nostra angolazione emergono nell'analisi delle espressioni descrittive con riferimento extralinguistico (come si apprende il loro uso e come operano rispetto all'esperienza o ad altre parti del simbolismo). Il divario tra linguaggio ed esperienza è attestato, fra, l'altro dal ruolo delle relazioni di similarità (alcune basiche, per associazione causale tra situazioni ed espressioni); e dall'esistenza di zone di interferenza tra diverse teorie¹⁷. A questo proposito, i due saggi su ermeneutica ed epistemologia riprendono la distinzione, di importanza strategica, tra sottodeterminazione empirica delle teorie - spinta convenzionalista ad allargare lo spettro delle teorie ammesse, alla libertà interpretativa (gli stessi dati disponibili quadrano con

¹⁷ Per questi temi cfr. Parrini 1995: 91 e sgg, che si appoggia alle analisi di M. B. Hesse, *The Structure of Scientific Inference* (Hesse 1974). Se un linguaggio descrittivo intersoggettivo può *decollare*, ciò accade perché almeno alcuni predicati si introducono per associazione causale a somiglianze primitive riconoscibili (92-93). Nelle ricognizioni e classificazioni primitive il punto di vista per reperire somiglianze più ovvie è fornito dalla fisica e fisiologia, cioè non è adottato esplicitamente e questa selezione primaria, inizialmente, non è verbalizzabile (93-94). Non si possono distinguere per particolari proprietà logiche o naturali certe espressioni come teoriche o osservative; tuttavia, assumono, gradualmente, funzione osservativa le espressioni meglio trincerate, anche se in forma non stabile, dipendente dal contesto. La prospettiva olistica non elimina affatto la possibilità di 'zone di interferenza' interteorica su cui fare affidamento per esercitare controlli empirici fra teorie rivali (102); anche ammettendo estensioni e riasseti metaforici costruttivi delle teorie, ci sono parti comuni relativamente permanenti del linguaggio, rispetto al variare di altre componenti linguistiche e teoriche, cui è possibile riferirsi per un'applicazione empirica ed un controllo e indipendente.

diverse ipotesi teoriche) - e sovradeterminazione teorica dell'esperienza - spinta opposta, a restringere lo spettro delle possibilità teorico-interpretative (non tutte funzionano con i dati disponibili). Parrini muove dalla convinzione che la concezione regolativa della verità e dell'oggettività «può applicarsi non solo all'attività conoscitiva usuale, in particolare a quella scientifica, ma anche alla pratica ermeneutica» (180). Sul versante empirico, la conoscenza «non può essere ricondotta né alla scoperta pura e semplice, concettualmente incontaminata, delle caratteristiche dell'oggetto in sé, né alla creazione dell'oggetto conosciuto» (*Ib.*); sul versante ermeneutico, il senso del testo non è interamente costruito dall'interprete, ma nemmeno scoperto come «qualcosa di completamente preesistente»¹⁸. Anche su questi motivi Parrini mette a confronto Reichenbach e Gadamer. Per il primo, l'esperienza può mettere fuori gioco insiemi di principi teorici, la kantiana sfera del sintetico a priori, pur non determinando univocamente quale componente specifica sia incompatibile. In Gadamer trovano riscontro due aspetti importanti: 1) il motivo della «tensione tra le presupposizioni dell'interpretazione e quanto emerge dal testo», all'origine di un processo da cui emerge la verità dell'interpretazione, che il filosofo descrive come dialogo volto alla *fusione di orizzonti* (*Horizontverschmelzung*) (181). Gli urti dell'esperienza richiedono

¹⁸ Parrini 2002: 176-177; ma cfr., ad es., 42, che deriva il principio, solitamente sottovalutato, da un suggerimento di Reichenbach, che esplicita un aspetto della posizione di Duhem con 'valenza empiristica', solitamente trascurato rispetto al principio, tendenzialmente anti-empiristico, della sottodeterminazione. Una teoria empirica «può contenere più determinazioni di quelle tollerabili dall'esperienza». Sebbene un gruppo di dati non sia in grado di determinare «in modo univoco» quali componenti o asserzioni di una teoria devono essere abbandonate per riportare la coerenza con il materiale osservativo, tuttavia la teoria nel suo complesso, non può essere mantenuta o resa compatibile con essi. Della tesi Tesi Duhem-Quine del controllo olistico delle teorie, si enfatizza in genere la critica alla teoria degli esperimenti cruciali: le teorie sono testabili empiricamente come complessi e mai come singole asserzioni. L'esperienza non decide di singoli enunciati. Cfr. anche Parrini 2011: 212-213.

modifiche più o meno profonde di ipotesi specifiche, come di schemi concettuali (*Ib.*); 2) il rifiuto del relativismo, più volte espressamente ribadito. Aspetto sul quale Gadamer, scrive Parrini, è più esplicito di Reichenbach; mentre meno deciso appare nel liberarsi dall'eredità del realismo metafisico¹⁹. Lo si vede bene nella sua pretesa di oggettività del senso del testo rispetto alla diversità e al mutare delle interpretazioni (175). Un testo è sempre lo stesso, anche se compreso in modo sempre diverso (177); il suo senso trascende tutte le interpretazioni, ma non è chiaro, per Parrini, se Gadamer intenda questa tesi in senso regolativo o metafisico (178, 180).

Al di là di questi aspetti più specifici, possiamo dire che, pur rilevando le potenzialità teoriche del confronto, Parrini non le vedeva pienamente realizzate nell'opera di autori come Gadamer e Reichenbach, sicuramente lontani dallo stile filosofico della *terza via*, e dalla concezione regolativa dei valori epistemici. Comunque, in particolare nel caso di Gadamer, Parrini sembra accreditare l'idea che in *Verità e metodo* sia presente una nozione forte di apertura dell'esperienza, almeno potenzialmente compatibile con la tesi di una sua attiva funzione trans-teorica e trans-sistemica (181), come elemento che spinge le pratiche interpretative oltre i confini di un particolare orizzonte teorico e di una particolare forma di vita. La valutazione della posizione di Gadamer resta, per così dire aperta. Le maggiori attenzioni critiche di Parrini vanno ad una preoccupazione antirealista; e si rivolgono infatti alla teoria del significato del testo che dovrebbe, a sua volta, essere alleggerita come «ideale regolativo che

¹⁹ Per la precisione, il testo (Parrini 2002: 175) mette in guardia contro letture semplicistiche del relativismo nella prospettiva di Reichenbach e Gadamer. In entrambi, molti elementi teorici controbilanciano le 'compromissioni' relativistiche. Nel caso di Reichenbach si tratta di precise dottrine epistemologiche, come la teoria delle descrizioni empiricamente equivalenti e la giustificazione pragmatica dell'induzione; nel caso di Gadamer si tratta di motivazioni legate alla concezione extrametodica della verità, come abbiamo detto, non indagata nel primo saggio su ermeneutica ed epistemologia.

garantisce l'unitarietà del riferimento delle molteplici interpretazioni a un unico e medesimo oggetto» (180).

Dai materiali fin qui analizzati, penso sia emerso a sufficienza che i punti fermi della convergenza ermeneutica-epistemologia sono soprattutto di carattere negativo: critica della pretesa di appellarsi ad una descrizione definitiva o unica delle cose stesse, come criterio di misura della adeguatezza delle diverse descrizioni/interpretazioni; rifiuto di ogni appello a significati in sé dei termini e degli enunciati, ad una struttura universale di ogni linguaggio o a una narrazione unica che trascenda le condizioni storiche ed epistemiche della conoscenza (182).

4. I conti con Heidegger. La teoria ermeneutica della verità

Vediamo ora gli sviluppi nel saggio *Ermeneutica ed epistemologia 2*; l'impianto generale del confronto resta invariato, e trova piena conferma la valorizzazione del concetto gadameriano di esperienza, senza mutamenti di rilievo per questo aspetto della linea argomentativa. La crisi della concezione neoempirista ha aperto nuovi scenari, facendo venir meno molte delle pregiudiziali che avevano separato le strade della ricerca ermeneutica e della filosofia della scienza «di derivazione neopositivista»²⁰. Tuttavia, c'è un'importante variante di percorso che punta, questa volta, a fare i conti con la teoria heideggeriana della verità; si tratta di uno sviluppo che mette in gioco la fisionomia del dialogo fra le due tradizioni, soprattutto se si tenga presente che Gadamer ha sempre rivendicato l'adesione alla

²⁰ Cfr. Parrini 2011: 199. Si conferma la tesi che il metodo ermeneutico e quello scientifico possono essere visti come processi auto-correggibili, poggiati su credenze ammesse provvisoriamente per testarne altre «in un processo virtualmente infinito», che può modificare sia specifiche ipotesi sia presupposti il cui abbandono porta a cambiare cornice di riferimento (200).

concezione della verità come *alètheia*²¹.

Concentriamoci perciò su quest'aspetto, lasciando sullo sfondo la teoria dell'esperienza. Di fronte allo scenario filosofico a cavallo dei due secoli (ancora legato agli esiti della svolta linguistica, ai confini tra postmoderno, conversazionalismo, neopragmatismo, neoaristotelismo, nuove tendenze naturalistiche), Parrini mette alla prova la sua terza via, attraverso una complessa riflessione teorica, che, discutendo Heidegger, interviene a tutto campo nei dibattiti recenti sulla natura della verità²². La materia è fornita dalla disamina delle posizioni di Heidegger negli anni '20; in particolare dal denso, famoso § 44 di *Sein und Zeit*, che solleva un grosso ostacolo sulla via della 'convergenza' e certamente insidia la sintonia con il concetto di esperienza ermeneutica, in ordine alla sua valenza nei confronti non solo di ipotesi specifiche, ma anche delle "cornici di riferimento" epistemiche. È interessante notare che la strategia argomentativa di Parrini passa attraverso un serrato confronto sull'eredità del criticismo e l'esegesi della dottrina kantiana della verità, a proposito del volume heideggeriano *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929); un passaggio che coinvolge direttamente i rapporti tra ontologia ed epistemologia. Il problema principale è nel cuore del paradigma ermeneutico, nella radicalità con

²¹ Parrini evidenzia, nel labirinto lessicale heideggeriano, due significati secondari della verità come *alètheia* in quanto *verità originaria* (*Erschlossenheit*) e *verità ontica* (*Entdecktheit*) (200 e nota 2).

²² Le tesi più caratteristiche di Parrini riguardano la natura primitiva e assiologica, ma non priva di contenuto descrittivo, del concetto di verità. Tesi con matrici esplicitamente kantiane, per analogia con il rapporto tra postulati del pensiero empirico e nozione di realtà. Dire che un enunciato è vero, non aggiunge nulla al suo significato, non concerne il contenuto dell'oggetto. Ciononostante, come anche Frege intuì, sarebbe sbagliato dire che 'vero' non designa alcunché (Parrini 2011: 11, nota 3). Anche Davidson sostenne la natura primitiva, non definibile, della nozione di verità (232–233). Sbagliano i teorici della natura solo performativa (Austin, Strawson) o ridondante (Ramsey, Horwich) del predicato 'vero'. I tratti metodologici di semplicità, capacità di unificare e simili, hanno a che fare con la conoscenza della verità; in termini kantiani, Parrini pensa che essi non definiscono la verità, ma «ne illustrano l'applicazione», legandola al campo dell'esperienza possibile (216–217). La nozione di verità ha uno stretto legame, con quella di giustificazione, con la quale tuttavia non coincide (15).

cui esso antepone la dimensione ontologica della verità, sganciandola da ogni genuino profilo epistemologico (la domanda sull'essere precede e riassorbe quella sugli enti)²³. Heidegger colloca la sua prospettiva ad un «livello di generalità e di astrazione» tale da trascurare la dimensione criteriale della verità in Kant, e la connessa distinzione forma-materia della conoscenza (Parrini 2011: 209). La teoria della verità come non-nascondimento non fornisce alcuna risposta alla questione decisiva: come distinguere gli *svelamenti* autentici da quelli fittizi? Attraverso quali giustificazioni e criteri epistemici? Né fornisce altri elementi di rilevante peso epistemologico (per es. sul problema dei protocolli, o sulle le ipotesi teoriche) (208). Parrini ricorda, in proposito, una notazione di Paul Ricœur²⁴ sulla radicalità di un ritorno al 'fondamento' che svaluta tutti i «problemi derivati» (209, ma cfr. 206, la nota 5, ancora più esplicita sulla subordinazione dell'epistemologia all'ontologia). Giudizio e asserzione appartengono al mondo non

²³ Le posizioni più recenti di Parrini sul tema confermano (con le debite distinzioni) la matrice kantiana della filosofia positiva; cfr. *Ontologia e epistemologia*, in *Architettura della conoscenza e ontologia*, a cura di R. Lanfredini, Mimesis, Milano 2015, pp. 39-77. Anche Heidegger, proponendo una particolare lettura delle categorie della modalità in Kant incrocia la relazione epistemologia-ontologia, attraverso la distinzione ontico-ontologico (73) e sembra volerne rovesciare l'ordine di priorità (74), in quanto la ricerca sulla costruzione dell'oggetto d'esperienza, dipende da una preliminare indagine sulla sua costituzione d'essere che ce lo manifesta e dischiude come ente appartenente nella regione natura. Questa tesi sembra a Parrini occultare il ruolo della teoria della conoscenza, che analizza modalità, realtà, esistenza attraverso la distinzione tra materia e forma della conoscenza, decisiva anche per la teoria della verità, in quanto consente di passare dalla mera definizione al problema delle condizioni della verità (appunto formali e materiali). Puntando su possibilità e limiti del conoscibile, nel cui ambito l'ente può essere riconosciuto come ente, l'epistemologia mette l'ontologia sul suo legittimo terreno, cioè determinare non la realtà in senso assoluto, ma in relazione all'esperienza sensibile e fenomenica (74-75). Priorità dell'epistemologia sull'ontologia, nel senso dell'eredità critica dia ascendenza kantiana, significa astensione dalla pretesa di cogliere le determinazioni ultime dell'essere in quanto essere. Un modo specifico e circoscritto di praticare l'ontologia mostra «con evidenza la perdurante validità dell'atteggiamento critico inaugurato da Kant» (67). Questa dimensione critica (passaggio dalla definizione ai criteri della verità, distinzione funzionale tra materia e forma della conoscenza), rielaborata in forme appropriate, è parte integrante della 'terza via', e va tenuta distinta dalla questione, di diverso livello teorico, dell'impianto criteriale o meno dell'epistemologia.

²⁴ Cfr. Ricoeur 1981: 179-223; in particolare, 179-180.

originario dell'essere-sottomano (*Vorhandenheit*); sono un 'caso estremo' dell'*Auslegung* (201). Nel 1929 Heidegger sostiene che Kant non supera, ma semmai trova il fondamento della concezione corrispondentista della verità (203). Lo spunto per questa lettura è nella tesi di Kant che accetta la definizione *nominale* della verità; ma, scrive Parrini, Heidegger omette di ricordare che, per Kant, la definizione nominale non offre alcun criterio per determinare la verità di asserzioni, giudizi, verità ontiche. Infatti, egli si impegna a individuare le "condizioni epistemiche" necessarie perché qualunque giudizio possa essere vero; condizioni che non sono di tipo materiale, ma formale, legate alla coscienza in generale. Il punto è che Kant, scrive Parrini, con la 'rivoluzione copernicana', nonostante abbia inteso la corrispondenza come definizione nominale della verità, va oltre la teoria corrispondentista della verità «tanto nella sua versione ingenua quanto (e soprattutto) nella sua versione metafisico-realista» (206). *Essere e tempo* propone una sorta di 'realismo diretto' (esposto ovviamente a tutte le obiezioni scettiche): vi si afferma semplicemente che la cosa si mostra, si svela nella sua identità: «quanto viene enunciato, cioè l'ente stesso, si mostra *come lo stesso*». Idea, dice Parrini, "interessante", ma incapace di risolvere i problemi della verità dei giudizi (che, per Kant, implicano l'incontro tra intuizione e concetti dell'intelletto, 205). Il concetto di svelamento non è sufficiente (207). «L'analisi ontologica heideggeriana non ci illumina sui criteri che a livello ontico ci consentono di decidere la verità [...] dei nostri giudizi», sia in campo 'naturalistico', sia nel campo delle ipotesi interpretative proprie delle scienze umane (208). Si spiega così perché il filosofo tedesco oscilla tra residui di realismo metafisico (realtà degli enti e loro relazioni indipendentemente dal *Dasein*) e tesi della relatività di ogni verità all'essere dell'esserci (210) ²⁵.

²⁵ In ogni caso lo Heidegger di Parrini sembra oscillare tra una condanna generale

C'è un'altra interessante implicazione dell'analisi di Parrini, che però qui posso solo accennare. Se si tiene presente l'esegesi di *Essere e Tempo* in Robert Brandom²⁶, si presenta la questione della relativa autonomia dell'oggettività scientifica dagli scopi pratici del *Dasein* (211). Qui è decisiva la fine analisi del passaggio dall'essere *alla mano* (*Zuhandensein*) all'essere *sottomano* (*Vorhandensein*), all'oggettività scientifica, che non risponde se non indirettamente a progetti pratici. La giustificazione epistemica delle asserzioni descrittive dipende «tra l'altro da elementi di natura empirica che sono in parte indipendenti dalle motivazioni e dalle presupposizioni soggettive» (212); «il controllo empirico dipende da un dato il quale, rispetto alle nostre assunzioni, è in certa misura autonomo o indipendente» (214).

5. Nodi critici

Proviamo a tirare le fila delle analisi proposte da Parrini. Nei due saggi, il confronto si articola in tre grandi momenti, che coinvolgono tre autori della tradizione ermeneutica: il primo è Habermas, considerato sotto un profilo molto specifico, lo *status* epistemologico della psicologia del profondo. I forti rilievi critici danno a questo momento un esito negativo. Il secondo è Gadamer, quello di *Verità e metodo*, visto da Parrini con grande grande attenzione per il rilievo e le potenzialità del concetto di esperienza. Al di là delle riserve e dei limiti dell'incontro con questo autore, sembra questo il punto di maggiore e più promettente convergenza. A Parrini, interessa mostrare che l'orizzonte teorico dell'ermeneutica ha importanti analogie e punti d'intersezione con gli sviluppi della migliore cultura epistemologica; non è più tempo di sterili

dell'oggettività scientifica – ideale strumentale orientato al dominio, inapplicabile, da una parte; e possibilità invece di una nuova forma epistemica di oggettività, conforme a canoni ermeneutici e dipendente dal primato della sfera pratica, dalle pratiche quotidiane significative – antropologismo (Parrini 2011: 213). Oscillazione analoga a quella che abbiamo ritrovato in Gadamer.

²⁶ In un saggio del 1983, "Heidegger's categories in 'Being and time'": Brandom 1983.

contrapposizioni – a prescindere dalle specifiche posizioni di Gadamer, che non gli sembrano chiare sulla funzione inter-teorica dell'esperienza, né esenti da tracce di realismo metafisico

Con il terzo autore, ancora più autorevole e teoreticamente ingombrante, Heidegger, Parrini affonda il bisturi sulla teoria della verità. Il confronto, molto denso, segna un altro momento di netta divergenza teorica. Sono implicati temi molto importanti e divisivi: il rapporto ontologia-epistemologia; l'autonomia teorica e il carattere 'pensante' delle scienze; la trasversalità del modello di razionalità cognitiva, rispetto alla distinzione tra scienze naturali e discipline interpretative (interessate al contenuto simbolico di testi, eventi e tracce del passato).

Perciò, la convergenza di cui abbiamo cercato di ricostruire gli aspetti, ha alterne vicende. Sembra naturale chiedersi sin dove arriva, nelle posizioni di Parrini, l'impatto della critica all'ermeneutica heideggeriana; difficile, nel nostro caso, limitare la portata dei suoi argomenti al solo Heidegger, dato che Gadamer ha sempre in modo esplicito confermato la sua fedeltà a una versione della teoria della verità come *alètheia*, che, estendendo un noto gergo di Habermas, potremmo dire 'urbanizzata' (*urbanisiert*); questa, a sua volta, dipende da una concezione del linguaggio non 'pacificata' con il riconoscimento di un genuino ruolo cognitivo dell'esperienza, relativamente autonomo, e operante in modi simili nei diversi campi del sapere; nonché in tensione pur dichiarata opzione antirelativista. Considerata la centralità del tema nel nostro percorso, vale la pena soffermarsi sui rapporti tra la teoria della verità e il concetto di esperienza ermeneutica, con le potenzialità epistemologiche ben rilevate da Parrini.

Il quadro dell'opera gadameriana è molto composito, non omogeneo, carico di tensioni irrisolte, che non si compongono in un riconoscimento sistematico delle specifiche possibilità cognitive dell'esperienza, in quanto irriducibili a quelle dei quadri epistemici,

linguistici e concettuali che le fanno da cornice. Questa complessità condiziona, in particolare, la valorizzazione del potenziale critico degli 'urti' contro qualunque assetto a priori o precomprensione tramandata; le spinte epistemologicamente innovative sono controbilanciate dal peso che in *Verità e metodo* assumono i modelli di matrice teologica ed estetica, caratterizzati da regole di validità e sensatezza assai diversi da quelli di un'impresa scientifica empiricamente controllata. Nelle pagine seguenti cercherò di mostrare che la teoria ermeneutica dell'esperienza dipende in gran parte dai presupposti ontologici e linguistici che sostengono la teoria della verità come *alètheia*, e ne eredita le difficoltà. Mi concentrerò su testi relativi al rapporto linguaggio-esperienza, e all'identità degli oggetti dell'interpretazione (testi o eventi del passato).

5.1. Quanto al rapporto linguaggio-esperienza

Il Gadamer di *Verità e Metodo* enfatizza l'intreccio tra linguaggio ed esperienza del mondo, senza vedervi un elemento di chiusura prospettica: «il mondo linguistico in cui uno vive non è un limite che impedisca la conoscenza dell'essere proprio delle cose». Chi è cresciuto in una certa tradizione linguistica e culturale vede il mondo «diversamente da come lo vede chi appartiene ad una tradizione diversa». I mondi storici sono diversi, fra loro e dal mondo attuale, ma ognuno di essi è sempre un mondo umano «costituito linguisticamente», «aperto ad ogni possibile nuova intuizione e quindi all'ampliamento della sua propria concezione del mondo e conseguentemente accessibile agli altri» (Gadamer 1983: 511; Id. 1990: 451). È questo, per così dire, il Gadamer su cui giustamente Parrini fa leva; l'uso del concetto di *mondo in sé* diventa problematico (in quanto esterno al linguaggio non può essere criterio decisivo di sviluppo delle visioni del mondo); l'esperienza è un processo estensibile e perfettibile, in qualunque lingua, un ampliamento prospettico, mai

relativo nel senso di opposto a una «posizione giusta al di fuori del mondo linguistico umano dalla quale sia possibile cogliere il mondo com'è in sé stesso» (512; 451).

D'altra parte, bisogna notare che questa importante intuizione convive, in *Verità e metodo*, con un'altra di segno assai diverso, se non opposto, che possiamo far risalire a una lettura di Humboldt mediata da *Essere e tempo*: Humboldt ci ha insegnato a vedere ogni lingua come una peculiare visione del mondo (503; 444). Questa linea humboldtiana, con l'accento sulla funzione trascendentale e costitutiva del linguaggio, tende a ridurre o neutralizzare il divario tra linguaggio ed esperienza. In alcuni testi la forma linguistica sembra pensata come qualcosa che determina interamente l'esperienza. Gadamer assimila in profondità la teoria della verità come *alètheia*, questa, con il suo caratteristico oscillare tra ontologia e filosofia del linguaggio, converge con l'idea del linguaggio come *Mitte*, cioè non semplice strumento controllabile, ma *medium* capace di strutturare l'esperienza e l'interazione dei parlanti; e rimanda alle questioni del relativismo e dell'identità degli oggetti/eventi, indagati dalle pratiche interpretative.

I motivi caratteristici sono diversi:

1. **assolutezza dell'esperienza linguistica.** Nell'esperienza ermeneutica non si può separare la forma linguistica dal contenuto che viene trasmesso. Troviamo in *Verità e Metodo* formulazioni molto forti, che non è facile armonizzare con la teoria degli 'urti' di cui abbiamo detto, e sembrano anzi implicare una coincidenza senza residui tra mondo e linguaggio. Il mondo «si costituisce nel linguaggio», il quale non è una facoltà umana particolare; «la lingua, rispetto al singolo che appartiene a una certa comunità linguistica, possiede una sorta di esistenza autonoma, e introduce il singolo che cresce in tale comunità in un certo tipo di visione o di rapporto con il mondo»; il mondo linguistico «abbraccia fondamentalmente tutto ciò a cui la nostra comprensione può

arrivare»; «ogni visione del mondo ha di mira l'essere in sé del mondo. Tale essere in sé è la totalità a cui l'esperienza linguisticamente strutturata si riferisce»; «il mondo non è qualcosa di distinto dalle visioni entro le quali si presenta». L'esperienza linguistica del mondo è «assoluta» (*Die sprachliche Welterfahrung ist >absolut<*) «abbraccia ogni in sé» (*alles Ansichsein umfaßt*), «precede tutto ciò che è riconosciuto ed enunciato come essente». «È il «mezzo» del linguaggio l'elemento da cui tutta la nostra esperienza del mondo e in particolare l'esperienza ermeneutica si sviluppa»²⁷. Prende corpo una tesi che potremmo dire di intrascendibilità del linguaggio (con tracce di determinismo linguistico), incline a non spiegare il mutamento e l'innovazione interpretativa, se non in termini di cambiamenti concettuali, e certamente non supportata da un chiarimento analitico del ruolo dell'esperienza;

2. metafisica dell'appartenenza (*Zugehörigkeit*). Questa posizione è ricca di intrecci con la teoria della verità come *alètheia*. Merita di essere ripreso il presupposto del pensiero antico e medievale, per cui, scrive Gadamer, «spirito e mondo sono originariamente connessi; il rapporto è il fatto più originario» (*Das Verhältnis ist das primäre*). C'è una relazione trascendentale tra essere e verità (*das transzendentale Verhältnis zwischen Sein und Wahrheit*), una co-originarietà di spirito e mondo, linguaggio ed essere; una *coordinazione* uomo-mondo (*die alte Zuordnung von Mensch und Welt*), in una sorta di armonia prestabilita, garanzia metafisico-ontologica del rapporto parole-cose. Deve essere accantonata la concezione strumentale del linguaggio. Il linguaggio è il *medium* in cui io e mondo «si congiungono, o meglio si presentano nella

²⁷ Per le citazioni del capoverso cfr., nell'ordine, Gadamer 1983: 505, Id. 1990: 445; 507, 446; 507, 446-447; 511-512, 450-451; 514, 453-454; 523, 461.

loro originaria congenerità»; non è «riflesso di qualcosa di fissato, ma un venire all'espressione in cui si annuncia una totalità di senso», «un agire della cosa stessa rispetto al quale il pensiero è piuttosto passivo». Gadamer fa convergere metafisica classica e dialettica hegeliana, per illustrare i caratteri della verità: la processualità, il potere di svelarsi e 'imporsi', l'irriducibilità alle iniziative del soggetto interpretante. Non serve, in questa prospettiva, chiarire procedure epistemiche. Più che alla priorità dell'ontologia, siamo all'inutilità della dimensione epistemologica del problema. La verità dell'oggetto si automanifesta, è il contenuto stesso ad agire nell'esperienza, svelato in modo relativamente indipendente dalle pratiche linguistiche e dalle interazioni fra i parlanti, considerati in posizione passiva di ascolto; un motivo anti-umanistico, derivato da Heidegger e ispirato al riconoscimento dell'autorità della tradizione. Il linguaggio è l'essere dell'esperienza, in una forma radicalmente diversa da quella metodico-scientifica; in esso agisce la cosa stessa, in un modo che è piuttosto un patire (*Erleiden*), un comprendere e un accadere (*Geschehen*); «l'articolazione del logos porta ad espressione la compagine dell'essere, per il pensiero greco, e questo venire all'espressione non è altro che la presenza dell'ente stesso, la sua *alètheia*»²⁸. Per questa via questa la metafisica dell'appartenenza stabilisce la portata ontologica della parola, rafforzando la predominanza del fattore linguistico nell'esperienza extrametodica del *Verstehen*;

3. carattere strutturalmente linguistico della trasmissione culturale e ascolto. La teoria del comprendere s'intreccia con una particolare

²⁸ Cfr. Gadamer 1983: 524, Id. 1990: 463; 524, 462; 525, 463; 531, 469; 541-542, 478; 522, 461; 531, 469. Naturalmente, resta per Gadamer la pregiudiziale antifondazionalistica; il linguaggio che le cose parlano «non è il *λόγος οὐσίας* e non si conclude nell'autotrasparenza di un intelletto infinito; è il linguaggio che percepisce il nostro essere storico-finito» (Gadamer 1983: 544; Id. 1990: 480).

idea di tradizione, di taglio gradualista-conservatore, incardinata sulla soverchiante del linguaggio rispetto ai parlanti. L'essenza dell'esperienza ermeneutica nelle scienze dello spirito è nel carattere linguistico della tradizione, che tramanda una verità all'interprete, coinvolgendolo anzitutto in una posizione di ascolto (*Hören*); la tradizione interpella e non lascia «la libertà di scegliere e di rifiutare». L'ascolto non può essere rifiutato come il vedere (voltandosi dall'altra parte). La lingua *parla* noi, più di quanto noi parliamo la lingua. Chi è dentro una tradizione «non può non udire ciò che attraverso di essa giunge a lui»²⁹. La verità della tradizione è come il presente, che è «immediatamente manifesto ai sensi» (Gadamer 1983: 529; Id. 1990: 467)³⁰. L'udire, che è necessario al linguaggio, non dà accesso solo ad un campo specifico, «è una via verso il tutto, perché ha la facoltà di ascoltare il *logos*»; esso aggiunge la dimensione della profondità (*Tiefendimension*), quella della parola che perviene dal passato alla vita presente. L'evento ermeneutico, il suo accadere linguistico «non è un nostro agire sul contenuto, ma un agire del contenuto stesso»³¹.

La posizione di Gadamer si trova dunque in difficile equilibrio tra la tesi della integrale dell'assolutezza dell'esperienza linguistica del mondo, da una parte; e il riconoscimento della apertura e forza innovativa dell'esperienza (gli 'urti' dell'intuizione), dall'altra. Il mondo non è mai oggetto del linguaggio; non si può «guardare dall'alto», «non

²⁹ La padronanza linguistica non è frutto di 'scelta consapevole': «è letteralmente giusto dire che è la lingua che parla noi, piuttosto che noi parliamo la lingua» (*ist es buchstäblich richtiger zu sagen, daß die Sprache uns spricht, als daß wir sie sprechen*). Il linguaggio costituisce il vero evento ermeneutico «come venire ad espressione di ciò che è contenuto nella tradizione» (529; 467).

³⁰ *muß auf das hören, was ihn von da erreicht. Die Wahrheit der Überlieferung ist wie die Gegenwart, die den Sinnen unmittelbar offenliegt.*

³¹ Per le citazioni cfr. Gadamer 1983: 528, Id. 1990: 466: *ist das Hören ein Weg zum Ganzen*); 529, 467; 530, 467: *dieses Geschehen nicht unser Tun an der Sache, sondern das Tun der Sache selbst ist*; 543, 479: *die Bedeutung eines Ereignisses oder der Sinn eines Textes, kein fester an sich seiender Gegenstand, den es nur festzustellen gilt*).

c'è un punto di vista esterno all'esperienza linguistica del mondo, dal quale tale esperienza possa essere guardata oggettivamente»; mentre «ciò che è oggetto di conoscenza e di discorso è invece già sempre compreso nell'orizzonte del linguaggio, che coincide col mondo»³². Gadamer individua il ruolo innovatore dell'intuizione, ma non analizza i modi in cui questo processo di arricchimento possa realizzarsi, considerato che l'esperienza è sempre inseparabile dalle forme linguistiche, sino alla coincidenza di mondo e linguaggio. Non è chiaro come le cornici e schemi concettuali possano essere criticati e cambiati, nell'esperienza ermeneutica, tanto meno in forme assimilabili a quelle della conoscenza scientifica.

Le indicazioni degli scritti successivi a *Verità e metodo* non sembrano fornire materiale capace di sciogliere questi nodi teorici. In generale, per quel che ho potuto fin qui rilevare, per es. nell'importante raccolta *Verità e metodo 2* (1986)³³, la questione affiora a più riprese, ma senza andare al di là dell'indicazione di programmi, obiettivi e affermazioni di principio. Gadamer affronta alcune tipiche obiezioni sulla *linguisticità* dell'esperienza, respingendo l'idea che il suo paradigma escluda o sottovaluti le il radicamento extralinguistico dell'esperienza.

Particolarmente interessante, dalla nostra angolazione, è il saggio "Fino a che punto il linguaggio preforma il pensiero?" (1970) („Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?"). Viene in esso esplicitamente posta la questione dei rapporti tra linguaggio e pensiero e, conseguentemente, del determinismo linguistico. Il dubbio è, scrive Gadamer, «se riusciamo a tirarci fuori dalla nostra educazione (*Erziehung*) linguistica», dalla costumatezza (*Gesittung*), «dal nostro modo di pensare linguisticamente mediato» (*unserer sprachlich*

³² Cfr. 515, 454; 517, 456.

³³ Gadamer 1986; Id. 1995.

vermittelten Denkweise Herauszutreten), e sappiamo incontrare una realtà difforme dalle nostre preconcepite opinioni, abitudini e aspettative (Gadamer 1995: 167) (*und uns der Begegnung mit einer Wirklichkeit auszusetzen wissen, die unseren Vormeinungen, Vorformungen, Vorerwartungen nicht entspricht*; Gadamer 1986: 199). È vero, prosegue il testo, che la nostra esperienza non si compie solo nell'apprendere ed usare il linguaggio. Piaget e Plessner studiano le altre forme di espressione: gesti, viso, riso pianto etc., così come la scienza approda a capacità di fare e manipolare (*zu machen und zu manipulieren*, Gadamer 1995: 172, Id. 1986: 204). Ma nello stesso tempo, la tesi dell'identità essere-pensiero è confermata: noi pensiamo in parole (Gadamer 1995: 168; *Wir denken in Worten*; Id. 1986: 200). A sostegno della tensione esperienza-linguaggio, in questo e in altri saggi³⁴ compaiono tre tipi di argomento:

- La forza magica della parola che si propone da sé ed estende il pensiero, imprime una spinta creativa a trascendere gli schemi precostituiti dell'esperienza;
- il rapporto parole-cose-esperienza è garantito a priori dalla coappartenenza dell'uomo e della 'cosa' al mondo, sulla via aperta del pensiero greco (il linguaggio è il medium di questa unione preliminare, anteriore al contrasto tra soggetto (vedute soggettive) e oggetto (cosa in sé indipendente dalle nostre rappresentazioni);

³⁴ Segnalo tra i più pertinenti e interessanti *Selbstdarstellung* (1975), dove si legge: «Naturalmente con la linguisticità del comprendere non si può intendere che tutta l'esperienza del mondo si compia come parlare o nel parlare. Fin troppo conosciute sono quelle preverbalì o oltreverbalì prese di coscienza, mutismi, silenzi, in cui si esprime un'immediata percezione del mondo. E chi negherà che vi siano reali condizioni della vita umana, come fame e amore, lavoro e dominio, che non siano essi stessi linguaggio, ma che a loro volta misurano lo spazio all'interno del quale ha luogo il parlare in comune, e il reciproco ascoltare» (Gadamer 1995: 482; Id. 1986: 496-497). Spunti simili anche in *Mensch und Sprache*, 1965. Gadamer 1995: 219-219; Id. 1986: 148-149: «Noi siamo sempre già anticipati, in tutto il nostro pensare e conoscere, dalla interpretazione linguistica del mondo, crescere nella quale significa crescere al mondo. In tal senso il linguaggio è la vera traccia della nostra finitezza».

- il linguaggio viene pensato come dialogo e si svolge in un processo illimitato; la sua forza creativa, che non si cristallizza nei confini di alcuna 'posizione', si manifesta nella possibilità di andar sempre oltre le sue stesse schematizzazioni.

Si tratta di obiettivi programmatici, di immagini che indicano, se non un travaglio teorico, piena consapevolezza della questione; tuttavia, essi non si sviluppano in contributi di analisi sulle interazioni tra livelli linguistici e non linguistici dell'esperienza; né sul piano della cognizione oggettivante, né su quello della comprensione interpretante. Perciò, sembra lecito affermare che non cambia nella sostanza lo scenario dell'opera *major*.

5.2. Quanto all'identità degli oggetti delle scienze dello spirito

L'ambivalenza della teoria ermeneutica dell'esperienza si riflette su un punto molto delicato per saggiare il rifiuto gadameriano del relativismo radicale: la questione dell'identità degli oggetti dell'interpretazione (testi o eventi tramandati). Una problematica che si addensa soprattutto intorno al tema della conoscenza storica. Gadamer è consapevole del problema emergente dal prospettivismo interpretativo. Riconosce infatti la «tensione che sussiste tra l'identità dell'oggetto e la mutevolezza delle situazioni in cui esso deve venir compreso». Il testo, per esempio, «deve venir compreso in ogni momento, ossia in ogni situazione concreta, in maniera nuova e diversa» (Gadamer 1983: 360; Id. 1990: 314). Il suo lavoro di analisi sembra muoversi tra i due poli di questa tensione, dando luogo a due diversi esiti teorici. Nelle pagine di *Verità e Metodo* troviamo testi a sostegno di entrambi, senza una chiara risoluzione del contrasto.

Come abbiamo accennato, il pluralismo interpretativo solleva due ordini di problemi: di oggettività del senso dei testi e delle tracce del passato; ma anche di riferimento delle espressioni generali usate dagli storici, e, parallelamente, di ontologia delle entità storiografiche

implicate da scale di eventi molto vasti, a confini indeterminati (Rivoluzione francese, Rinascimento, crisi della democrazia ateniese etc.)³⁵. È diffusa l'idea, condivisa da Gadamer, che la storiografia possa spaziare tra una grande varietà di angolazioni e punti di vista sugli eventi passati, assai più delle scienze 'dure', in ragione della maggiore complessità di variabili dei fenomeni indagati; complessità accresciuta e complicata dalla loro tipica dimensione simbolica. Il procedimento del comprendere (testi o eventi) ha un carattere fortemente selettivo e prospettico, dipendente dall'appartenenza dell'interprete ad una tradizione.

Partiamo da testi che contengono un'interpretazione, per così dire, rassicurante del prospettivismo storiografico. Su questo versante, il pluralismo ermeneutico viene spiegato con riferimento ai molteplici aspetti della realtà passata indagata. Gadamer enfatizza la poliedricità dei fenomeni storici, i quali evolvono nel tempo, mostrando facce diverse della loro identità: «sono aspetti diversi quelli sotto cui l'oggetto storiograficamente si presenta in tempi diversi, da punti di vista diversi» (*daß es verschiedene Aspekte sind, in denen sich die Sache zu verschiedenen Zeiten oder von verschiedenem Standort*). Questi aspetti «non si superano semplicemente l'un l'altro nel continuo progresso della ricerca» (*diese Aspekte sich nicht einfach in der Kontinuität fortschreitender Forschung aufheben*). In questi termini avremmo a che fare con una forma innocua di pluralismo, che presuppone, non dissolve l'identità dell'oggetto: semplicemente guardiamo gli eventi passati da angolazioni diverse, anche culturalmente, ma non incompatibili fra loro; si tratterebbe comunque di versioni diverse *dello stesso oggetto*³⁶.

³⁵ Su questi concetti, definiti *colligatory concepts*, un interessante contributo ha dato il filosofo britannico William H. Walsh. La sua posizione ha suscitato un raffinato dibattito di *philosophy of history*. Cfr. Walsh 1974.

³⁶ Per le citazioni cfr. Gadamer 1990: 289; Id. 1983: 332-333. Un altro testo molto forte a sostegno di questa linea è 431 (Id. 1990: 379), che insiste

La tradizione storica ha una «permanente vitalità», sostenuta nel presente da uno «sviluppo ancora in atto dei suoi effetti», che non mette in questione la stabilità dei riferimenti. Per es. i testi poetici e filosofici fanno parte di un «accadere storico» «per cui l'oggetto di trasmissione storica appare in nuovi aspetti significanti»; così come «gli eventi storici permangono vivi nei loro effetti e sviluppi». Ogni riattualizzazione può riconoscersi «come una possibilità storica del suo oggetto» (*eine geschichtliche Möglichkeit des Verstandenen*); non è un che di arbitrario o imposto all'oggetto dall'esterno, ma risiede nello spettro delle sue possibilità di 'lettura'. Da un lato si sa che altri dopo di noi interpreteranno «in modo sempre diverso» (*andere immer anders verstehen werden*). Dall'altro è chiaro che si tratta sempre la stessa opera, (*dass es dasselbe Werk bleibt*), della stessa pienezza di significato (*dessen Sinnfülle*) nel mutare delle interpretazioni (*im Wandel des Verstehens*). Si tratta della stessa storia: «sempre una e identica è la storia che, attraverso i suoi sviluppi, si viene di continuo determinando e definendo» (*es dieselbe Geschichte ist*); nel suo accadere affiorano nuovi aspetti del significato di ciò che viene trasmesso (*ist es der Fortgang des Geschehens, durchden das Überlieferte in neuen Bedeutungsaspekten herauskommt*; Gadamer 1983: 431; Id. 1990: 379).

Ma la questione non è chiusa. Questo motivo (potenzialmente 'realista') sfuma in ragione dell'assunto dualista su cui poggia la posizione 'antimetodologica' di Gadamer: «non si può dire che nelle scienze dello spirito vi sia un oggetto di ricerca sempre identico, come invece accade nelle scienze naturali, dove la ricerca penetra sempre più profondamente nella natura» (Gadamer 1983: 333). In forza del paradigma ermeneutico, il metodologismo non è più padrone del

sull'unità/permanenza dello stesso oggetto e della stessa storia, testi o eventi, attraverso l'avvicinarsi delle interpretazioni.

campo, con il suo modello di progressivo 'ampliamento' e 'approfondimento' (*Schema der Erweiterung und des Eindringens*, Gadamer 1990: 290) «mediante acquisizione di nuovi domini o di nuovi materiali» (Gadamer 1983: 334). Il prospettivismo interpretativo assume, per questa via, un ben più radicale significato. «L'interesse che muove la ricerca [...] è sempre a sua volta motivato in maniera peculiare dal momento storico in cui sorge». Viene in primo piano un senso forte, heideggeriano, di storicità della stessa ricerca storica, «la quale appartiene così al movimento storico del quale la vita stessa fa parte, e non si lascia spiegare in maniera teleologica» in base all'oggetto a cui è rivolta. Tale oggetto, «in sé e per sé, non esiste» (*Ein solcher >Gegenstand< an sich existiert offenbar überhaupt nicht*) (Gadamer 1983: 333; Gadamer 1990: 289). Il carattere innovativo dell'interpretazione storica non dipende dalla molteplicità di aspetti di un medesimo oggetto complesso, bensì dalla mancanza di un simile referente oggettivo, indipendente e per sé stesso ben determinato. Per questo, nella fisiologia della ricerca storica moderna sempre «si fa sentire una nuova voce nella quale risuona il passato» (Gadamer 1983: 333; *eine neue Stimme laut wird, in der die Vergangenheit widerklingt*, Gadamer 1990: 289). Il gergo ermeneutico oscilla inavvertitamente tra livello epistemico e ontologico: il passato c'è davvero solo nella «molteplicità delle voci» (*eine Vielzahl von Stimmen*) prodotte dalla storiografia. Più sotto, in modo ancora più forte, si legge: l'oggetto storico – concepito sul modello naturalistico di un oggetto in sé stesso compiuto, da accostare progressivamente – è solo un fantasma (*ein Phantom*). In questa prospettiva anche il 'senso' delle tracce del passato è un che di sfuggente, mutevole, cangiante, privo di forma definita. «Il significato di un avvenimento o il senso di un testo, non è un oggetto in sé fissato, che si tratta di accertare» (Gadamer 1983: 543; *die Bedeutung eines Ereignisses oder der Sinn eines Textes, kein fester an sich seiender Gegenstand, den es nur festzustellen gilt*,

Gadamer 1990: 479). Ciò che lo storico cerca non è un oggetto-*Gegenstand*, ma un rapporto (*ein Verhältnis*), un intreccio fra realtà passata e i filtri dipendenti dalla situazione presente dell'interprete, da interessi non squisitamente analitici e teoretici (Gadamer 1983: 349–350, Id. 1990: 305). La comprensione non ha a che fare con un oggetto a sé stante (*an sich seienden Gegenstand*), disponibile, in secondo momento, all'accesso soggettivo; si rivolge a un contenuto che può essere capito solo nella mediazione (*Vermittlung*) tra passato e presente, che individua rapporti, più che oggetti. L'esito di questo intreccio non è arbitrario perché l'interprete è inserito nel processo e investito dalle 'conseguenze', dai mutamenti di ciò che interpreta (381; 334). Questo modo di intendere il rapporto passato-presente comporta un primato epistemico della relazione tra interprete e situazione presente, che subordina l'elemento dell'autonomia cognitiva, e quindi il ruolo delle tecniche metodologiche di controllo intersoggettivo sul campo di riferimento. A ciò si affianca l'idea di un processo interpretativo infinito, non 'linearmente 'progressivo', strutturalmente aperto, non ancorato all'ideale di una totalità unitaria indipendente³⁷. Il tema della plasticità, apertura e indeterminatezza del passato, che attende di essere compresa in modo creativo a partire dal presente dell'interprete, dalla sua coappartenenza ad un insieme su cui indaga, viene evocato dalla suggestiva immagine dell'orizzonte in movimento, spesso usata in *Verità e Metodo*³⁸.

³⁷ La valenza antisoggettivistica della 'distanza temporale' (*der Zeitenabstand*) è molteplice. L'importanza antisoggettivistica della 'distanza temporale' (*der Zeitenabstand*) è molteplice. Un suo effetto tipico si mostra nel l'impossibilità di considerare conclusa «la scoperta del vero significato di un testo o di un'opera d'arte»; la distanza è in costante movimento ed espansione (*Ausweitung*), il processo è infinito (*unendlicher Prozeß*), aperto a new sources of understanding (*neue Quellen des Verstandnisses*), capaci di rivelare «insospettite connessioni di significato» (*ungeahnte Sinnbezüge offenbaren*) (Gadamer 1983: 348; Gadamer 1990: 303).

³⁸ L'idea di un «orizzonte conchiuso» (*der geschlossene Horizont*) che delimita una civiltà è un'astrazione. L'esistenza umana è storicamente mobile e perciò non rigidamente vincolata ad un punto di vista (*keine schlechthinnige Standortgebundenheit*), appunto ad un orizzonte «davvero conchiuso» (*wahrhaft*

L'argomentazione ermeneutica poggia sulla differenza intuitiva tra le entità simboliche e la stabilità gli oggetti naturali percepibili; tuttavia, una contrapposizione così netta va incontro a diversi problemi. Non è detto che oggetti ed eventi naturali siano ininfluenti sul campo dell'interpretazione, se non altro, come portatori fisici della dimensione simbolica. Ma soprattutto, anche ipotizzando che al campo storico sia più adatta un'ontologia dinamica delle relazioni, negando rilevanza in storia all'esistenza di entità individuali identificabili, la tesi di Gadamer sembra condurre ad un esito relativistico. Non ci sono, su queste basi, interpretazioni migliori o meno controllate di altre. Le interpretazioni sono tutte diverse le une dalle altre, senza che sia possibile riferirle allo stesso e identico oggetto o campo fenomenico, neanche nel senso debole del realismo empirico parriniano. La verità dell'interpretazione è semplicemente relativa al quadro interpretativo adottato e alla forza linguistica della tradizione da cui è alimentato, senza che, su questa linea teorica, si mettano a fuoco con chiarezza l'autonomia dell'oggetto (anche nel senso di Emilio Betti) e dell'esperienza³⁹. Senza dubbio, per Gadamer, il senso del testo trascende il suo autore, ed il comprendere non è mai meramente riproduttivo, ma sempre anche produttivo; vi è in esso un incremento, che tuttavia non è un 'capir meglio' (*Besserverstehen*), ma sempre un *anders verstehen*, un comprendere diversamente (346; 302). Il punto vero di questi testi non è solo contestare la possibilità di interpretazioni 'migliori', ma negare che questo sia lo scopo in arte, storia, diritto e teologia. Sembra ancora valida la valutazione proposta in un saggio che considerava l'ermeneutica dal punto di vista dell'antichistica: c'è una irrisolutezza di fondo di Gadamer tra limitare lo spettro delle interpretazioni oppure

geschlossenen Horizont). Noi siamo entro un orizzonte che si muove con noi: «anche l'orizzonte del passato, di cui ogni vita umana vive e che è presente nella forma di dati storici trasmessi, è sempre in movimento» (355; 309).

³⁹ Credo fossero fondate, in ottica strettamente ermeneutica, le obiezioni a Gadamer di Emilio Betti (Betti 2022: 110–122).

lasciarlo totalmente aperto, costituito di infinite possibilità, tutte equivalenti, senza criterio operativo di distinzione: o tutte false – in quanto il testo è una trama aperta, incompiuta senza l'interprete, e contiene in potenza infinite interpretazioni; o tutte vere – in quanto il testo è unico e identico, ma infiniti sono i contesti di lettura, le occasioni, dunque le prospettive che lo coinvolgono, senza che ci siano incompatibilità tra cui dobbiamo scegliere⁴⁰. Credo che queste oscillazioni siano la cifra vitale di una filosofia di straordinaria complessità e ricchezza. Ci siamo qui concentrati su un filone specifico, consistente e assai influente, ma non esaustivo del pensiero di Gadamer, nel quale, come abbiamo visto, convivono altre spinte teoretiche. Possiamo qui attestarci sull'ipotesi che la filosofia del linguaggio gadameriana sia almeno parzialmente in contrasto con la teoria dell'esperienza ermeneutica come apertura (*Offenheit*).

6. Conclusioni

L'insieme di questi motivi mostra che la nozione di esperienza ermeneutica, in *Verità e Metodo*, non è sempre ancorata all'elemento della tensione (l'urto) tra intuizione e linguaggio, e sostiene forme di pluralismo storiografico che comportano qualche concessione al relativismo radicale. Sia i residui di determinismo linguistico, sia la teoria della verità come *alètheia* espongono l'ermeneutica di Gadamer ad un'oscillazione tra motivi costruttivistici (l'oggetto-evento ha un'identità interna a determinate teorie e interpretazioni) e anticostruttivistici (l'oggetto e la verità si automanifestano nel linguaggio in forza di una originaria coordinazione di io e mondo), che non trovano un punto di equilibrio. Si fa sentire il peso delle matrici

⁴⁰ Cfr. Cambiano 1985: 260). In sostanza, la posizione di Gadamer è al di qua del problema della verità o giustezza delle interpretazioni, in senso conoscitivo; il che potrebbe, forse andare nei modelli estetici da lui proposti, ma non funziona in storia e filologia, se non ad alto prezzo, come in *Verità e Metodo*, in termini di validità/oggettività delle interpretazioni.

teologiche, oltre che giuridiche, della teoria dell'interpretazione, il cui ruolo decisivo è dichiarato dallo stesso Gadamer, dopo la prima parte dedicata alle matrici estetiche, nella Parte II, sez. II, «si pone il problema di *ridefinire l'ermeneutica delle scienze dello spirito in rapporto all'ermeneutica giuridica e all'ermeneutica teologica*» (362; 316)⁴¹.

Possiamo, a questo punto, assimilare il rapporto fra tradizioni ermeneutiche ed epistemologiche a una confluenza fra due strade articolata su molti livelli, con incroci sempre più difficili e passaggi sempre più stretti e insidiosi, man mano che si procede alla costruzione in positivo del percorso e si va oltre la comune piattaforma antifondazionalistica. Le divergenze emergono numerose, se si prova a definire in modo preciso il ruolo epistemico dell'esperienza e delle nozioni di oggettività e verità, a specificare la critica del relativismo, o infine a ricomporre i diversi modelli di razionalità conoscitiva. Sta qui la ragione della difficoltà nel passare ad un confronto costruttivo – la *pars construens* – tra il vocabolario ermeneutico e quello epistemologico. Per portare la convergenza oltre il livello della *pars destruens*, credo siano necessari significativi mutamenti teoretici fra le due tradizioni messe a confronto da Paolo Parrini.

Dalla parte 'epistemologica' sembra necessario un adeguamento strategico, rispetto alla problematica tipica delle discipline interpretative. In particolare, penso sia necessaria un'attenzione specifica e sistematica, non occasionale, alla dimensione simbolica dei

⁴¹ In modo ancora più impegnativo, più sotto, stessa pagina: L'interpretazione non implica dominio e «acquisizione di un possesso», semmai subordinazione «al superiore appello che ci è rivolto dal testo. In questo senso, il vero modello esemplare è quello fornito dall'ermeneutica giuridica e teologica. L'interpretazione della volontà della legge e dell'annuncio divino non sono forme di dominio [*Herrschaft*], ma di servizio [*Dienst*]». Servizio «del farsi valere [*gelten*] del testo», funzionale a una sua «applicazione» in rapporto al conteso attuale, oltrepassando l'estraneità e la distanza temporale fisiologica fra interprete e testo (362–363). Il lavoro interpretativo-storiografico viene equiparato, senza troppe distinzioni ad un'applicazione culturale, con finalità etica, politica, giuridica, estetica, religiosa etc. nel presente.

fenomeni storico-culturali; agli strumenti di lavoro che mettono in gioco tipi di esperienza diversi da quella empirico-percettiva, con la relativa regolarità delle sue strutture. Tutte le analogie e le convergenze tra procedimenti a base empirica e procedimenti ermeneutici devono tener concretamente conto della differenza tra esperienza del testo e esperienza di fenomeni naturali, tra interpretazione del senso di fenomeni simbolici e comprensione di processi empirici. C'è un divario intuitivo tra capire la dinamica delle biglie da biliardo o quella delle particelle elementari e afferrare il significato di un evento storico – passaggio del Rubicone, battaglia di Maratona (per fare esempi celebri in letteratura), o decifrare il senso di un testo poetico. Una differenza che non mi pare sia sempre tenuta adeguatamente in conto nei paradigmi della cultura epistemologica; e che non può essere facilmente aggirata da ricette di monismo metodologico ed epistemologico. In questa prospettiva, credo sia estremamente interessante e debba essere approfondita una linea di ricerca proposta da Paolo Parrini, a partire dall'evoluzione dei modelli di razionalità cognitiva, che può contribuire a ridisegnare la scena tradizionale dei dibattiti sulla specificità delle scienze umane e delle discipline interpretative. Devono essere poste a frutto le intuizioni che mettono in luce carattere trasversale della 'ragione' rispetto ai compiti delle scienze a prevalente orientamento empirico e delle discipline a prevalente orientamento interpretativo. Un esempio particolarmente significativo di questi sviluppi si trova proprio nelle pagine finali di "Ermeneutica ed epistemologia 2", in cui Parrini prende posizione sulla razionalità del sapere in aree tipicamente umanistiche come la morale, il diritto, l'interpretazione di opere d'arte, con qualche cenno alla ricerca storica⁴². L'analisi muove dalla distinzione tra la razionalità

⁴² Parrini non ha mancato di porre il problema, sia pure senza sviluppare le sue ipotesi. La pratica storiografica è un caso particolare della concezione *liberale e aperta* unitaria, non dualista, ma articolata, della razionalità. Nell'Introduzione a *Il valore*

logico-calcolistica e quella 'riflettente' – con ascendenti kantiani – o 'fronetica' – con ascendenti aristotelici, comunque non formalizzabile in un sistema di principi astrattamente formulabili. Entrambe confluiscono in una nuova, più larga, concezione della conoscenza razionale. La sua tesi è che i due tipi di razionalità, operino a tutto campo, non solo nei momenti di crisi rivoluzionaria e rottura dei paradigmi normali; e, soprattutto, operino trasversalmente in tutti i campi del sapere. Nella 'terza via', alla nozione di verità e realtà come ideali regolativi si deve associare una nozione di razionalità «altrettanto lasca, e dunque assai 'liberale'», a 'tessitura aperta', né «puramente logica, o calcolistica o algoritmica», e nemmeno «criteriale» (Parrini 2011: 218), in quanto capace di mediare tra il generale e il particolare «senza ricorrere a criteri o a regole previamente fissate» (218–219). Una razionalità indispensabile almeno a tre livelli operativi: rapporto non prestabilito tra principi e casi particolari; deliberazione sui mezzi adeguati a un certo fine, o anche sui fini da perseguire e soppesare in modo comparativo, senza postulare fini supremi prefissati (219). Tradizionalmente ascritti al dominio della *fronesis* aristotelica o del giudizio riflettente, questi campi sono caratterizzati da argomentazioni basate su contraddizioni performative, analogie, metafore, attenzione alla comparazione di casi particolari, riconoscibili in medicina clinica, nelle valutazioni morali e nella critica d'arte. Vi operano forme razionali

della verità viene chiarito che il rapporto tra *humanities* e scienze esatte deve essere pensato in termini di «differenze solo di grado» nella varietà di espressioni in cui consiste la vita culturale, senza barriere tra attività scientifiche e non (Parrini 2011: 25). In ogni manifestazione culturale (religione, letteratura, arte, filosofia) si realizza una forma di sintesi e organizzazione concettuale, più o meno rigorosa, dell'esperienza (24). In questo contesto emerge anche un riferimento alla storiografia italiana, e alla sottovalutazione, in essa, del ruolo delle prove empiriche e dell'organizzazione razionale del discorso. Viene citata ad esempio l'evoluzione delle posizioni di Carlo Ginzburg; e si polemizza contro quanti pensano che la narrazione storica possa fare a meno di una «qualche forma di concettualizzazione» adatta allo scopo (25, n. 17). Sarebbe molto interessante collegare queste indicazioni alla ormai robusta letteratura di *philosophy of history*, che alimenta un dibattito molto vivace e carico di implicazioni teoretiche generali.

e atteggiamento critico, nonostante l'assenza di «criteri formali, astratti e generali esplicitamente formulati» (*Ib.*). Questa acquisizione filosofica ha importanti conseguenze sul dialogo ermeneutica-epistemologia; è un colpo potente ad ogni forma di dualismo tra scienze naturali e campo interpretativo, su basi ontologiche. Essa rende problematico «continuare a contrapporre le scienze naturali e le discipline umanistiche sulla base dei diversi tipi di razionalità che in esse vengono impiegati» (220). La distinzione tra i campi del sapere non deve essere vista in termini di mutua esclusione, ma in quelli di una mescolanza «in dosaggi differenti» tra le diverse forme di razionalità; mescolanza di fatto reperibile nelle scienze umane e negli studi di carattere umanistico su arte, morale, giurisprudenza. La differenza tra razionalità scientifica e interpretativa non è ontologica (di enti indagati) e nemmeno dovuta ad un'essenza irriducibile delle *due culture*, umanistica e scientifica; i campi di riferimento non sono qualitativamente compatti ed omogenei, ma strutturati come reti eterogenee e fittamente interconnesse. La divergenza dalla prospettiva ermeneutica, di Heidegger, come di Gadamer, non potrebbe essere più netta; e diviene ancora più radicale, se si tiene presente il diverso modo di concepire il rapporto tra scienza e filosofia, tra ragione e pensiero, che, a sua volta, non può più essere rappresentato in termini di contrapposizione. Neanche a questo livello sembra possibile creare una barriera gerarchica sulla base di pretese differenze di rango cognitivo. Per Parrini, si deve riconoscere che la scienza non è solo ragione *calcolante*, ma piuttosto, a pieno titolo, ragione *pensante* (*Ib.*)⁴³.

Da parte ermeneutica, mi pare che la necessaria revisione

⁴³ Molto precisi e penetranti i riferimenti di Parrini nelle due note a p. 220, dedicate alle formule radicali, ma anche oscillanti, della posizione di Heidegger tra *Nietzches Wort 'Gott ist tot'* (1943), *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1950) e *Was heisst Denken?* (1954). La tesi per cui, se, talvolta, la scienza va oltre l'esattezza e si avvicina alla verità, allora essa è diventata filosofia, si ritrova nel saggio di Gadamer *Philosophie oder Wissenschaftstheorie?* (Gadamer 1976: 125-149).

dell'eredità heideggeriana, sia più profonda e problematica per la linea teorica portata avanti da Gadamer, ma anche per quella, più moderata, di Paul Ricœur, su cui non posso soffermarmi in questa sede⁴⁴. La difficoltà della 'convergenza' nasce dal gioco di incastri, di spinte e contropunte, dalle tensioni interne tra i tanti tasselli di *Verità e metodo*. Se si vogliono mettere a frutto le potenzialità della teoria dell'esperienza ermeneutica lungo la strada indicata da Parrini, sembra necessario, in particolare, un 'deflazionamento', un alleggerimento del carico ontologico della nozione di verità, per favorire invece una più agile considerazione delle strutture epistemologiche dei procedimenti interpretativi; sarebbe così possibile riformulare le nozioni di oggettività e verità in forma adeguata agli sviluppi effettivi delle scienze naturali, come di quelle interpretative. Derivano dall'impegno ontologico di matrice heideggeriana molti elementi fra loro collegati, che, a mio modo di vedere, ostacolano la positiva interazione tra le due tradizioni. Si tratta di aspetti che assumono particolare rilievo se il confronto avviene sul terreno forse più delicato e strategico del sapere 'umanistico', quello della conoscenza storica, affrontando le complesse questioni di natura epistemologica, linguistica ed ontologica poste dalla storia. Mi limito a ricordare alcuni temi, che, in prospettiva ermeneutica, vanno a saldarsi dando un'impronta decisamente culturalista alla rappresentazione del passato come regno dei significati: la tesi generale della inoggettivabilità del senso dell'Essere, nella sua forma radicale, conduce ad una frattura netta tra comprendere e spiegare, molto oltre l'impostazione della sua fonte diltheyana; la contrapposizione tra essere ed ente viene a sua volta usata per distinguere, in modo non meno forte, la sfera delle relazioni oggettive (esplicativo-causale, quantitativa) da quella delle relazioni

⁴⁴ Per una rilettura critica e un originale sviluppo teorico della prospettiva di Ricœur cfr. Busacchi 2013; Id. 2016.

intersoggettive (considerazione partecipante, di comprensione reciproca, non anonima, distaccata). L'insieme di questi motivi ha avuto un peso determinante sulla concezione gadameriana della storia, che, nella Parte seconda (*Il problema della verità e le scienze dello spirito*), si sviluppa diventando un asse teorico portante di *Verità e Metodo*. Essi finiscono per circoscrivere il concetto di apertura dell'esperienza, riducendolo alla sfera della relazione io-tu; la quale viene identificata come territorio di un'esperienza genuina, escludendo qualunque confusione con l'esperienza 'naturalistica', in atto nella comprensione scientifica dei fenomeni. Nell'esperienza interpersonale, che non ha un orientamento generalizzante, c'è negatività e sofferenza; perciò, l'apertura dell'esperienza ermeneutica, la sua attitudine a superare gli orizzonti costituiti, ha un significato specifico, una qualità irriducibile, che non trova riscontro nell'esperienza percettiva, alla base della comprensione scientifica dei fenomeni⁴⁵. Da questi motivi l'ermeneutica 'ontologica' trae una fisionomia ricca di spunti che costituiscono un serio ostacolo per un incontro con le culture epistemologiche. Nello strato più profondo della concezione della storia

⁴⁵ Va tenuto presente che Gadamer insiste molto sul carattere di apertura dell'esperienza nella relazione io-tu, attingendo a un repertorio antiscientista e dichiaratamente hegeliano. Il tema dell'urto' (l'innovazione in senso forte) viene specificato in questo contesto. Per es. alle p. 408 sgg. (Gadamer 1990: 359 sgg.) si sostiene che la comprensione dell'altro mostra una forte diversità cognitiva rispetto alla formazione dei concetti universali, privilegiata fin dall'antichità, in vista della spiegazione scientifica. Aristotele «presuppone già, qui, che nella fuga delle osservazioni ci sia qualcosa di comune»; «l'universalità del concetto è un *prius* ontologico». Viene così eluso il carattere negativo proprio dell'esperienza, che non è solo «formazione di universalità tipiche»; la genuina esperienza è un continuo contraddire le generalizzazioni («continuamente delle generalizzazioni vengono contraddette dall'esperienza», il tipico abituale viene «detipicizzato» [*enttypisiert wird*]). L'esperienza ripetuta e confermata non è qualcosa che «si fa», «una stessa cosa non può divenire di nuovo oggetto di esperienza in questo senso. Solo qualcosa di altro, di inaspettato [*ein anderes Unerwartetes*] può produrre, in chi possiede esperienza, un'esperienza nuova» (Gadamer 1983: 409; Id. 1990: 359). Colui che ha fatto esperienza è divenuto esperto (*ein Erfahrener*), «ha acquistato un nuovo orizzonte» entro il quale collocare le cose che potrà esperire. Si tratta di un senso di esperienza totale, pratico-affettivo, non meramente percettivo, incarnato dall'uomo 'esperto, aperto a nuovi orizzonti (411; 361).

– la regina delle scienze dello spirito – proposta da Gadamer, sta la radice della sua più tipica limitazione, la restrizione del campo di ricerca prodotta dall'orientamento ontologico della teoria del comprendere. L'approccio di Gadamer si presenta come resoconto dell'essenza dello spirito storico in generale; ma, per il suo stesso impianto, non può mantenere la promessa, e coprire la complessa dinamica della ricerca storica contemporanea, differenziata in sempre nuove direzioni tematiche, concettuali e metodiche, a volte, imprevedibili, lontane fra loro e irriducibili al modello ermeneutico. Per fare un esempio, il rigido dualismo tra scienze umane e scienze naturali si fonda in gran parte sul primato del testo scritto, come base privilegiata di tutte le ricostruzioni del passato, fondate sullo stretto legame tra modelli estetico-letterari e interpretazione storiografica⁴⁶. L'effetto principale di questo primato consiste nella sottovalutazione delle molte connessioni interdisciplinari del lavoro storiografico che, spesso, attraversano e riplasmano i confini con le scienze naturali. I procedimenti ermeneutici individuano sicuramente una delle dimensioni dell'indagine storica, che deve però essere intesa come parte di un orizzonte molto più vasto e ramificato; ciò dovrebbe spingere a relativizzarne la portata, piuttosto che a cristallizzare la centralità e pretesa di universalità del problema ermeneutico (il profilo simbolico degli eventi e dei testi). Per chiarire il punto, vorrei citare la prospettiva molto equilibrata di Krzysztof Pomian, scettico sulla possibilità di una teoria generale della storia, ma autore

⁴⁶ La tesi è presentata in modo esplicito e programmatico in Gadamer 1983 201; Id. 1990: 168–169: «non è casuale che proprio nel fenomeno della letteratura si incontri il punto in cui arte e scienza si confondono. Il modo di essere della letteratura ha qualcosa di peculiare e imparagonabile». «Nulla come lo scritto ha il carattere di pura traccia dello spirito, e nulla però come esso è rimandato allo spirito comprendente» (*Nichts ist so sehr reine Geistesspur wie Schrift, nichts aber auch so auf den verstehenden Geist angewiesen wie sie*). Lo scritto è il luogo della comprensibilità, dell'intreccio magico tra estraneità e familiarità. Le vestigia materiali della vita passata (*Die Überreste vergangenen Lebens, Reste von Bauten, Werkzeuge, der Inhalt der Gräber*) sono invece colpite dalle ingiurie del tempo, (*verwittert durch die Stürme der Zeit*) e la loro comprensione non ha la potenza vivificatrice che caratterizza la comprensione del linguaggio.

di molte ricerche su strutture e dinamiche dell'universo storiografico⁴⁷; il suo motto, assai significativo, ricorda che «la storia si declina sempre al plurale». Non si fa storia in un solo modo, né rispetto all'oggetto, né rispetto al procedimento. Lo sforzo di rappresentare il passato genera un dominio molto frammentario e diversificato; un campo molto aperto che intreccia pratiche di vario tipo, appartenenti alle discipline più diverse: scienze morali, ermeneutiche, sociali (statistiche), come pure scienze naturali (su reperti fisici, biologici, genetici) e di approccio etologico; è fondamentale tenere presente che questo campo non ha a che fare solo con oggetti simbolici e testi scritti. Nel panorama della ricerca storica contemporanea, una quantità di indagini interagiscono con le discipline interpretative centrate su azioni e prodotti simbolici, senza essere riducibili al loro modello: dagli studi sull'*habitat*, la salute, l'alimentazione, l'igiene, a quelli sul paesaggio, il clima, il corpo e l'ambiente percettivo (colori, suoni, odori), il patrimonio genetico; la rilevanza della ricerca epidemiologica, demografica, e di quella storico-economica, per fare ancora qualche esempio, rende quanto meno problematico il predominio e l'universalità dei metodi interpretativi. Questo universo radicalmente pluralistico sempre in movimento, tende a fluidificare e riconfigurare tutti i confini. Una teoria onnicomprensiva,

⁴⁷ Cfr. Pomian 2001: 275. Mi limito qui a citare quest'opera, rappresentativa di una letteratura oramai vasta e robusta sulla pluralità di modi di fare storia, che circoscrive in modo appropriato il ruolo dell'approccio ermeneutico. I riferimenti a flora, fauna, clima, pollini servono a individuare con precisione le condizioni di vita umane in un certo periodo (il Medioevo, per es.; 31, 33): la "statistica retrospettiva" oltrepassa comunque il livello bio-tecno-sociologico, inglobando anche una dimensione psicologica, lo studio delle mentalità (comportamenti sessuali privati, visioni della vita, morte). Pomian attira l'attenzione su un modo naturalistico di praticare la storia con osservazioni e esperimenti sui reperti materiali, messi in primo piano per datare e ricostruire forme abitative, rapporti tra tutti i prodotti umani e l'ambiente. Diventano fonti storiche la forma dei campi e delle foreste, strade, piante dei villaggi, edifici industriali, attrezzi da lavoro, mappe e immagini. Gli storici dell'economia, per spiegare la fluttuazione dei prezzi, hanno costruito modelli di integrazione tra numerose e diversissime variabili: cambiamenti dell'ambiente naturale, climatici, glaciazioni, espansione/riduzione delle aree boschive, processi di ominazione. Su questa base si reimposta lo studio della politica, della cultura, delle mentalità (253, 263). Qualunque oggetto, naturale o artefatto, può diventare fonte storica, se si sanno porre domande basate sulla padronanza di tecniche appropriate.

che cerchi di coglierne l'essenza unitaria, non ha molte *chances* di successo. In ogni caso deve puntare più alle interazioni, che alla separazione dei fenomeni, e parallelamente delle discipline che li indagano. I procedimenti interpretativi hanno la loro legittimità, ma il loro orientamento epistemologico e il loro campo di riferimento fenomenico costituiscono un'area particolare, non privilegiata, dell'arcipelago 'storia'. Né i paradigmi ermeneutici, né quelli di tipo esplicativo possono essere generalizzati a tutto il campo delle discipline umanistiche specializzate. Difficilmente, la ricerca storica contemporanea può essere ricondotta ad un modello epistemologico, metodologico o ontologico unitario; da questo fronte viene forse la sfida più difficile per il paradigma interpretativo, anche se di qui deve necessariamente passare ogni tentativo di sviluppare un'ermeneutica dialogante, profondamente riformata, capace di mettere fuoco le dimensioni epistemologiche e metodologiche inseparabili dalla teoria della verità.

Bibliografia

- Betti, E. (2022). *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*. Roma: Tab edizioni.
- Bianco, F. (2002). *Introduzione a Gadamer*. Roma-Bari: Laterza.
- Brandom, R. (1983). Heidegger's categories in 'Being and time'. *The Monist*, 66: 387–409.
- Brown, H.I. (1984). *La nuova filosofia della scienza*. Bari: Laterza.
- Brown, H.I. (1977). *Perception, Theory and Commitment. The new Philosophy of science*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Busacchi, V. (2013). *Pour une herméneutique critique. Etudes autour de Paul Ricoeur*. Paris: Harmattan.
- Busacchi, V. (2016). *Habermas and Ricoeur's Depth Hermeneutics: From Psychoanalysis to a Critical Human Science*. Cham: Springer International Publishing.

Cambiano, G. (1985). Il classicismo animistico di Gadamer. *Belfagor*, 3.

Gadamer, H.-G. (1964). Kausalität in der Geschichte?. In *Gesammelte Werke, Band IV, Neuere Philosophie*, II. Tübingen: Mohr, 1987, 107–116.

Gadamer, H.-G. (1966). Die Universalität des hermeneutischen Problems. *Philosophisches Jahrbuch* 73(2).

Gadamer, H.-G. (1973). L'universalità del problema ermeneutico. In Id., *Ermeneutica e metodica universale*. Torino: Marietti, 74–91.

Gadamer, H.-G. (1973b). *Causalità nella storia?* In Id., *Ermeneutica e metodica universale*. Torino: Marietti, 208–222.

Gadamer, H.-G. (1976). *Vernunft in Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Gadamer, H.-G. (1976b). Philosophie oder Wissenschaftstheorie? In Id., *Vernunft in Zeitalter der Wissenschaft*, cit., 125–149.

Gadamer, H.-G. (1983). *Verità e Metodo*. Milano: Bompiani, Milano.

Gadamer, H.-G. (1984). *La ragione nell'età della scienza*. Genova: Il Melangolo.

Gadamer, H.-G. (1986). *Hermeneutik: Wahrheit und Methode, 2. Ergänzungen*. In *Gesammelte Werke Bd. 2*. Tübingen: Mohr, 1993.

Gadamer, H.-G. (1990). *Wahrheit und Methode*. *Gesammelte Werke*, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck.

Gadamer, H.-G. (1995). *Verità e Metodo 2*. Milano: Bompiani.

Heidegger, M. (1929). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn: Friedrich Cohen.

Hesse, M.B. (1974). *The Structure of Scientific Inference*. London: Macmillan / Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Parrini, P. (1980). *Una filosofia senza dogmi. Materiali per un bilancio dell'empirismo contemporaneo*. Bologna: Il Mulino.

Parrini P. (1983). *Empirismo logico e convenzionalismo*. Milano: FrancoAngeli.

- Parrini, P. (1995). *Conoscenza e realtà*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- Parrini, P. (2002). *Sapere e interpretare*. Milano: Guerini e associati.
- Parrini, P. (2011). *Il valore della verità*. Milano: Guerini e associati.
- Parrini, P. (2015). Ontologia e epistemologia. In R. Lanfredini (a cura di), *Architettura della conoscenza e ontologia*. Milano: Mimesis, Milano, 39–77.
- Pomian, K. (2001). *Che cos'è la storia*, Bruno Mondadori, Milano; orig. *Sur l'histoire*. Paris: Gallimard, 1999.
- Reichenbach, H. (1928). *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*. In Id., *Gesammelte Werke*, Band 2. Wiesbaden: Springer, 1977.
- Ricoeur, P. (1981). 'Logique hermeneutique'? In *Contemporary philosophy. A new survey*. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers, vol. 1, 179–223.
- Walsh, W. H. (1974). Colligatory concepts in history. In P. L. Gardiner (ed.), *The Philosophy of History*. Oxford: Oxford University Press, 127–144.