

[nota di lettura]

Johann Michel (2023). *Qu'est-ce que l'herméneutique?*

Paris: PUF.

Elena Romagnoli

University of Pisa - IT

1. L'ermeneutica oggi

Fin dal titolo posto emblematicamente in forma di domanda, "Che cos'è l'ermeneutica?", il testo di Johann Michel si interroga su questa disciplina le cui origini sono antiche, ma che solo nei secoli più recenti ha stretto un contatto diretto con la filosofia. L'autore fa i conti con due tendenze differenti: da un lato la considerazione tradizionale dell'ermeneutica in un senso molto ristretto, come disciplina specialistica legata all'interpretazione filologica dei testi e relegata a pochi eruditi, dall'altro la sua estensione e diffusione amplissima – dopo la svolta filosofica nel Novecento con Dilthey, Heidegger e Gadamer – come "*koinè* culturale", secondo la celebre definizione di Vattimo.

Michel è ben consapevole che il momento che potremmo dire "universale" dell'ermeneutica è certamente finito, a favore di altri approcci filosofici dominanti come il pragmatismo, la filosofia analitica e gli studi di genere, solo per citarne alcuni. Si tratta di una presa di consapevolezza con la quale ogni studioso o studiosa di ermeneutica deve confrontarsi. Rimarca però sagacemente l'autore che questa perdita di centralità non è necessariamente un male, poiché l'estensione quasi incontrollata dell'ermeneutica aveva finito per svuotarla di significato, portando a non pochi fraintendimenti (18). Al

contempo, contro la prima tendenza, ovvero una considerazione ristretta dell'ermeneutica, l'obiettivo del lavoro dell'autore è quello di estendere e ripensare la disciplina aprendola ad ambiti fondamentali del sapere filosofico, come la natura, la società, la politica – senza però ricadere in una vuota estensione del significato, che ha come esito la sua perdita di specificità.

Nel corso del libro emerge un confronto serrato sia con gli autori novecenteschi dell'ermeneutica, privilegiando in modo esplicito il filone ricœuriano, sia con gli autori "fondatori" dell'ermeneutica tedesca, tra cui Schleiermacher, nei quali è già possibile trovare l'estensione dell'ermeneutica ad ambiti pre-linguistici, come la natura o il corpo umano. L'apertura alla dimensione pre-linguistica si contrappone infatti a quell'equazione tra esperienza e linguaggio che Michel attribuisce in modo peculiare all'ermeneutica di stampo gadameriano. Il lavoro di Michel segue il filo conduttore ricœuriano del segno, indirizzandolo però al mondo pre-testuale e pre-linguistico tramite la contaminazione con il pragmatismo.

Questo lavoro si colloca infatti in diretta prosecuzione con *Homo interpretans* (2017) e mette in atto il ripensamento dell'ermeneutica come «un'antropologia filosofica e sociale» (19). Non a caso i capitoli che formano il lavoro sono chiamati "pragmata", sottolineando il carattere di attività e di pratica che appartiene all'ermeneutica. L'obiettivo è dunque un ripensamento dell'ermeneutica come «interpretazione in atto» capace di applicarsi sia a questioni filosofiche sia a fatti ordinari della vita (21).

In particolare, l'autore esplicita tre direttrici fondamentali di tale ripensamento dell'ermeneutica, rispettivamente "antropologica", per la quale l'interpretazione è un'attività fondamentale umana, "pragmatista", legata alla problematicità del senso, ed "epistemologica", mirando a ripensare l'ermeneutica oltre l'orizzonte del testo e del linguaggio. Su queste tre direttrici si articolano i nove capitoli del libro:

i primi due si incentrano sull'*oggetto* dell'ermeneutica, in costante dialogo con la semiotica, estendendo tale indagine anche all'ambito della natura. Il terzo riguarda invece l'*atto* dell'ermeneutica, concentrandosi soprattutto sul rapporto tra comprensione e interpretazione. Il quarto capitolo tratta esplicitamente il secondo polo fondamentale dell'autore – che si affianca al primo, quello ricœuriano – ovvero il pragmatismo, in relazione al rapporto tra senso ed esperienza. I capitoli successivi mostrano come questa estensione dell'ermeneutica, che "passa attraverso il testo" per procedere oltre (25), possa applicarsi ai differenti ambiti della spazialità, dell'arte, dell'etica e della teoria sociale in direzione di un'ermeneutica critica.

2. Il segno alla base dell'ermeneutica: ripartire da Ricœur

Il primo capitolo mira a mettere in discussione la compartimentazione tra semiotica (legata al segno), semantica (legata al senso) ed ermeneutica (legata al simbolo). Seguendo l'intento di Ricœur di mostrare la naturale compenetrazione tra ermeneutica e semiotica, l'autore fa però un passo oltre Ricœur, la cui riflessione aveva finito per circoscrivere l'ermeneutica all'ambito linguistico e del testo.

Proprio in questo capitolo emerge il duplice movimento dell'ermeneutica auspicato da Michel: da un lato un suo restringimento, poiché essa non si occupa di tutti i segni, ma subentra solo in alcuni casi particolari; dall'altro di una sua estensione oltre il segno linguistico. L'intero progetto dell'autore è infatti quello di svincolare l'ermeneutica dalla svolta linguisticista e testualista (di cui sia Gadamer sia Ricœur sono artefici), per contrapporvi invece un'ermeneutica temperata dal pragmatismo, in particolare nella linea neo-pragmatista sviluppata da Shusterman (prendendo invece le distanze dalla proposta di Rorty).

A questo scopo Michel precisa che non basta parlare genericamente di segni, e che l'ermeneutica si occupa di quelli che egli definisce «antroposegni» (33), distinguendoli così dai segni biologici

delle cellule o degli animali. L'ermeneutica si distingue dunque dalla semiotica in quanto si occupa «del significato di segni che cogliamo» (38). Per quanto riguarda invece la semantica, l'ermeneutica non è meramente una sua branca che si occupa di significati linguistici. L'ermeneutica ha infatti a che fare con il momento in cui la "polisemia" che caratterizza ogni discorso viene fraintesa e giunge all'equivocità – un aspetto che resta invece estraneo alla semantica. Michel ribadisce qui un punto nodale di tutta la tradizione ermeneutica, ponendo l'attenzione sulla polivalenza delle parole e dei segni come momento produttivo sia da un punto di vista epistemologico sia ontologico-esistenziale, e che si contrappone in modo netto all'univocità del segno a cui ambiscono le cosiddette scienze dure (cfr. 50).

L'ermeneutica si occupa infatti del *senso del segno*, sia nei casi di segni che celano il significato (come nella psicanalisi), sia nel caso di segni che lo manifestano (come nella religione). L'ermeneutica subentra dunque quando si giunge a una problematicità del senso del segno, sia esso «senso secondario» (tropi, simboli, allegorie), o «senso letterale» (oscurità, contraddizioni, ambivalenze), fino alla problematicità del «senso straniero», che richiama al ruolo della traduzione.

Su questa linea il secondo capitolo mostra la possibilità di estendere tali riflessioni ai segni non linguistici, in modo particolare all'ambito della natura. Michel si interroga su come comprendere la natura senza ricadere nel noto paradigma testualista della natura come «testo del mondo». Una via è quella di abbandonare il modello del segno bipartito emerso dalla semiotica di Saussure in favore della lettura tripartita di Peirce che introduce i concetti non linguistici di «icona» e di «indice» (71).

Da un punto di vista ermeneutico è chiaro che ciò che manca alla natura è l'intenzionalità: questo non impedisce però una trattazione ermeneutica di essa. Michel mostra come, prima della svolta testuale,

l'ermeneutica avesse già avuto al centro della propria indagine segni non linguistici, ad esempio nell'ambito della medicina con Ippocrate e Galeno. Torna però di nuovo la questione: come l'ermeneutica si distingue da una semiotica della natura? Quanto emerso in precedenza per il segno linguistico vale anche per la natura: l'ermeneutica subentra nel momento in cui emerge una problematicità del segno naturale. La differenza rispetto al segno linguistico sta nel fatto che tale problematicità non è legata a un'intenzione della natura, ma dipende dalla difficoltà di colui o colei che comprende. Michel fa dunque leva su un approccio continuista tra natura e cultura, senza però che il secondo (l'ambito umano pensato come testualità) prenda il sopravvento sul primo (la natura).

3. L'orizzonte del pragmatismo

Se i primi due capitoli sono dedicati all'oggetto dell'ermeneutica, il terzo si incentra sulla sua attività, segnando così già un importante passo in direzione di un ripensamento pragmatista dell'ermeneutica. Innanzitutto Michel mette in discussione il fatto che 'comprendere' indichi sempre «comprendere correttamente», in relazione ad una «grammatica del successo». È qui evidente l'eco schleiermacheriana del fraintendimento come elemento portante della comprensione, che apre l'ermeneutica alla possibilità del fallimento (cfr. 104).

Tuttavia Michel è ben consapevole dell'obiezione che viene rivolta dal filone dell'ermeneutica gadameriana alla possibilità schleiermacheriana di una comprensione che travalichi la distanza storica. La perfettibilità del comprendere non implica per Michel la ricaduta in una visione romantica – che ritiene possibile comprendere un autore del passato meglio di come egli aveva compreso se stesso. La proposta di Michel si situa sul limite, tentando di evitare quelli che, secondo lui, sono gli esiti relativisti e storicisti della concezione gadameriana secondo la quale «si comprende sempre altrimenti»

(106). Rinunciare alla *migliore* comprensione non comporta rinunciare a comprendere *meglio* (107).

Il comprendere viene poi confrontato con altre due attività fondamentali: l'interpretazione e la spiegazione. Per quanto riguarda la prima, Michel ribadisce che ogni interpretazione è una comprensione, ma non ogni comprensione è un'interpretazione. L'interpretazione rimanda infatti a una conoscenza mediata (che non sempre entra in atto), mentre la comprensione rimanda a una conoscenza immediata. Si tratta di un punto nodale, il cui bersaglio polemico è certamente Gadamer, al quale spesso è stata attribuita la coincidenza dei due concetti (anche se, in modo molto preciso, lo stesso Michel fa notare come vi sia un'oscillazione nella concezione gadameriana). Il punto è decisivo per l'autore poiché da esso dipende la possibilità di estendere l'ermeneutica alla vita quotidiana. L'interpretazione caratterizza infatti una situazione problematica; tuttavia nella vita quotidiana spesso noi comprendiamo in modo immediato, senza che vi sia bisogno di ricorrere all'interpretazione. Ciò non implica però che ci troviamo al di fuori di un orizzonte ermeneutico.

Per quanto riguarda invece la spiegazione, a partire dall'ermeneutica romantica e soprattutto con Dilthey, essa è stata opposta alla comprensione: la prima appannaggio delle scienze della natura, la seconda delle scienze dello spirito. Secondo un procedere pragmatista, che mette in discussione i dualismi in favore della continuità, Michel porta avanti la possibilità di estendere entrambe le categorie. Come infatti è possibile comprendere anche nel caso del mondo della natura, così la spiegazione non è solo di natura «deduttiva-nomologica» (ovvero ricondurre un caso particolare a una legge universale), ma si applica a una relazione di causalità generale dei fenomeni, o al procedimento di stabilire correlazioni ed opposizioni. Tutto questo è pienamente possibile nell'ambito delle scienze dello spirito. Più che in opposizione, secondo la via tracciata già da Ricœur,

comprensione e spiegazione «sono complementari» (122). Se al filone gadameriano dell'ermeneutica viene attribuita una contrapposizione tra verità e metodo, la soluzione di Ricoeur appare all'autore capace mantenere l'indipendenza delle scienze storiche (di contro a concezioni riduzioniste) guadagnando però un forte criterio metodologico nel richiamo al segno e alla possibilità di spiegare anche i fenomeni umani (129).

Infine l'autore si confronta con l'applicazione come terzo momento fondamentale dell'ermeneutica, specialmente per come si configura nella riflessione gadameriana. Michel muove in questo senso una critica a Gadamer, sostenendo che non ogni comprensione comporta un'interpretazione. Questo può valere nei campi specifici (presi in esempio da Gadamer) della teologia e della giurisprudenza; tuttavia nel resto dei casi occorre porre una differenza tra l'applicazione e la contestualizzazione. Non ogni comprensione storica implica necessariamente il bisogno di applicazione. A questa lettura si potrebbe però obiettare, tenendo fermo il punto di vista di Gadamer, che ogni contestualizzazione implica sempre un'appartenenza a una determinata situazione storica. Riprendendo l'esempio di Michel, la rievocazione dell'editto di Nantes sotto Luigi XIV per uno storico non necessariamente implica l'applicazione al mondo sociale e politico contemporaneo, ma solo la contestualizzazione e comprensione di quel contesto storico passato. Tuttavia, nel momento stesso di contestualizzazione, direbbe Gadamer, stiamo in realtà applicando, nel senso che le categorie stesse che noi usiamo per contestualizzare sono esse stesse situate e "figlie" del contesto attuale in cui ci troviamo. In questo senso, anche se non si tratta di applicazione in senso esplicito, l'applicazione risulta sempre connessa con la comprensione.

Il quarto capitolo esplicita il pragmatismo come altro polo che attraversa l'intero lavoro. L'intento dell'autore è quello di mettere in discussione la distinzione tra l'ambito del *senso*, che tradizionalmente

appartiene all'ermeneutica, e quello dell'*esperienza*, appannaggio del pragmatismo. Mediante il richiamo a numerosi autori di entrambe le tradizioni, Michel mette in luce come ci sia in realtà una forte contaminazione di temi. L'intento è infatti quello di estendere l'ermeneutica all'ambito pre-linguistico, e in particolare a quello corporeo, evidenziando come il linguaggio sia solo uno dei momenti dell'esperienza del senso.

In particolare l'autore individua tre livelli di esperienza che caratterizzano il progetto di un'ermeneutica pragmatista. Esiste innanzitutto (i) un'esperienza non mediata dal linguaggio (cfr. 141). Questo tipo di esperienza è «l'esperienza immediata» che avviene anche a livello corporeo e che non ha bisogno del rimando a una tradizione storica. L'esperienza immediata, sul modello di Dewey, è quella che caratterizza ogni organismo con l'ambiente in cui vive. Secondo Michel, per recuperare questo tipo di esperienza occorre abbandonare la via gadameriana, recuperando invece la tradizione sviluppata da Misch, il quale aveva reso possibile un'estensione dell'ermeneutica all'ambito della natura. È il fatto che nell'esperienza immediata si creino dei *segni* che consente questo legame tra pragmatismo ed ermeneutica (cfr. 143). L'esperienza immediata è dunque un primo momento fondamentale della comprensione umana, che non deve essere esclusa come irrilevante o ricondotta all'ambito linguistico.

Dall'esperienza immediata si passa poi (ii) «all'esperienza acquisita», che ha invece a che fare con la durata temporale: da un lato con il passato (esperienze passate) e dall'altro con il futuro (capacità di previsione). In questo senso, secondo l'autore essa può essere equiparata alla «pre-comprensione» gadameriana, che costituisce a suo parere uno degli esiti più fruttuosi della riflessione di Gadamer. Tuttavia, anche in questo caso, tale esperienza non si limita all'ambito storico ma coinvolge pienamente la corporeità, dal momento che

spesso esperienze acquisite riguardano il nostro modo di relazionarci al corpo, e sono condivise anche dagli animali. Secondo Michel «gli abiti corporei stanno all'esperienza corporea acquisita come i pregiudizi (in senso gadameriano) stanno all'esperienza discorsiva acquisita» (155–156).

Su questa base si comprende anche il momento di passaggio (iii) «all'esperienza creatrice», la quale si sottrae al flusso indistinto e alla ripetizione (propria dell'esperienza acquisita) e mostra un carattere di unicità. Questo tipo di esperienza non comporta però necessariamente uno shock, ma può avvenire anche in un contesto pacificato dell'esperienza. Inoltre, non ogni esperienza creatrice ha bisogno di interpretazione, la quale subentra solo in alcuni casi problematici.

In modo molto illuminante Michel afferma dunque che la possibilità di estendere i tre tipi di esperienza all'ambito pre-linguistico, ovvero corporeo, risiede nel fatto che tutte queste esperienze sono accomunate dall'essere dei segni. L'autore può così affermare che la «soma-estetica» sul modello di Shusterman richiede una «soma-ermeneutica» (161). Il momento storico-linguistico, privilegiato da buona parte della tradizione ermeneutica, diviene solo una delle modalità (e non quella privilegiata) tramite la quale si danno i differenti tipi di esperienza.

4. L'ermeneutica in atto: spazialità, arte, etica e mondo sociale

Sulla base teorica costruita nei primi quattro capitoli, i successivi mostrano un'applicazione dell'ermeneutica a differenti campi. Il capitolo cinque si concentra sulla spazialità e muove da una questione principale: quando abbiamo bisogno di interpretare lo spazio? Michel individua nel corpo un punto di partenza imprescindibile. Tramite il confronto con Merleau-Ponty, l'autore mostra come il corpo sia soggetto a momenti di smarrimento della comprensione – sia nel caso del «corpo concreto», come ad esempio quando manca un arto, sia del

«corpo astratto», ad esempio nella percezione del corpo nel caso di patologie psichiatriche. Il corpo richiede un atto interpretativo quando risulta qualcosa di estraneo. Il procedimento in atto è quello della «contestualizzazione» che dall'ambito della testualità si applica perfettamente alla corporeità: «le parti di uno spazio non possono avere senso se non nell'orizzonte di una spazialità più ampia e viceversa» (190).

Per estensione la spazialità del corpo ci conduce alla spazialità delle cose, la quale ha però ricoperto un ambito secondario nella tradizione fenomenologica fino a Heidegger, spesso caratterizzato come momento «inautentico» (194). Al contrario, l'intento di Michel è quello di un'interpretazione della vita ordinaria che inizia nel momento in cui compare una frattura nella capacità di comprendere lo spazio. In quel momento entra in atto un duplice movimento dell'interpretazione: da un lato come «interpretazione riproduttiva», che mira a ricondurre l'ignoto al noto e opera, dunque, alla ricerca di ciò che è familiare; dall'altro come «interpretazione produttiva», che prende vita e si muove nell'ambito dell'ignoto, accrescendo la spazialità del mondo con ciò che è estraneo e non familiare. Su questa base lo spazio si amplia ed assume una prospettiva antropologica e sociale. Lo spazio è infatti sempre anche spazio collettivo in cui i rapporti di forza tra gli individui sono in atto. Di contro a una lettura dello spazio come mera testualità o iscrizione, esso diviene azione, ovvero «spazio incarnato da uomini e donne» (206), suscettibile quindi di interpretazione e anche di modifiche e ripensamenti.

Il capitolo successivo si incentra invece sul rapporto tra estetica ed ermeneutica, in particolare sulle arti figurative, a differenza del primato che l'ermeneutica ha sempre attribuito alle arti letterarie. Michel mira infatti a costruire una «icono-ermeneutica» (219) – progetto che trova la sua esplicitazione nel successivo lavoro *Lire les images. Herméneutique de l'art* (2025). Il punto di partenza della

riflessione è questa volta la filosofia analitica e in particolare la teoria di Danto sul "che cosa" definisce un'opera d'arte come tale. La risposta di Danto è particolarmente interessante per l'autore in quanto fa riferimento all'interpretazione. Come noto, per Danto il singolo oggetto non ha delle caratteristiche che lo fanno essere intrinsecamente un'opera d'arte; è piuttosto il fatto di essere *interpretato* come arte e posto nel museo che lo rende un'opera d'arte. Tuttavia Michel mette bene in luce come la questione se un'oggetto sia o no un'opera d'arte è piuttosto limitata e appare quasi un'astrazione, dal momento che la maggior parte del pubblico dà per acquisito che quella che ha di fronte sia un'opera d'arte; analogamente, anche lo specialista di un determinato periodo storico dà per acquisito che ciò di cui si occupa sia un'opera d'arte. L'interpretazione del senso avviene piuttosto in casi problematici legati «all'autenticazione» dell'opera d'arte (ad esempio nei casi di attribuzione di un'opera o di comprensione di un significato non immediato).

La proposta di Danto presenta numerose obiezioni, tra cui, ricorda Michel, il fatto di essere ancora legata a una concezione intenzionalista dell'opera d'arte: è l'autore, infatti, che interpreta l'opera d'arte e decide se essa è o no arte. Di contro a quella che Michel chiama «interpretazione creatrice», legata al primato dell'autore, si colloca la teoria «dell'interpretazione recettiva». Secondo quest'ultima è il pubblico e l'intero contesto collettivo che crea e costituisce l'interpretazione dell'opera d'arte. L'interpretazione recettiva è stata particolarmente portata avanti dall'ermeneutica gadameriana e poi sviluppata dall'estetica della ricezione. Di questa tradizione Michel apprezza il distacco dal genio-creatore a favore di una lettura dell'opera d'arte come messa in atto: «è solo in quanto messo in atto (*performé*) che un oggetto diviene un'opera d'arte» (254).

Non esiste dunque una classe di oggetti che è sempre opera d'arte, ma esistono delle trasformazioni che possono trasformare oggetti di

culto in oggetti artistici, e anche, in direzione contraria, oggetti artistici in oggetti di uso comune. Le opere d'arte, più di altre classi di oggetti, richiedono interpretazione. Seguendo la via pragmatista, infatti, ciò che rende tale l'opera d'arte dipende dagli usi e dai modi di interpretazione del pubblico, che ogni volta mette in atto un'opera d'arte trasformandola. Tuttavia, a differenza del relativismo del quale è accusata la teoria gadameriana, questa lettura non può procedere in modo indefinito, dal momento che, ricorda Michel, è possibile un'interpretazione migliore e, dunque, anche una errata.

Dopo l'ambito dell'arte, i due capitoli successivi sono dedicati alla sfera umana, nella sua declinazione etica, come l'altro, e in quella sociale, come istituzioni sociali. Nel settimo capitolo, di contro a una riduzione dell'ermeneutica a mere questioni gnoseologiche, l'autore mira a richiamare l'afflato etico della disciplina che si configura come un rivolgersi all'altro. Tuttavia comprendere l'altro meglio di come questi comprende se stesso ha come rischio una mera appropriazione dell'altro. Di contro a questa tendenza, Michel pone le basi per mostrare come la comprensione dell'altro, nella pratica della vita quotidiana, sia propriamente un gesto ermeneutico, che tuttavia solo in alcuni casi problematici ha bisogno dell'interpretazione. La vita quotidiana avviene generalmente per routine e tipizzazioni e si caratterizza dunque per una «risposta immediata». Solo nel caso di un problema nella comprensione subentra il bisogno di una «risposta mediata», ovvero il bisogno dell'interpretazione.

In questo contesto l'autore si interroga sul ruolo dell'altro come «totalmente estraneo», di fronte al quale sembrerebbe esserci una messa in discussione della capacità stessa di interpretare. Recuperando le due nozioni di interpretazione riproduttiva e interpretazione produttiva, Michel sottolinea come il caso dell'estraneità totale mette in crisi la prima, data l'impossibilità di ricondurre il noto all'ignoto, mentre invece permette alla seconda di dispiegare la propria specificità,

consentendo una trasformazione degli schemi fino a quel momento adottati.

L'altro lato di applicazione dell'ermeneutica è quello sociale: a questo tema viene dedicato l'ottavo capitolo del libro. Il punto nodale dell'argomentazione di Michel risiede nel brillante ripensamento della nozione di "testo" non come mera linguisticità, ma come "tessuto", legato all'attività del tessere (cfr. 290), aprendola così a una dimensione non necessariamente linguistica. Questo consente che la metodologia dell'ermeneutica possa estendersi anche al mondo sociale, che certamente non può essere ridotto ad un testo scritto. Il mondo sociale è infatti un tessuto di fili che si richiamano e si intrecciano gli uni con gli altri, a volte in modi complessi e problematici.

Il mondo sociale è dunque una *struttura* che è possibile oggettivare così da poterla studiare; al contempo però esso non può essere ridotto alla sola struttura, avendo una componente ineliminabilmente *storica*, come insegna l'ermeneutica. Infine il mondo sociale è sempre *in atto* in senso performativo. Questo non comporta una contraddizione rispetto al paradigma del tessuto: già nel capitolo dedicato all'arte Michel aveva infatti introdotto una concezione performativa dell'opera d'arte, che è tale solo nel momento in cui essa è messa in atto. Lo stesso avviene per la realtà sociale e per i differenti attori in gioco. Così «l'interpretazione non è, per riprendere la metafora teatrale, una semplice esecuzione, ma un vero lavoro di riflessività sul senso e un autentico adattamento al contesto» (310).

5. Due vie dell'ermeneutica?

L'ultimo capitolo, in prosecuzione con i due precedenti, si incentra infine sulla possibilità di un'ermeneutica critica. Se ermeneutica e critica possono sembrare in una netta opposizione – sancita con il famoso dibattito tra Gadamer e Habermas –, Michel richiama invece il filone ermeneutico di Ricœur al fine di mostrare le intrinseche potenzialità

critiche dell'ermeneutica. Innanzitutto, secondo l'autore, anche la vita comune non è esente dalla critica, benché essa non richieda necessariamente la sua applicazione. La vita ordinaria, infatti, si basa su una routine di atti e comprensioni che sono condivisi da una comunità e che possono essere definiti «pre-comprensioni condivise» (318). Tuttavia, può capitare che queste pre-comprensioni non siano sufficienti e si senta dunque il bisogno di una «comprensione interpretativa» (319). Quando si ricorre all'interpretazione vi è un momento di *sospensione* delle pre-comprensioni e in questo momento si colloca la possibilità della critica. In questo senso un'interpretazione porta sempre con sé *in nuce* un momento critico che mette in discussione le precedenti comprensioni.

Se nel mondo ordinario ciò non emerge sempre, nell'ambito del sapere l'interpretazione e la critica rivestono un ruolo fondante. Michel prende distanza dalla concezione gadameriana, accusata in ultima istanza di conservatorismo, favorendo invece un modello che, da Schleiermacher a Ricoeur, ha sottolineato il portato critico dell'ermeneutica in quanto messa in discussione dell'autorità dell'autore del testo. Il punto è infatti evitare da un lato l'astrazione di pensare la critica come una posizione disincarnata – ovvero l'ingenuità di porsi in un punto zero da cui muovere la critica –, dall'altro di rimanere avvinti nel cerchio della tradizione che renderebbe la critica impossibile. Secondo Michel, la soluzione di Ricoeur è sulla buona strada, facendo leva sul carattere strutturale di un testo e sulla possibilità di metterlo in discussione tramite la *spiegazione* e non solo tramite la comprensione: ciò consente una critica che non perde di vista il contesto. Su questa base le ultime pagine del capitolo propongono un'apertura dell'ermeneutica alle scienze sociali, intrecciandola a studi di genere. Tramite l'apertura a questi ambiti è infatti possibile la discussione di nozioni ermeneutiche al fine di cogliere e denunciare meccanismi di subordinazione e soprusi ai danni di categorie

emarginate.

In conclusione, l'ambizioso progetto di Michel mira a recuperare il legame dell'ermeneutica con la semiotica, distanziandola invece da quell'ermeneutica del sospetto che finisce in ultima istanza per non considerare i *segni* in favore di continue *interpretazioni*. Michel richiama giustamente a «un'ermeneutica della superficie» – e non solo a un'ermeneutica della profondità – che si differenzia da semiotica e semantica in quanto si occupa del *senso* dei segni. È questa la profonda eredità ricœuriana di Michel, che viene brillantemente fatta dialogare con il pragmatismo come spinta ad andare oltre il testo, aprendo l'ermeneutica alla dimensione pre-linguistica e in definitiva alla vita quotidiana.

Quello che emerge in modo più o meno esplicito dal libro di Michel sono in definitiva due filoni dell'ermeneutica. Uno è quello che culmina con Gadamer (poi ripreso da Rorty e da Vattimo in modi differenti) e dal quale – pur riconoscendone dei meriti – Michel mira a distanziarsi accusandolo di rimanere legato a una visione linguisticista sul piano metodologico e conservatrice sul piano socio-politico. L'altro filone, che Michel recupera da tutta una tradizione dell'ermeneutica meno nota – dalle origini greche, a quelle medievali fino alla fondazione dell'ermeneutica tedesca – giunge fino a Ricœur e costituisce un polo di orientamento per uscire dalle impasse del relativismo grazie al ruolo dato al segno. È questo secondo filone che Michel vede in grado di dialogare con il pragmatismo e su cui si fonda il suo progetto di ripensamento dell'ermeneutica.

Si potrebbe però chiedersi se anche questa distinzione non cada, in ultima analisi, in una tendenza dualistica e se non possa invece anche la tradizione dell'ermeneutica gadameriana mostrare numerosi punti di contatto con il pragmatismo. Si tratterebbe infatti di ampliare il progetto di Michel sottolineando come anche il filone gadameriano dell'ermeneutica abbia in realtà *in nuce* una concezione pragmatista

del comprendere, inteso come *Vollzug*. Quest'ultimo viene infatti declinato da Gadamer, soprattutto nei saggi successivi a *Verità e metodo*, in una direzione performativa, antropologica e democratica – è questo un aspetto particolarmente evidente nella concezione estetica gadameriana sviluppata in saggi come *L'attualità del bello. L'arte come gioco, simbolo e festa* e *Il gioco dell'arte*.

Una soma-ermeneutica, oltre alla nozione di segno, può infatti accogliere le nozioni performative di "gioco" e di "festa", oltre alla riflessione gadameriana sul ruolo della salute e del corpo. Inoltre la nozione gadameriana di esperienza ha molto in comune con quella deweyana: è questo un punto di partenza da cui è possibile muovere per svincolare l'ermeneutica gadameriana dall'accusa di relativismo.

L'apertura dell'ermeneutica pragmatista anche in questa direzione costituirebbe un ulteriore percorso di arricchimento nella strada di ripensamento della disciplina tracciata in modo magistrale da Michel.