

Ermeneutica, storicismo e dintorni

II. Le prospettive di Gadamer e Ricœur

*(Hermeneutics, Historicism and Surroundings,
II: Gadamer and Ricoeur's Perspectives)*

Pier Luigi Lecis

University of Cagliari - IT

Abstract

About a century after the cultural events that fostered the development of philosophical hermeneutics, I believe it is useful to return to its original historicist influence. This work draws inspiration from the project of a great Dictionary of Hermeneutics (edited by Gaspare Mura and Vinicio Busacchi), aimed at illustrating its historical profiles, systematic aspects and theoretical issues across the board. In the following pages, I would like to draw attention to the way in which some of the great classics of the twentieth-century hermeneutic tradition took a specific position in dealing with the question of historical knowledge. This was done through original reinterpretations of the philosophical problems of time and the past with respect to the legacy of the historicist tradition and, in particular, with respect to its outcomes in German culture between the nineteenth and twentieth centuries. I will not propose a historical reconstruction, but rather will attempt to explore the theoretical positions, problems and the attempts made at answers through the conceptual and argumentative

analysis of some canonical texts. Most space is devoted to Martin Heidegger, as the protagonist of the ontological shift in the theory of understanding that largely determined the subsequent developments of hermeneutics. Given their depth and the particularly rich and complex web of theoretical paths that run through Sein und Zeit, it seemed necessary to select a specific reading itinerary for the work, re-examining the sections that can be linked to the question of history. In order to give adequate prominence to the plurality of philosophical voices and sensibilities involved, I have divided the work into two parts. In the first, I presented some theoretical issues of German historicism, in order to highlight the significance of the ontological shift in Heidegger, which is then analysed in detail. The second part examines the interesting and diverse versions of the hermeneutic paradigm in Gadamer and Ricoeur.

Keywords: hermeneutics, historicism, Gadamer, Ricoeur

Abstract

A circa un secolo dalle vicende culturali che favorirono lo sviluppo dell’ermeneutica filosofica, credo sia utile ritornare sulle contaminazioni storicistiche delle sue origini. Questo lavoro trae ispirazione dal progetto di un grande Dizionario di Ermeneutica (a cura di Gaspare Mura e Vinicio Busacchi), diretto a illustrarne a tutto campo profili storici, aspetti sistematici e nodi teorici; nelle pagine che seguono, vorrei attirare l’attenzione sul modo in cui alcuni grandi classici della tradizione ermeneutica novecentesca fecero i conti con la questione della conoscenza storica, prendendo posizione, attraverso originali riletture dei problemi filosofici della natura del tempo e del passato, rispetto all’eredità della tradizione storicistica e, in particolare, rispetto ai suoi esiti nella cultura tedesca tra Otto e Novecento. Non proporrà una ricostruzione storica, ma cercherò di esplorare le posizioni teoriche, i problemi e i tentativi di risposta, mediante l’analisi

concettuale e argomentativa di alcuni testi canonici. Lo spazio maggiore è dedicato a Martin Heidegger, in quanto protagonista della svolta ontologica nella teoria del comprendere che ha in gran parte determinato gli sviluppi successivi dell'ermeneutica. Dato il loro spessore e la trama, particolarmente ricca e complessa di percorsi teorici che attraversano *Sein und Zeit*, mi è sembrato necessario selezionare un itinerario mirato di lettura dell'opera, riesaminando le sezioni collegabili alla questione della storia. Per dare adeguato rilievo alla pluralità di voci e sensibilità filosofiche coinvolte, ho suddiviso il lavoro in due parti. Nella prima ho presentato alcuni nodi teorici dello storicismo tedesco, in modo da mettere in evidenza la portata della svolta ontologica di Heidegger, che viene poi estesamente analizzata. La seconda parte prende in esame le interessanti e diverse versioni del paradigma ermeneutico in Gadamer e Ricoeur.

Parole chiave: ermeneutica, storicismo, Gadamer Ricoeur

1. L'ermeneutica universale di Hans-Georg Gadamer

La variante ontologica del tema storicistico del comprendere, inaugurata da Heidegger, diventa il perno di uno sviluppo sistematico in Gadamer; per questa via l'ermeneutica assume la valenza generale di una prospettiva filosofica a tutto tondo, con un ruolo da protagonista nella scena culturale del Novecento¹. Scrive Gadamer che l'ermeneutica è «*un aspetto universale della filosofia*, e non solo la base metodologica delle scienze dello spirito». *Wahrheit und Methode* (1960), trae la sua impalcatura da *Sein und Zeit*: il comprendere è l'originario modo di attuarsi dell'esserci (*die ursprüngliche Vollzugsform des Daseins, das In-der-Weltsein ist*), ha «carattere progettuale», ed è un «movimento di trascendenza» (*den*

¹ Cfr. la ricostruzione di Franco Bianco: Bianco 1974: 184 e sgg.

Entwurfcharakter alles Verstehens und dachte das Verstehen selbst als die Bewegung der Transzendenz) (WM 264, VM 306). Gadamer propone una rilettura radicalmente linguistica della questione: il comprendere è interpretazione e ogni interpretazione si dispiega nel *medium* del linguaggio. L'approccio dualista diltheyano risulta rafforzato; la distinzione tra il campo dei fenomeni dotati di senso e quelli che non lo sono, ulteriormente irrigidita. Al centro di questo classico del Novecento ritroviamo l'idea che il sapere ermeneutico, e in esso, il sapere storico, è affatto diverso dal sapere di tipo *oggettivante*, non può cioè trattare i suoi oggetti allo stesso modo, con lo stesso atteggiamento e gli stessi obiettivi (previsione/controllo di nessi causali) delle scienze naturali. La storia indaga essenzialmente su segni o tracce dotate di senso – su una dimensione simbolica assente nel campo delle scienze naturali. L'universo storico è essenzialmente simbolico, non fisico, e per conoscere i simboli occorrono metodi diversi dalla ricerca delle cause.

Una sezione strategica di *Verità e metodo*, carica di echi heideggeriani, è dedicata a Dilthey come colui che scopre e insieme fraintende l'autonomia del mondo storico; pur avendo colto la peculiarità dell'esperienza storica, la sua distanza «dall'anonimità di un metodo tecnico» (*die Anonymität einer Methode*), la «obiettività del tutto diversa» (*ganz andersartige >Objektivität<*) che la caratterizza, egli resta alla fine intrappolato dal «cartesianismo gnoseologico [*erkenntnistheoretische Cartesianismus*] che lo dominava». Nel *Verstehen* Gadamer ripone l'essenza stessa della storia (in quanto *historia rerum gestarum*). Dilthey aveva bene inteso che tutto nella storia è oggetto di comprensione, e l'ermeneutica non è solo un mezzo, ma un organo e un elemento universale della coscienza storica; anche se, nella sua prospettiva, nota Gadamer, *tutto è testo*, e lo studio del passato è una sorta di decifrazione (*Entzifferung*): per Dilthey la sola verità storica è nel comprendere l'espressione della vita. La realtà

storica è «una così pura traccia di significato» (*eine so reine Sinnspur*), da poter essere decifrata come un testo (WM 245–246, VM 285–286). Questo richiamo mostra comunque il tratto della prospettiva ermeneutica più carico di assunzioni e di conseguenze metafisico-ontologiche: la storia viene preventivamente identificata con il campo della ‘cultura’, racchiusa in una sfera del *senso* nettamente separata dalla natura. Dilthey, afferma Gadamer, colse un punto essenziale:

i dati [...] nel campo delle scienze dello spirito sono di un tipo speciale [...]. I dati primari a cui si rifà l’interpretazione degli oggetti storici non sono dati forniti dall’esperimento e dalla misurazione, ma unità significative. (WM 71, VM 92).

L’accesso al passato si apre attraverso il senso di ciò che viene tramandato, e in questo aspetto si esplicita un tipico motivo anticausalista, di sicura matrice diltheyana: «Comprendere significa comprendere delle espressioni. Nell’espressione, ciò che è espresso è presente in modo diverso da come la causa è presente nell’effetto» (*Verstehen ist Verstehen von Ausdruck. Im Ausdruck ist das Ausgedrückte in anderer Weise da, als die Ursache in der Wirkung*) (WM 228–229, VM 267).

Per capire la sostanza teoretica di questa prospettiva è importante avere presenti i modelli su cui è impiantata l’ermeneutica gadameriana. Una prima tesi, molto forte, afferma che l’intera ermeneutica delle scienze dello spirito deve essere ridefinita «*in rapporto all’ermeneutica giuridica e all’ermeneutica teologica*» (WM 316, VM 362). I casi paradigmatici che caratterizzano *Verità e metodo* sono di tipo estetico-letterario, teologico, giuridico. Le opere d’arte, e, in modo privilegiato, il testo letterario hanno un ruolo fondamentale. Per la conoscenza storica sono decisive le tracce del passato, che, nella forma più caratteristica e privilegiata, sono tracce scritte, soggette a

comprendere e interpretazione di significati, con il procedimento specifico del circolo ermeneutico e il riconoscimento del ruolo costitutivo, non residuale, del pregiudizio (*Vorurteil*).

Questa tesi presenta almeno due punti critici: uno di adeguatezza descrittiva rispetto al suo stesso terreno d'elezione, filologia e interpretazione dei testi; l'altro di applicabilità all'intero, sconfinato, vario e frammentario territorio della ricerca storica, i cui orizzonti, sempre in movimento, vanno ben oltre il campo dei materiali testuali e non appartengono sempre al campo simbolico. Occorre tuttavia precisare che ad una prospettiva radicalmente linguistica Gadamer ha affiancato un forte interesse per le dimensioni non linguistiche, pragmatiche, percettive, estetiche, dell'esperienza.

Per quanto riguarda la svolta linguistica dell'ermeneutica, bisogna tenere presente la peculiarità della teoria gadameriana del linguaggio, con i suoi complessi riferimenti, intrecciati alla concezione greca antica del *logos*, all'idealismo oggettivo hegeliano e alla teoria del linguaggio di Humboldt. Gadamer esplicita le potenzialità dell'ontologia fondamentale in direzione di una sorta di gradualismo evolutivo incardinato sulla forza preponderante della tradizione. Si presenta un mosaico teorico, in cui possiamo individuare anzitutto l'esplicito richiamo a Humboldt, ispirato e mediato in gran parte da Heidegger. Al modo d'essere dell'Esserci ineriscono i due tratti dell'appartenenza (*Zugehörigkeit*) a una tradizione e del «progettarsi in base alle possibilità future», per i quali un filtro linguistico è determinante; essi discendono dalla dimensione *ontologica*, non semplicemente espressiva e *strumentale*, del linguaggio, che è il vero luogo di apertura dell'essere, cioè incorpora un modo di guardare le cose. Si legge, nell'ultima sezione di *Verità e metodo* (*Die Mitte der Sprache und ihre spekulative Struktur*), alla fine della Parte Terza dell'opera, che nel linguaggio viene ad espressione e agisce la cosa stessa; nella parola *parlano* le cose stesse. In radicale contrasto con l'idea (moderna e

illuministica) di metodo della scienza, l'esperienza ermeneutica porta a espressione il contenuto della tradizione. Il linguaggio è l'autentico evento ermeneutico (*das eigentliche hermeneutische Geschehen*); evento che «non è un nostro agire sul contenuto, ma un agire del contenuto stesso» (*dieses Geschehen nicht unser Tun an der Sache, sondern das Tun der Sache selbst ist*) (WM 469, VM 529). Altri motivi riportano ad una particolare e originale rilettura, in singolare intreccio, di elementi platonici ed hegeliani. L'esperienza ermeneutica, sostiene Gadamer, ha una struttura dialettica: è «un agire della cosa stessa, un agire che, contrariamente alla metodologia della scienza moderna, è piuttosto un patire, un comprendere che è anche un accadere» (*ein Tun der Sache selbst, ein Tun, das im Gegensatz zu der Methodik der modernen Wissenschaft ein Erleiden, ein Verstehen, das ein Geschehen ist*). Il testo mette anche in chiaro la differenza tra questo processo e la dialettica platonica ed hegeliana, rifiutando di subordinare il linguaggio alla regola dell'asserzione concettuale (*der Unterwerfung der Sprache unter die >Aussage<*, WM 472, VM 535–536).

Gadamer insiste sull'idea del linguaggio come *Mitte*, cioè non semplice strumento controllabile, a disposizione del soggetto, ma *centro* da cui tutta la nostra esperienza si sviluppa, nonché *medium* capace di strutturare l'esperienza e l'interazione dei parlanti (WM 461, VM 523). Il linguaggio possiede una sorta di esistenza autonoma, e introduce il singolo che cresce in una 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». L'esperienza linguistica del mondo è «assoluta» (*Die sprachliche Welterfahrung ist >absolut<*) «abbraccia ogni in sé» (*alles Ansichsein umfaßt*). Questa impostazione ha operato efficacemente nel suo contesto culturale, sostenuta dalle buone ragioni della critica contro forme ingenue e dogmatiche di empirismo gnoseologico, dando un forte contributo al mutamento dell'immagine della conoscenza

comune e di quella scientifica, esibendo i limiti di modelli decontestualizzati dei processi cognitivi e della storia della scienza. Essa ha stimolato il riconoscimento del peso delle componenti concettuali, e, più in generale, della complessità delle cornici epistemiche, ricche di legami con matrici extralogiche, psicologiche, axiologiche, con sostrati storico-culturali costitutivamente presenti in tutte le forme di conoscenza – dunque anche della conoscenza storica. Per Gadamer la svolta linguistica si incentra su un punto: gli intrecci del sapere con le forme di vita, gli elementi di eteronomia contano più della separazione e dell'autonomia della conoscenza. D'altra parte, nei testi sopra riportati, l'enfasi sulla stretta identificazione tra linguaggio ed esperienza nella teoria dell'esperienza ermeneutica, è tanto forte da profilare una simmetrica difficoltà di segno opposto, approdando a esiti che non sembrano in grado di salvaguardare l'assunto di un divario tra linguaggio ed esperienza, come forza motrice dello sviluppo culturale; essa deve perciò affrontare le questioni del determinismo linguistico e quella del relativismo in tema di identità degli oggetti/eventi, indagati dalle pratiche interpretative. Gadamer ha sempre respinto con decisione esiti relativistici sul piano dei programmi teorici (WM 446, 453–454, VM 507, 515), ma l'impianto ultralinguistico sotteso al suo concetto di esperienza sembra entrare quanto meno in tensione con questa opzione antirelativistica.

2. La polemica antimetodologica di Gadamer

Per quanto riguarda l'impostazione antimetodologica e la polemica contro l'oggettivismo positivista e neopositivista, possiamo provare a specificare la domanda da cui muove: che cosa significa precisamente comprendere il senso di opere passate? Anzitutto si tratta, come sappiamo, di un modo di procedere radicalmente diverso dalla spiegazione scientifica e dall'ingenuità dell'obiettivismo storicistico dominante nella tradizione ermeneutica e storiografica ottocentesca,

«il quale ritiene possibile che si giunga a prescindere in tal modo da sé stessi», per conformarsi oggettivamente allo spirito del passato (WM 305, VM 350). La prospettiva ermeneutica si caratterizza per la critica alle illusioni della verità oggettiva e alle pretese di oggettività imparziale, avalutativa, alimentate dalle scienze naturali, ma tendenti a estendersi alle scienze dello spirito; contro questa tendenza l'impegno di Gadamer mette a fuoco i caratteri della situazione interpretativa, orientata da un complesso di fattori che passano attraverso il linguaggio e che impediscono un accesso diretto a qualunque dato d'esperienza. Nel campo delle scienze dello spirito non esiste comprensione libera da pregiudizio. Non siamo *tabulae rasae*, né incontriamo le cose e gli altri senza filtri, ma sempre attraverso un preliminare insieme di presupposizioni cognitive e valutative (prese di posizioni verso cose ed eventi). Non possiamo uscire dalla nostra 'pelle', prescindere da una precomprensione, anche inconsapevole del dato: tradizione, valori, interessi, una rete di pregiudizi che non sono una limitazione, un *difetto conoscitivo* da eliminare, ma una condizione di possibilità dell'interpretazione.

La seconda parte di *Verità e metodo*, soprattutto nella seconda sezione (*Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung*) illustra i motivi più originali dello 'storicismo' gadameriano. La filosofia sposta il campo dalla facoltà rappresentativa, dall'oblio di sé (*Selbstvergessenheit*), al rapporto pensante con il passato; si ristabilisce così la verità decisiva dello 'spirito storico' (*das Wesen des geschichtlichen Geistes*), che non consiste nella *restituzione* del passato, ma «nella mediazione, operata dal pensiero, con la vita presente» (*nicht in der Restitution des Vergangenen, sondern in der denkenden Vermittlung mit dem gegenwärtigen Leben*). Le scienze interpretative non solo si costituiscono mediante un punto di partenza non impersonale, ma sono anche internamente orientate, non separabili dalla *applicatio* (*Anzupassen*) dei loro concetti nel tempo

presente, e nella situazione dell'interprete (WM 174, VM 207). Non si tratta semplicemente di riprodurre, di restaurare significato e intenzioni originari, intrinseci a testi o azioni passate.

Nel contesto contemporaneo l'ermeneutica deve puntare a liberare l'arte e la storia dal fraintendimento oggettivistico, sia nella forma del «pregiudizio ontologico contenuto nell'ideale di obbiettività proprio della scienza» (*ontologischen Vorurteil [...] das in dem Objektivitätsideal der Wissenschaft liegt*); sia nella forma di un «falso metodologismo» che trasporta indebitamente il concetto di obbiettività nelle scienze dello spirito, e anche dallo spiritualismo idealistico hegeliano. Ciò che si offre alla conoscenza storica, la tradizione, cioè «il significato di un avvenimento o il senso di un testo, non è un oggetto in sé fissato, che si tratta di accertare» (*kein fester an sich seiender Gegenstand, den es nur festzustellen gilt*) con l'impiego di metodi scientifici; l'unica via alla verità è la disciplina del domandare e ricercare (*eine Disziplin des Fragens und des Forschens*) (WM 479–480, VM 543).

In questa prospettiva, un ruolo molto importante, come è noto, svolge il concetto di coscienza della *determinazione storica* (*wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*), tra i più caratteristici di *Wahrheit und Methode*; Gadamer lo contrappone a quello convenzionale di *coscienza storica*, che non scioglie l'ambiguità dello storicismo diltheyano, caricandolo di due diverse valenze: non possiamo trascendere la situazione interpretativa con i suoi condizionamenti ed eludere gli effetti che dal passato ci arrivano e ci coinvolgono in quanto interpreti. Per esempio, con questo doppio condizionamento ci arriva un testo dal passato, filtrato dalla situazione presente e insieme carico dalla storia delle sue interpretazioni. Inoltre, il testo entra nella precomprendere che ne abbiamo, proviene da un passato cui anche noi apparteniamo. C'è un fondo di non estraneità e di comune appartenenza, per cui noi, il passato, il testo siamo co-determinati dalla

stessa storia. La coscienza della determinazione storica implica, secondo Gadamer, l'atteggiamento dell'ascolto (*hören*) e la disposizione a rispettare l'alterità del passato, pur senza spezzare il legame vitale con la tradizione. Ciò esclude ogni tentativo di oggettivazione mediante il metodo critico. La coscienza ermeneutica non si realizza nella ricerca di «certezza metodologica» (*methodischen Selbstgewißheit*), ma in un atteggiamento di disponibilità all'esperienza (*Erfahrungsbereitschaft*). Si tratta di esperire il passato come altro, senza pretesa di tradurne il linguaggio nel nostro, di ridurlo a una nostra proiezione; si tratta di saper mettere in questione i nostri criteri conoscitivi. C'è una doppia storicità in gioco nel comprendere: la mobilità non appartiene solo all'accadere, ma anche alla comprensione; ciò porta oltre le versioni filosofiche soggettivistiche delle pratiche interpretative, verso una concezione che possiamo dire transazionale, di co-determinazione reciproca tra interprete e *interpretandum*: non si tratta di individualità indipendenti precostituite, soggetto e oggetto in opposizione frontale, ma di entità dinamiche, che si vengono formando nel medesimo processo di interazione. Il *Verstehen* - in questa prospettiva - non appare più «come un'azione del soggetto», ma come un «inserirsi nel vivo di un processo di trasmissione storica, nel quale passato e presente continuamente si sintetizzano» (*in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln*). È questa la più alta forma di esperienza ermeneutica. La coscienza storica autentica non può perciò «fondarsi semplicemente sul metodo critico con cui si avvicina alle fonti», come se questo bastasse a liberarsi dai pregiudizi. Piuttosto essa deve «tener conto della propria storicità. Stare all'interno della tradizione [...] non limita la libertà di conoscere, ma anzi ne fonda la possibilità» (WM 367, VM 417).

Possiamo concludere che, per questa via, l'ontologia ermeneutica approda ad una concezione non ingenuamente continuista della trasmissione culturale, come processo attraversato da fasi di rottura,

ma capace di creare sempre nuovi orizzonti di comprensione e apertura dialogica verso ogni forma di alterità, passata presente o futura; una sorta di progressiva espansione del nucleo di ‘pregiudizi’ all’origine di una tradizione, tramite la forza integratrice ed espressiva del linguaggio, che tende ad avvolgere in modo indistinguibile l’esperienza. In questa fiducia nella potenza risolutiva dei conflitti per via linguistica, c’è ancora qualcosa della fede filosofia hegeliana nella razionalità immanente della storia; il suo taglio culturalista e il suo approccio essenzialista sembrano al di qua della vastità di articolazioni, e del pluralismo metodologico-epistemologico della ricerca storica contemporanea.

3. L’ermeneutica dell’essere storico in Paul Ricœur

Nei principali testi della maturità di Paul Ricœur (per esempio: *Temps et Récit I e III*; *La mémoire, l’histoire, l’oubli*) troviamo un’elaborazione molto articolata ed originale sulla linea di frontiera tra storicismo ed ermeneutica. L’itinerario Ricœuriano disegna il suo arco fra i due filoni storicistici che abbiamo ricordato, distinti da due diversi modi di intendere la distinzione tra *spiegare* e *comprendere*: la linea ‘dualista’ che da Dilthey porta a Heidegger e alla concezione ontologica del comprendere, da una parte; la linea metodologica di Max Weber che – come abbiamo visto – punta invece a ridimensionare il conflitto tra i due procedimenti, lasciandone sullo sfondo l’impianto ontologico. Attraverso una lunga evoluzione, la matrice heideggeriana e l’ermeneutica universale di Gadamer vengono da Ricœur assimilate in profondità, ma orientate, con mosse autonome, in una direzione assai diversa, sia in relazione al rapporto ontologia-epistemologia, sia in relazione all’eredità della tradizione neokantiana. La dimensione epistemologica delle scienze dello spirito non è separabile dalla dimensione ontologica del *Verstehen* su cui si fonda, ma deve mantenere una sua autonomia che la linea heideggeriana non può garantire. *Erklären* e *Verstehen* non vengono giustapposti, ma visti

come vie complementari e cooperative, che avanzano pur sempre diverse esigenze di oggettività conoscitiva del mondo storico-sociale.

Il problema generale dell'autonomia delle scienze umane è al centro di tutto il lavoro teorico di Ricœur; tuttavia, egli ha concentrato il maggiore impegno sulla conoscenza storica, con ampie proiezioni sulle scienze sociali. Nel capitolo 3 della prima parte (intitolato *Temporalité, historialité, intratemporalité: Heidegger et le concept 'vulgaire' de temps*), di *Temps et récit* III (1985), si presenta il paradigma ontologico, ponendo in termini heideggeriani la questione del luogo della storicità, come luogo che non appartiene alla storiografia. Ritorna il classico motivo della svolta ontologica heideggeriana: deve essere messa in luce una radice esistenziale della storia, un livello originario della storicità, sussistente prima che la storiografia sia stabilita come scienza. Questa dimensione – che ricomprende l'attività degli uomini e i suoi prodotti – si identifica con la temporalità della Cura, come appare, ricorda Ricœur, nel paragrafo 73 di *Sein und Zeit*. L'indagine sul tempo come struttura del modo d'essere dell'esserci chiarisce la radice di tutti i possibili livelli ontologici cui si rapportano le pratiche del *Dasein*, fra le quali le pratiche storiografiche. Ritorna anche la questione dell'eredità di Dilthey, rispetto alle esigenze poste dall'ontologia fondamentale. Ricœur è molto deciso nel denunciare il limite dello storicismo diltheyano, che, considerato da una prospettiva ontologica, si ferma a un'impostazione ancora psicologistica, sia pure di psicologia comprendente, senza attingere lo strato più profondo dell'indagine; un esempio significativo in questo senso, portato dal testo, è nel ruolo del concetto di *cohésion de la vie* (*Zusammenhang des Lebens*), uno dei più caratteristici dei tardi scritti diltheyani (TR III, 107, TeR III 112).

Gli stessi temi vengono ripensati in *La mémoire*, che conferma l'adesione al paradigma ontologico del comprendere, esplicitando però

il rapporto con il livello epistemologico del problema, lasciato nell'ombra da Heidegger, e considerato da Gadamer troppo compromesso con forme di oggettivismo dogmatico. I testi principali sono nel capitolo 2, *Histoire et temps*, della Parte Terza. Terminato l'esame epistemologico dell'*opération historiographique* (articolata in *archive*, *explication-compréhension*, *représentation historique*) inizia un'indagine filosofico-ermeneutica sui modi del comprendere impegnati nei saperi «à vocation objective», che si colloca ad un superiore livello fondativo di discorso (una «réflexion de second degré»). Questa riflessione ermeneutica ha due direttive: su un versante *critico* studia la «validation des opérations objectivantes», emersa dall'analisi epistemologica, presidio della scrittura storica; sul versante *ontologico*, studia le «présuppositions existentiales» del sapere storico, e dello stesso discorso critico-filosofico. Il testo Ricœuriano riprende con grande attenzione i cardini dell'analitica dell'esserci, con riferimenti e riletture sempre acute e penetranti; in particolare insiste sul nesso tra cura, temporalità e storicità (*Geschichtlichkeit*) nella seconda sezione di *Sein und Zeit*; e, accettandone l'impianto generale, introduce le sue valutazioni critiche. Il tema è la *historicité* in generale, ma meglio è parlare di *condition historique*, una situazione in cui siamo implicati, ci troviamo *enfermés*, rinchiusi in senso pascaliano. Una condizione squisitamente ontologica: facciamo *la* storia e facciamo *della* storia, proprio perché siamo esseri storici (*nous sommes historiques*). Ricœur definisce la *condition historique*, come «condizione di possibilità esistenziale» alla radice di tutti i discorsi che si possono tenere su ciò che è storico in generale, nella vita quotidiana, nella finzione e nella investigazione storica esperta. Il *Dasein* heideggeriano viene posto come referente ultimo, in quanto Cura, allo scopo di individuare lo strato ontologico inaggirabile (*indépassable*) della *condition historique* (MHO 373–374, MSO 411–412). La Cura è temporale e il tempo è tempo della cura; questo filo

conduttore, l'ontologia della temporalità, sarà al centro del capitolo, nell'intento di mostrare se e come essa rende possibile la rappresentazione del passato ad opera della storiografia e della stessa memoria. Da notare che Ricœur avanza una riserva di matrice fenomenologica verso l'*esistenziale* heideggeriano, in quanto elude il terreno della *chair*, *corps animé*, *corps mien*, il *focus* della quinta delle *Cartesianische Meditationen* di Husserl (MHO 451, 456, MSO 496, 500). Comunque, l'analisi heideggeriana della temporalità della Cura presenta un nuovo modo di vedere la gerarchia di livelli fra le tre determinazioni del tempo. Vale la pena di ricordare la rilettura esegetica molto dettagliata che Ricœur conduce in proposito su *Sein und Zeit*. Occorre distinguere la temporalità propriamente detta, orientata verso il futuro, come affiora nell'essere-per-la-morte; la storicità (*Geschichtlichkeit*) caratterizzata dal riferimento al passato, in cui si collocano memoria e storia; l'intratemporalità (*Innerzeitlichkeit*), in cui prevale la cura per le cose presenti e manipolabili presso le quali siamo nel mondo. Sulle orme della differenza tra *Vergangenheit* e *Gewesenheit*, Ricœur pone la differenza concettuale tra *passé révolu*, sottratto alla nostra presa, e *ayant été*, incorporato nella nostra esistenza in quanto caratterizzata dalla Cura (MHO 456, 474, MSO 496, 520). Ne deriva una severa critica alla concezione oggettivistica reificata del passato, basata sulla concezione volgare del tempo come successione di istanti separati (*suite de moments discrets*) (MHO 458, MSO 503); deve essere smascherato il limite di ogni punto di vista puramente retrospettivo sulla storia. La questione della realtà del passato può essere affrontata in termini nuovi, cui provvede l'ermeneutica dell'essere storico, focalizzando la prospettiva del passato nella sua relazione interna col futuro e il presente. Ricœur esprime in questi termini la sua piena adesione al paradigma ontologico del comprendere. Questo aspetto dinamico e unitario della temporalità del *Dasein*, non formato da una somma di parti originariamente

separate, appartiene alla costituzione temporale del nostro essere, ha priorità ontologica rispetto a quello implicito nel riferimento semplice della memoria e della storia al passato in quanto tale: «la temporalité constitue la précondition existentielle de la référence de la mémoire et de l'histoire au passé» (MHO 454, MSO 498).

Abbiamo sin qui seguito il polo, per così dire, diltheyano della prospettiva di Ricœur e quello della sua fedeltà heideggeriana più stretta. Dobbiamo ora considerare il polo weberiano e le ragioni epistemologiche dell'ermeneutica critica, con cui il nostro autore, nella sua tarda teoria della storia, pur confermando una piattaforma ontologica, prende le distanze dal modo in cui la intesero Heidegger e lo stesso Gadamer. L'epistemologia si radica nell'ontologia, e ne dipende. D'altra parte, la via dell'epistemologia non può essere abbandonata e nemmeno sottovalutata come ininfluente lavoro specialistico, c'è una questione di oggettività dell'interpretazione, che retroagisce sull'ontologia. L'approccio di Heidegger non è in grado di affrontare il terreno d'origine dell'ermeneutica dalla metodologia delle scienze dello spirito; non riesce cioè a raccordare il piano delle condizioni di possibilità ontologiche del comprendere a quello delle condizioni di possibilità epistemiche della interpretazione nelle scienze umane. Per esempio, la giustificazione del circolo ermeneutico è posta da Heidegger in termini solo ontologici, ma non è portata al livello delle specifiche difficoltà epistemologiche sollevate dall'interpretazione dei testi. Il 'ritorno al fondamento' ontologico è così radicale da perdere di vista, o rendere inessenziale ogni altra dimensione del problema; tende a porsi in una posizione esclusiva e autosufficiente, che riassorbe e dissolve in sé stesso ogni diverso profilo teorico. Invece occorre chiarire lo statuto epistemologico della comprensione, vedendo gli intrecci con una dimensione critica di rigore esplicativo. Da questa angolazione, sostiene Ricœur, l'ermeneutica non si atteggia ad *antiépistémologie*, semmai tende a configurarsi come un'indagine sulle condizioni non

epistemologiche dell'epistemologia; diventa riflessione sulle presupposizioni di ogni modalità di comprensione. *La mémoire* documenta assai bene i risultati di questa articolazione del pensiero Ricœuriano tra epistemologia e ontologia della condizione storica, o «herméneutique de l'être historique». Nella Parte terza il testo disegna il quadro complessivo e multidisciplinare di un'analisi del mondo storico-sociale, imperniata su un dialogo sistematico, non occasionale, tra discorso filosofico e discorso scientifico, nonché su uno scambio reciproco tra questioni ontologiche e questioni epistemologiche.

I limiti di una rigida lettura del dualismo diltheyano sul rapporto spiegare-comprendere emergono se si analizzano le vicende della rappresentazione storica nella letteratura teorico-storiografica specializzata. Il lavoro di Ricœur sembra muoversi proprio su questa linea teorica, con precise e fruttuose indicazioni; mettendo alla prova su questo terreno ed affinando le categorie ontologiche della temporalità, esso raggiunge, a mio avviso, i suoi più originali risultati. Un filone di studio porta verso i paradigmi neoretorici e narrativisti, in buona parte orientati da una pregiudiziale che li spinge a separare la dimensione interpretativa e scritturale da quella descrittiva della ricerca storica; un altro mette a fuoco la nozione di causalità e quella di legge in storia, e approfondisce il rapporto tra 'senso' e 'fatti'.

4. La *pars destruens* della prospettiva Ricœuriana

L'evoluzione del concetto di causalità, descritta da Ricœur, cambia lo scenario rispetto alla giustapposizione secca tra scienze comprendenti e scienze esplicative, di ascendenza diltheyana. Sono fuorvianti sia le teorie nomologiche che quelle ermeneutiche dure: riduzioniste e *amiche* della causalità nomologica le prime (il comprendere non ha valore cognitivo o è riducibile allo spiegare); *nemiche* della causalità le seconde (non c'è nessuna dimensione esplicativo-causale in storia). Una diatriba che non ha più ragion d'essere, almeno nella forma

assunta all'inizio del Novecento, per effetto di certe letture dell'eredità dello storicismo. Secondo Ricoeur, Max Weber mostrava di averlo intuito a livello della teoria sociale; abbiamo visto l'importanza della questione nella sezione prima della parte prima di *Economia e società*, sui *Concetti sociologici fondamentali*; un testo che rivela uno sguardo lungimirante (*perspicace*). La stessa esigenza, nota Ricoeur, venne più tardi bene incarnata dalle ricerche di Georg Henrik von Wright sull'intreccio tra modelli teleologici e causali (in *Explanation and Understanding*, 1971).

Un altro elemento gioca un ruolo importante contro le versioni dicotomiche della distinzione storicistica tra *Erklären* e *Verstehen*. Con *La mémoire* emerge la consapevolezza della varietà dei tipi di spiegazione adoperati dagli storici. In un passo della *Note d'orientation* del capitolo su *Explication/compréhension* si afferma esplicitamente l'inattualità del dualismo diltheyano. Dilthey è l'eroe della resistenza delle scienze umane contro l'omologazione ai modelli delle scienze naturali, in un contesto ormai lontano dal nostro, sotto la pressione del positivismo. La stessa pratica degli storici invita ad atteggiamenti più dialettici, aperti e misurati, e suggerisce di pacificare la disputa su *explication/compréhension*. Cerchiamo di ricostruire gli elementi a sostegno di questo mutamento. Ricoeur muove dal riconoscimento, teoreticamente produttivo, di una ineliminabile componente esplicativa delle pratiche storiografiche; posizione ancorata all'analisi della fondamentale diversità di modi di rispondere alla domanda *pourquoi?*, che muove la ricerca di spiegazioni. Ciò ridimensiona le preoccupazioni antiriduzionistiche della polemica dualista: la gran parte dei lavori storici si colloca in una regione intermedia, in cui convergono i molti modi di spiegare disponibili, nessuno dei quali è privilegiato a scapito degli altri. Lo storico deve rendere intelligibili le interazioni umane e a questo scopo alterna in modo persino aleatorio (*aléatoire*) tutte le forme della spiegazione, comprese quelle che nel vecchio ambiente

storicista-neokantiano erano escluse a priori dalla comprensione del passato. Per esempio, le serie di fatti ripetibili della storia quantitativa (Scuola delle *Annales*) si prestano all'analisi causale classica, al reperimento di regolarità, alla ricerca di una *légalité* tra i fenomeni, secondo il modello «si ... alors»; mentre i comportamenti sociali sotto pressione normativa (nel campo della teoria dell'azione) attraggono o spingono la causalità in direzione diversa, di spiegazione in base a *ragioni*, secondo il modello del sillogismo pratico. La scelta del tipo di spiegazione non è previamente prescritta da vincoli ontologici, ma legata a molti fattori: dal tipo di fatto sociale ritenuto determinante, alla scala di descrizione degli eventi (micro/ macro), al ritmo temporale e alla durata dei processi indagati (MHO 234, MSO 262).

La radicalizzazione in senso ontologico del comprendere proposta da Heidegger e Gadamer si muove ad un livello di astrazione troppo elevato, proprio per la scelta teorica di non considerare la prassi storiografica effettiva come un terreno appropriato, in quanto di per sé compromesso con un atteggiamento naturalistico ed oggettivante; e appare disarmata di fronte a questa complessità epistemologica, articolata in molti e diversi piani metodologici, linguistici e concettuali della storia.

Questi esiti pluralistici sono preparati da una sistematica analisi della funzione epistemica dell'impianto narrativo della storia, già sviluppata in *Temps et récit*. Per Ricœur, non si tratta di arruolare la storia in uno dei due campi contrapposti (spiegare o comprendere); si tratta di soddisfare una doppia esigenza: preservare l'appartenenza della storia al campo narrativo, ma anche mantenere il legame con la specificità (non finzionale) della spiegazione storica. In un certo senso, l'approccio narrativista in storia, che subentra a una fase di crisi del modello nomologico di Hempel, discendente dell'ideale viennese dell'unità della scienza, risolleva in nuove forme aspetti della vecchia controversia storicistica sull'irriducibilità del comprendere. Anche su

questo versante, Ricœur non sta chiuso nel recinto della fondazione ontologica, scende in campo sul terreno delle strutture linguistiche ed epistemiche della storiografia. Rilegge attraverso la letteratura di settore i rapporti tra procedimenti esplicativi e interpretativi, spezzando molto barriere e aprendo nuove strade; individua i passaggi teoretici critici che spingono a superare un approccio di puro contrasto tra i due campi, evidenzia i momenti che incrinano la compattezza dei due fronti, descrive confini porosi e sconfinamenti (cfr. vol. I, Parte II, *L'Histoire et le récit*).

Un primo passaggio raccoglie i frutti di un confronto serrato con la “analytical philosophy of history”. Mi limito qui a individuare le diverse acquisizioni teoriche che Ricœur fa proprie, rileggendo la letteratura senza pregiudiziali, con apertura sistematica, allo scopo di esplorare le connessioni tra i molteplici aspetti del continente ‘storia’. Egli opera nell’ottica di chi voglia ricostruire la fenomenologia più ampia e precisa delle strutture epistemiche, linguistiche e concettuali della ricerca storica, in atteggiamento descrittivo, senza dirette pretese prescrittive verso i diversi livelli della pratica e della teoria della storiografia.

Le spiegazioni sono sempre e soltanto nomologiche e generalizzanti? La storia è un’interpretazione ex post di meri fatti e cronache? In che senso parliamo di determinatezza del passato? Ecco alcune importanti domande teoriche che Ricœur incontra nello studio della filosofia analitica della storia. Ed ecco alcune delle risposte che egli ricava dalla letteratura analitica. In primo luogo, anche quando sono basate su leggi generali, le spiegazioni non hanno tutte lo stesso livello di generalità e universalità (cfr. Paul Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, 1952). In secondo luogo, più radicalmente, dagli studi di William Dray (*Laws and Explanation in History*, 1957) emerge che la nozione di spiegazione può essere dissociata da quella di legge.

L'interpretazione non può essere confinata in una fase ben separata e successiva alla spiegazione (come pensa Charles Frankel, *Explanation and Interpretation in History*, 1957). In terzo luogo, l'analisi delle espressioni narrative di Arthur Danto (*Analytical Philosophy of history*, 1965), e quella del discorso sul passato di Walter B. Gallie (*Philosophy and the Historical Understanding*, 1964), mettono in questione la determinatezza del passato, oltre che la distinguibilità di pure descrizioni, di cronache pensate come piattaforma di dati cui sopraggiungono, in una seconda fase, i racconti significativi. Gallie propone la teoria dello schema di accettabilità (*followability*) del discorso su eventi passati (cfr. le copiose analisi nella seconda parte citata di TR I pp. 173–202, TeR I 185–261).

Sono questi alcuni tasselli del mosaico con cui Ricœur arriva a scompaginare il quadro di due campi monoliticamente contrapposti e non comunicanti. L'elemento discriminante così acquisito è, senza dubbio, il rifiuto del dualismo descrivere-interpretare (cronaca-storia). Non esistono descrizioni sganciate da presupposti interpretativi, né interpretazioni prive di aspetti fattuali; è perciò impossibile relegare la sfera del 'senso' degli eventi, la componente propriamente ermeneutica e interpretativa, in una fase ben distinta, priva di intrecci con le altre fasi della ricerca storica.

Non meno importanti, come accennato sopra, sono gli elementi che Ricœur trae dallo studio della dimensione narrativa della storia. Lo studio dei dispositivi del linguaggio figurato, della metafora anzitutto, della messa in intrigo degli eventi passati, la riscoperta della dimensione scritturale (De Certeau, *L'écriture de l'histoire*, 1975), dei legami non scontati fra le dimensioni del tempo storico (Koselleck, *Vergangene Zukunft*, 1985): questi motivi trasformano la scena, aprono una nuova fase del dibattito. Emergono nuovi strumenti di analisi del discorso storico, anche molto raffinati, anche se si sviluppano spesso in maniera unilaterale, rispetto alla complessità della

prassi storiografica. Gli approcci tropologici, basati sulla potenza del linguaggio figurato e dei meccanismi finzionali della scrittura letteraria, spostano ulteriormente l'asse della discussione sulla forza esplicativa della storia; ma, anche nelle forme più sofisticate non riescono a rendere conto della specificità della narrazione storica, diversa, soprattutto nella storiografia contemporanea, da una «*écriture naïvement narrative*». Non dispongono di strumenti atti a integrare nel tessuto narrativo «*l'explication par des lois*», si legge fra le conclusioni del primo volume di *Temps et récit*; non colgono lo scarto (*coupure*) tra racconto e storia, lasciando in ombra o apertamente contestando la direzionalità referenziale verso gli avvenimenti passati che caratterizza le rappresentazioni storiche. In *Temps et Récit* III, Parte II, cap. 3, (*La réalité du passé historique*) la nozione di *représentance* rileva questa funzione referenziale, ma nello stesso tempo ne specifica forma figurativa (non solo empirico-descrittiva). Nella sua funzione rappresentativa, la storia sfrutta, senza dubbio, la potenza immaginifica della parola, intrecciando reale e irreale; il testo storico dà visibilità a ciò di cui parla, o, per usare un'antica espressione della *Retorica* aristotelica (III, 1410 b), lo mette sotto gli occhi (ἔτι εἰ πρὸ ὄμμάτων ποιεῖ) del lettore/ascoltatore. Ricœur valorizza il significato di questo importante passo aristotelico, all'interno della esposizione della *elocutio* (λέξις) che occupa la prima parte del terzo libro; ma ne circoscrive con rigore anche i confini. Essa riguarda il profilo dei discorsi che non ha a che fare con gli aspetti dimostrativi e argomentativi, ma con l'immaginazione e la sfera affettiva dell'ascoltatore, quindi con la dimensione dell'efficacia persuasiva (πίθανόν). Paradigmatico il caso della metafora, che, se non è presa da troppo lontano, e se non è ovvia, attribuisce alla parola il potere di presentare gli avvenimenti come se avvenissero ora, sotto il nostro sguardo. Questa dimensione figurativa e immaginifica, esplicita nella pratica letteraria, è, per Ricœur, essenziale anche alla *rifigurazione* scritturale del passato; non si

aggiunge affatto come ornamento esterno al lavoro storico.

Altri testi ricœuriani fanno emergere ulteriori interessanti contorni di questo problema. Naturalmente, nella narrazione storica la funzione referenziale ha caratteristiche proprie, che la distinguono dal riferimento della spiegazione scientifica nelle scienze naturali. Tra i meccanismi mimetici del linguaggio figurato la modalità metaforica svela altri rimandi filosofici assai interessanti in quanto riesce a *far vedere le cose come certe cose*. Ricœur rimanda al wittgensteiniano «*voir comme*», e alla *référence métaphorique* analizzata in *La métaphore vive* (1975); e questo tema introduce il riferimento a Hayden White (di cui diremo più sotto): l'immaginazione storica *fa vedere le cose come comiche, tragiche etc.*, ma questo dispositivo linguistico non si aggiunge affatto come ornamento esterno, bensì rende possibile il lavoro storico (TR III 271, TeR III 286–287). Prende rilievo in questo contesto il concetto di *ridescrizione*, che rimanda alla possibilità di descrivere in molti modi gli stessi materiali storici.

Storia e finzione narrativa concretizzano ciascuna la propria intenzionalità, mutuando qualcosa l'una dall'altra. Ricœur guarda con molto interesse, ma con precise riserve, ai paradigmi narrativisti più elaborati su questo terreno, come quello di Hayden White (*Metahistory*, 1973), centrato sulle forme della «*mise en intrigue*», la costruzione linguistica che consente di comprendere gli eventi in base a significati che fanno parte dell'eredità culturale e in specifico letteraria. La codifica del racconto nei formati letterari è uno degli strumenti con cui una cultura può dare senso al suo passato. Lo storico condivide con il pubblico idee generali sulla forma che situazioni umane devono assumere per essere «*pregne di significato*» (*significant*). La narrazione non è semplice registrazione dell'accaduto; piuttosto è una «*ridescrizione graduale di complessi di eventi*» (White 1978: 86, 98). Il suo potere esplicativo non dipende dai contenuti, ma dalle tecniche di costruzione linguistica; tecniche che operano essenzialmente in

modo da dare forma riconoscibile e familiare a ciò che in origine appare come oscuro e misterioso. Come è noto, lo stesso White ha caratterizzato questo lavoro come un'operazione più poetica che scientifica. Di fronte a questi esiti, molto discussi, Ricoeur prende una posizione molto elaborata, ma decisa. Riconosce all'approccio narrativista nella forma neoretorica teorizzata da Hayden White il merito di aver messo in luce la funzione epistemica, non di abbellimento della scrittura; ma denuncia la tendenza riduzionistica a identificare la storia con la sua dimensione scritturale e letteraria, a scapito di quella documentaria ed epistemologica. Infatti, secondo la diagnosi di *La mémoire*, i narrativisti hanno difficoltà a rendere conto dell'intenzionalità referenziale e aletica del discorso storico – tendenza influenzata dalle autorevoli prese di posizione di Roland Barthes (in «Le discours de l'histoire», 1967) che riportano all'*effet de réel* l'illusione referenziale della storia-racconto (MHO 322, MSO 379).

5. La *pars construens* della prospettiva Ricœuriana

Abbiamo fin qui considerato le prese di posizione critiche di Ricoeur nei confronti delle polarizzazioni del rapporto spiegare-comprendere. Tuttavia, i testi consentono di andare oltre la *pars destruens* e ricostruire gli elementi di una proposta Ricœuriana originale, costruttiva, che è una significativa variante del paradigma ontologico del comprendere, alternativa alle posizioni criticate (nomologico-causali o neoretoriche), su una strada indipendente dalla matrice heideggeriana.

5.1. Causalità e dimensione esplicativa in storia

Al punto d'arrivo della discussione su spiegare e comprendere in *Temps et récit I* possiamo collocare l'analisi della spiegazione causale singolare, che è carica di implicazioni epistemologiche. Ecco, in sintesi, la presentazione del tema nel capitolo 3.1 della parte seconda, *L'histoire*

et le récit, del tomo primo, che indica i suoi primi modelli ispiratori in Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922) e in Raymond Aron, *Introduction à la philosophie critique de l'histoire* (1938). Ricœur li cita notando che alla loro prospettiva manca un elemento molto importante che consenta di collegare la teoria dell'analisi causale delle azioni storiche alla teoria dell'analisi mediante ragioni. Per quest'ultimo aspetto rinvia all'analisi 'quasi causale' di von Wright (nell'opera sopra citata), che poggia su segmenti di inferenza teleologica, a loro volta dipendenti da comprensione intenzionale (capire gli scopi dell'agente) e dalla logica dell'intervento pratico (il far accadere qualcosa, inserirsi in un corso di avvenimenti); ma si riferisce solo a occorrenze individuali di avvenimenti, processi e stati, escludendo la concezione cosiddetta regolarista della causalità. Questo complesso, secondo Ricœur, rimanda infatti alla «spiegazione per causalità singolare» presente in Weber, che è una *construction imaginaire probabiliste*, ottenuta in tre mosse: immaginazione di un corso differente degli eventi ; rilievo delle conseguenze probabili, supponendo la soppressione di un fattore rilevante; comparazione con le conseguenze dell'evento reale. Il procedimento ha qualcosa in comune sia con la spiegazione narrativa, che è a sua volta una costruzione immaginaria probabile, sia con l'analisi dei fattori causali. Si elaborano *construction irréels* per sbrogliare le relazioni causali reali, ma resta, per Ricœur una discriminata irriducibile: lo storico si distingue dal narratore perché argomenta la scelta dei fattori causali («donne les raisons pour le quelles il tient tel facteur *plutôt que tel autre pour la cause suffisante*») (MHO 257, 260, 261, MSO 274, 277, 285).

L'analisi causale weberiana non fornisce (*délivre*) mai giudizi di valore e un giudizio di valore non è assolutamente un giudizio causale. Il caso paradigmatico è nel celebre studio weberiano sull'etica protestante (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*,

1904-1905), che non indaga una concatenazione di individui in isolamento, ma un insieme di ruoli, mentalità e istituzioni. Abbiamo qui un tipo di imputazione causale adeguata in assenza di regolarità di tipo nomologico. Le generalizzazioni empiriche (dottrina della predestinazione che spoglia gli individui di responsabilità ultima, compensata da fattori generatori di sicurezza, come la credenza nella elezione divina, attestata dall'impegno attivo nel lavoro) sono segmenti incorporati nel ragionamento induttivo, che consente di legare lo spirito del capitalismo all'etica protestante in un nesso causale singolare, in una configurazione che resta un caso unico nella storia.

La stessa sezione seconda di *Temps et récit I* dedica un capitolo apposito alla spiegazione storica secondo von Wright (*Explanation and Understanding* e consente di approfondire i caratteri della «explication quasi causale». Occorre soffermarsi brevemente sul punto, per l'aspetto che qui ci interessa, non tenendo in conto il merito della questione, quanto l'obiettivo e la direzione della ricerca di Ricœur, impegnata a individuare e oltrepassare i limiti storici e teorici delle interpretazioni dualiste del rapporto spiegare-comprendere. Von Wright estende la logica proposizionale classica, appoggiandosi all'uso di quantificatori temporali, modali e alla teoria dei sistemi dinamici, fino a collegarla con il linguaggio della comprensione del senso delle azioni. Contro l'esclusione di ogni valenza cognitiva del comprendere, accoglie gli argomenti di Dray, della Anscombe, di Winch e confida negli sviluppi dell'eredità di Wittgenstein.

La spiegazione quasi causale viene introdotta per rendere conto della complessità dei procedimenti storiografici. La sua forma è: «questo è avvenuto perché» (il popolo si è sollevato perché il governo era corrotto). L'elemento causale poggia sulla distinzione netta tra un antecedente e un conseguente; ma siamo su un terreno *quasi* causale in quanto non è richiesta la validità di una connessione nomica, regolare, di una legge di connessione generale tra eventi. Il secondo

enunciato incorpora una teleologia implicita. In ogni caso, la spiegazione *quasi causale* non può essere ricondotta a un mero calcolo come nel modello della spiegazione razionale, che indica le ragioni delle azioni individuali. Ricœur rileva che l'approccio di von Wright mantiene un certo grado di frammentarietà e dispersione tra tipi di spiegazione, e propone come risolutivo l'innesto di un elemento tipicamente narrativo. L'intrigo in quanto *sintesi dell'eterogeneo*, comprende in una totalità intelligibile circostanze, scopi, interazioni, risultati non voluti. Anche la nozione di «sintesi dell'eterogeneo» è liberamente ispirata al vocabolario aristotelico della *Poetica*, in particolare all'idea del mythos (μῦθος) come rappresentazione (μίμησις) dell'azione umana (τῆς πράξεως), composizione delle azioni (σύνθεσιν τῶν πραγμάτων). L'intreccio narrativo può fornire un filo conduttore unitario nella frammentarietà della spiegazione quasi causale, integrando in un discorso organico i segmenti nomici e teleologici che la costituiscono (TR I 62–63, 202, 241, 269, 198, TeR I 256, 215, 256, 286, 210).

5.2. Fatti e interpretazioni

Appartiene alla parte propositiva della posizione di Ricœur il concetto allargato di interpretazione, delineato da alcuni testi di *La mémoire* (capitolo 2, *Histoire et temps*, della Parte Terza) che riprendono spunti di *Temps et récit*. La dimensione interpretativa circola trasversalmente a tutti i livelli di comprensione del passato. L'universo simbolico, che pone il problema specifico dell'interpretazione, è un campo con molteplici dimensioni e vie di accesso. Non lo si può ridurre a nessuna di esse, anche se, con *La mémoire*, *l'histoire*, *l'oubli*, possiamo individuare le tre aree fondamentali di indagine: fenomenologia della memoria, epistemologia della storia (questione della conoscenza e della verità storica), ontologia della *condition historique* (questione della temporalità propria del modo d'essere e di agire degli uomini, derivata dall'ontologia ermeneutica sulla linea Heidegger-Gadamer). Il

livello epistemologico occupa una sezione assai robusta, articolata, come abbiamo già ricordato, in una sfera documentale-archivistica, una esplicativo-comprendente ed una propriamente rappresentativo-scritturale.

Anche in questo nuovo scenario la nozione epistemica di fatto, con il suo *pendant* nella dialettica fatti-valori, mantiene un ruolo teoreticamente dirimente. Ricœur ne fa un'arma teorica per prendere posizione sulle nuove dispute tra realisti e relativisti in tema di verità e realtà del passato, legate alla svolta linguistica, e in particolare alle ricerche sulla dimensione narrativa e scritturale della storia, di cui dicevamo più sopra. Nella versione Ricœuriana, i fatti mantengono una relativa, ma ostinata indipendenza dai costrutti concettuali e figurativi, come dai meccanismi di *mise en intrigue* valorizzati dagli approcci narrativisti e tropologici.

Tra *faire l'histoire* (come attori) e *faire de l'histoire* (come soggetti di conoscenza del passato) c'è un nesso organico, ma le due dimensioni si raccordano mediante un complesso sistema di relazioni, con spazi di dipendenza e di indipendenza tra i vari strati della *condition historique*. Questa interazione non mette fuori gioco qualunque nozione di fatto storico, come emerge nel capitolo *La preuve documentaire* (Parte II *Histoire. Épistémologie* di *La mémoire, l'histoire, l'oubli*). La ricostruzione del passato è sempre prospettica, selettiva e valutativa. I fatti non sono separabili dai quadri epistemici e narrativi che li rendono possibili. Altri testi interessanti, oltre che quello citato, sono *Explanation and Understanding* (1977), *Temps et récit II*, 1984, sez. *L'intentionnalité historique*; temi poi rielaborati in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000).

Ma procediamo con ordine, ripartendo dal concetto allargato di interpretazione. La portata di questa nozione si estende su un orizzonte ampio e flessibile, ma nello stesso tempo severi vincoli limitano la libertà interpretativa, agganciandola ad un'intenzionalità referenziale.

L'interpretazione non è affatto un compito circoscritto alla fase della scrittura, ma opera già agli altri stadi della prassi storiografica (documentale, epistemologica), attribuendole un carattere a vari livelli selettivo che costituisce il versante soggettivo, correlativo e inseparabile da quello obiettivo della conoscenza storica. Occorre rimarcare il carattere epistemico, non psicologico, dell'interpretazione storica: essa richiede chiarificazione di concetti ed argomenti, identificazione dei punti controversi, messa in chiaro delle opzioni di volta in volta adottate – per es. in termini di cause o di ragioni, privilegiando un gioco linguistico o un altro.

Ricœur lavora, in questo contesto, ad una sorta di terza via tra realismo e relativismo. L'idea-forza è la seguente: la storia ha per oggetto ultimo uomini come noi, che agiscono e soffrono in circostanze che non hanno prodotto, con risultati voluti e non voluti. Possiamo considerare il *realismo critico* come un punto nodale della ricerca Ricœuriana nei più importanti scritti della maturità (anni Ottanta e Novanta), attraversati da una linea di tensione tra due parimenti robuste esigenze teoriche: riconoscere, da un lato la portata referenziale del discorso storico, la sua pretesa di verità e oggettività; tener conto, dall'altro, del carattere prospettico e selettivo di *qualunque sistema di rappresentazione e della dipendenza* delle nostre mappe cognitive da forme linguistiche, schemi concettuali e forme di vita. In questa cornice teorica deve essere collocata la nozione Ricœuriana di fatto storico, che si rivela assai complessa e stratificata; più che confini netti, essa individua un campo in tensione tra due poli ideali, il livello 0 dell'esperienza pura e neutrale, il livello 1 di un puro costrutto interpretativo, con una scala di sfumature intermedie. Ricœur sembra sostenere una nozione epistemica di fatto, sganciata dalle ipoteche ontologiche delle concezioni corrispondentiste della verità, per le quali il fatto determina come alcunché di esterno se una proposizione è vera. I fatti dello storico non vanno confusi con gli eventi realmente

accaduti. Né sono *meri* fatti, dell'ordine diretto o indiretto della visione; in modo paradigmatico, nel caso di eventi e processi storici complessi, appartengono all'ordine della significazione. Il riferimento a fatti empiricamente o documentalmente accertati è necessario, ma non sufficiente per scegliere tra rappresentazioni rivali. Una narrazione è sottodeterminata rispetto alla sua base documentaria, aperta a ricostruzioni diverse, in conformità ai diversi schemi narrativi adottati; correggibile, non solo in funzione del variare della base documentaria, ma anche delle configurazioni esplicativo-narrative possibili, mediante differenti schematizzazioni e mutamenti nell'organizzazione concettuale.

È molto utile, su questi temi, considerare il saggio *Philosophies critiques de l'histoire* (1994) in stretto rapporto con i testi *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Le diverse articolazioni della nozione di fatto vengono presentate e ordinate in altra angolazione e distinte in diversi livelli. In generale viene proposta una concezione linguistica e proposizionale: il fatto è anzitutto il correlato della ricerca documentaria, il contenuto di una forma proposizionale, la descrizione linguistica dell'avvenimento, come evidenzia l'espressione *il fatto che*; è un che di stabilito, di non arbitrariamente istituito, in quanto deriva da una procedura di selezione e accertamento non racchiusa in nessuno dei tre livelli epistemologici (interpretativo, esplicativo e narrativo) della storia. È un fatto in questo senso, che camere a gas sono state utilizzate ad Auschwitz, per eliminare milioni di ebrei, polacchi e zingari, o che Napoleone nacque ad Ajaccio e simili. Si tratta di contenuti enunciativi e proposizionali, entità linguistiche prodotte mediante procedimenti di costruzione a partire da documenti, che differiscono da quelli dello scienziato naturalista. Occorre respingere, dice Ricœur, l'illusione empirista che il fatto storico sia esattamente dello stesso tipo dei fatti sperimentali, non meno di quella "idealista", che i fatti siano totalmente interni ad una narrazione. Siamo, con ciò, ad un primo livello, di fatti

isolati e frammentari, che non danno il senso di un autentico processo storico. Se infatti consideriamo l'espressione la *soluzione finale*, abbiamo a che fare con un significato assai più complesso di "fatto"; non si tratta solo di una serie di fatti di primo livello, come il momento preciso di certe decisioni, ad opera di certe persone, in certi luoghi, ma del nome di una complessa concatenazione storica, inclusa in entità più ampie ancora: *la politica del III Reich*, *la seconda guerra mondiale* e simili. Man mano che si sale nell'ampiezza dei processi presi di mira, nell'organizzazione concettuale e temporale-narrativa degli eventi, emerge, dunque, un altro significato di fatto storico non appartenente al livello degli enunciati particolari, *de détail*, ma a quello delle interpretazioni in senso stretto, dei fatti interpretati, inclusi in grandi totalità esplicative e narrative; si passa dallo statuto del fatto *accertato* a quello del fatto *interpretato* mediante complessi costrutti concettuali, con funzione di sintesi. Essi implicano il riferimento entità istituzionali, che richiedono il supporto delle scienze sociali, e ad ambienti geografici, che mobilitano le stesse scienze naturali (si pensi allo sforzo interpretativo dedicato da Ricoeur a *La Méditerranée* di Fernand Braudel).

A dire il vero, Ricoeur è rimasto sempre fedele al motivo originario di una correlazione tra versante soggettivo e oggettivo della storia, ma ha sottoposto ad analisi sempre più fine il versante soggettivo dell'operazione storiografica. L'apertura alla scientificità dello studio dell'uomo si presenta come un aspetto strutturale, non contingente, fin dalle prime opere (come *Histoire et vérité*, 1955). La nozione di *objectivité* ha una ineliminabile valenza epistemologica, come prodotto del pensiero metodico, con caratteri distintivi specifici per il campo umanistico. La filosofia non ha però lezioni da dare agli scienziati e deve semmai partire dalle pratiche specialistiche degli storici. Ecco due testi caratteristici in questo senso: «écouter d'abord l'historien quand il réfléchit sur son métier, car c'est celui-ci qui est la mesure de

l'objectivité qui convient à l'histoire»; «C'est précisément cela l'objectivité : une œuvre de l'activité méthodique» (HV 55–57). Per capire la distanza dalla linea Heidegger-Gadamer, basterà ricordare l'impostazione del § 76 di *Sein und Zeit* sul punto: per il paradigma ontologico del comprendere non si tratta affatto di astrarre il concetto di storia «da una fattizia pratica scientifica odierna» (*aus einem heute faktischen Wissenschaftsbetrieb*), adeguando quel concetto a questa pratica.

In *La mémoire* Ricœur richiama le sue vecchie posizioni, pur presentandole come ancora condizionate da un elemento di psicologismo (e sociologismo), che impediva di chiarire tutta la portata del concetto di interpretazione, e di mettere a frutto l'impianto ermeneutico delle scienze dello spirito. Comunque, la parte terza di *La mémoire...* (1, IV, *L'interprétation en histoire*) conferma l'importanza del *versant subjectif* della storia, una rete complessa di molte attività fondamentalmente linguistiche, incorporate negli enunciati oggettivi del discorso storico, dalle quali si può risalire alla fonte enunciante. Si va dalla chiarificazione di significati oscuri, al pluralismo interpretativo (permanente possibilità di «interpréter autrement»), di qui al conflitto tra interpretazioni rivali, alla ricerca di argomenti plausibili/probabili da sottoporre a controllo, sullo sfondo opaco della ricerca (*motivations personnels et culturelles*). Occorre qui ricordare un particolare aspetto 'soggettivo' del concetto allargato di interpretazione, quale si manifesta sul terreno apparentemente più 'positivo' dell'operazione storiografica: «L'interprétation opère en effet dès le stade de la consultation des archives, scrive Ricœur, et même plus haut, dès celui de leur constitution». L'elemento non oggettivo si insinua proprio sul terreno d'elezione della datità storiografica moderna: la stessa individuazione delle fonti, la raccolta e conservazione di tracce è «inéluctablement sélective»; e non ha senso l'idea di un deposito obiettivo esaustivo, perché non tutte le tracce e le testimonianze diventano archivio. La

fase della *consultation* pone lo storico di fronte a una totalità non controllabile di materiali (*un monde illimité, sinon un vrai chaos*). È possibile indagare su questo aspetto, formando la lista delle domande che guidano la consultazione; ma anche in questa direzione si incontra un limite di principio: «la règle de sélection des questions n'est pas transparente à l'esprit» (MHO 442–443, MSO 486–487). Ricœur fa valere nella forma più radicale e pervasiva la dimensione selettiva di ogni impresa cognitiva, ancorandola ad un irriducibile sostrato soggettivo, che tuttavia non è fonte di arbitrarietà della conoscenza.

L'allargamento del concetto di interpretazione e la capacità di rimodulare il concetto di fatto storico sulla base di una casistica storiografica, sono senz'altro senz'altro da considerare elementi di una originale ermeneutica della storia; ma vorrei, in questa sede, insistere piuttosto sull'originalità del modo in cui Ricœur prende posizione sulla questione del rapporto storicismo-ermeneutica. Egli mette a frutto la svolta ontologica sul *Verstehen* attraverso letture dirette e sottili dell'opera di Heidegger e Gadamer, ma non la accoglie passivamente; la *cifra* del suo lavoro si mostra nel ripensare i collegamenti tra ontologia ed epistemologia, seguendo un modello di rapporto non verticale e unilaterale tra indagini filosofiche e ricerche scientifiche. Ciò risulta attestato, a livello più generale, dalla riformulazione sempre in fieri dei concetti chiave nella comprensione del mondo storico-sociale: in primo piano la nozione di tempo, ripensata a partire dall'esperienza autentica dell'essere per la morte che sostituisce la mera successione di momenti tra la nascita e la morte; ma, come abbiamo visto, passano al setaccio via via le nozioni di causa, intenzione, azione, spiegazione, teleologia, ragioni; a livelli più specifici e settoriali va ricordata anche la citata critica alla nozione diltheyana di *connexion de vie*, per il suo deficit di fondamento ontologico. Secondo Ricœur questa idea deve esser riformulata e articolata con risorse provenienti dal discorso storiografico, come «l'idée de transmission générationnelle», che

introduce nel discorso una colorazione carnale e istituzionale (charnelle et institutionnelle) (MHO 458, MSO 503). Il dialogo sistematico, non occasionale, con le pratiche e con il pensiero storico è per Ricœur vitale, e produce interessanti effetti teoretici, mostrando come nozioni storiografiche possano interagire con le principali categorie ontologiche e contribuire a formarle e rimodellarle.

* * *

Pur nei limiti di un sondaggio limitato ad alcune fonti, credo risulti abbastanza chiaro che i confini tra ermeneutica e storicismo tedesco non costituiscono una provincia tranquilla e pacificata, ma un territorio tra i più mossi e accidentati della filosofia contemporanea. Ho cercato di individuare i materiali di base in tre prospettive filosofiche, che senza dubbio ne rappresentano la linea più vitale, e sono all'origine di un ricco patrimonio teorico. Va detto che, andando oltre il seminato dell'analitica del *Dasein*, si incontrano altri terreni di confronto, più indiretti, anche se molto promettenti. Un caso interessante è, per fare un solo esempio, quello di Jürgen Habermas, il cui pensiero certamente intrattiene una relazione organica con l'ermeneutica filosofica. Pur non dedicando sforzi sistematici alla teoria della conoscenza storica, il filosofo tedesco è tornato ripetutamente sullo statuto epistemologico delle scienze umane e più volte ha incrociato tematiche e filoni dello storicismo, soprattutto ditheyano. Molte pagine degli scritti anni Sessanta sono dedicate a Dilthey (in particolare in *Erkenntnis und Interesse*, 1968); ma ancora nell'ultima grande opera sistematica (*Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2019) si trovano significativi riferimenti. Questi intrecci, assai complessi, portano lontano dagli obiettivi del presente lavoro, e meritano una specifica indagine; ma a loro volta essi confermano la vitalità di un fronte teorico irrequieto, che continua a dare i suoi frutti.

Bibliografia

- Bianco, F. (1974). *Storicismo ed ermeneutica*. Roma: Bulzoni.
- Gadamer, H. G. (1999). *Wahrheit und Methode* (WM). Tübingen: Mohr (Paul Siebeck),. Tr. it. *Verità e metodo* (VM). Milano: Bompiani, 1983.
- Nietzsche, F. (1874). *Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Leipzig: E. W. Fritzsch. Tr. it. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Milano: Adelphi, 1979.
- Ricœur, P. (2014). *Histoire et Vérité*. Paris: Seuil.
- Ricœur, P. (1983/1985). *Temps et récit* (TR). Paris: Seuil, vol. I 1983, vol. III 1985. Tr. it. *Tempo e racconto* (TeR). Milano: Jaca Book, vol. I 1986, vol. III 1999.
- Ricœur, P. (1994). *Philosophie critique de l'histoire: Recherche, explication, écriture. Philosophical Problems Today*. Ed. by P. Fløistad. Dordrecht-Boston-London: Kluwer 1994.
- Ricœur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (MHO). Paris: Seuil. Tr. it. *La memoria, la storia, l'oblio* (MSO). Milano: RaffaelloCortina 2003.
- Weber, M. (2013). *Gesamtausgabe*, Band 23, *Soziologie*, Unvollendet 1919 –1920, I, (S). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tr. it. *Economia e società* (ES). Milano: Edizioni di Comunità 1986, vol. I.
- White, H. (1973). *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- White, H. (1978). *Tropics of discourse. Essays in cultural criticism*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

