

Ermeneutica filosofica
Prof. Chiurazzi
A.A. 2008-09
Lezioni I-III (10-12/11/2008)
Marco Giacinto

Il termine “ermeneutica” deriva dal greco *hermeneuein* e può avere un gruppo di accezioni possibili: interpretare, tradurre, spiegare, comprendere. Secondo una interpretazione discutibile, il termine deriverebbe dal nome del dio greco Hermes, messaggero degli dèi e mediatore tra divinità e uomini; in questa accezione, “ermeneutica” sarebbe l’attività in grado di *rendere* comprensibile un messaggio.

Per la maggior parte della sua storia, l’ermeneutica non è stata disciplina filosofica ma teologica, avendo per oggetto l’interpretazione dei testi sacri. Fu Dannhauer nel ‘600 a introdurre il termine *hermeneutica*, trasponendo in latino il termine greco e dando un nome all’attività esegetica delle Scritture che, durante l’epoca cristiana, aveva preso consapevolezza di sé tramite il porsi esplicito di alcune questioni: Come si rende accessibile in un linguaggio terreno un messaggio divino, di carattere “spirituale”? Si può tradurre il testo senza “tradire” il senso autentico? E nel caso particolare del testo sacro, esiste la lingua umana perfetta per rendere intelligibile un messaggio divino? Infine, per quanto riguarda il periodo successivo alla rivoluzione scientifica, qual è il contenuto di verità di un testo non “scientifico” (nel significato che ne dà oggi il senso comune)? I problemi di traducibilità e verità di un testo, opportunamente contestualizzati, caratterizzeranno tutta la storia dell’ermeneutica.

Si possono enumerare quattro fasi della storia dell’ermeneutica; 1- l’epoca antica; 2- l’epoca cristiana fino alla Riforma; 3- l’età moderna, dalla Riforma al romanticismo; 4- l’epoca contemporanea, da Dilthey in avanti.

Nel mondo greco, in una prima fase storica, non c’è una vera consapevolezza dei problemi della comprensione né una vera teoria ermeneutica. Il termine “*hermeneuein*” compare nello *Ione* di Platone, in cui si presenta la poesia come folle interpretazione dei messaggi divini da parte del poeta. Anche nel *Teeteto* il termine è introdotto solo di passaggio. Invece Aristotele scrive un vero e proprio trattato, il *Perì hermeneias*; il quale però, tradotto in genere come “Sull’espressione”, verte più che altro sulla grammatica logica, il significato e il criterio di verità degli enunciati.

La necessità di una teoria dell’interpretazione comincia a sentirsi in epoca alessandrina. Una nuova civiltà, data dall’incontro e incrocio di etnie e culture diverse, si sviluppa tra IV e III secolo a.C. Si pongono problemi di comprensione sia in senso sincronico, ovvero di comprensione tra lingue differenti; sia in senso diacronico, che risente quindi della distanza temporale delle antiche manifestazioni culturali di uno stesso popolo. Comincia a sentirsi il peso della storia sui problemi di comprensione: il popolo greco non comprende i poemi omerici che esso stesso ha prodotto. Due sono le scuole dell’epoca che cercano un rimedio ai due aspetti del problema ermeneutico: la scuola di Alessandria, di stampo filologico; e quella di Pergamo, con un approccio allegorico. La scuola di Alessandria cerca di rimediare all’oscurità del testo sostituendo parole arcaiche, o cadute in disuso, con altre di medesimo significato. Un rappresentante di questo indirizzo è Aristarco di Samotraccia, che col metodo radicale dell’*atetesi* espunge parti intere di un testo perché ritenute sconvenienti al senso contemporaneo, senza provare quindi a trovare un significato ulteriore. Quest’ultima è invece proprio l’operazione svolta dalla scuola di Pergamo: non si tratta di tradurre parole ma significati, il vecchio è allegoria del nuovo.

È in epoca cristiana che ha particolare peso questo metodo “allegorico”: Filone di Alessandria è tra i primi a svolgere un’opera di allegorizzazione della Bibbia, in particolar modo di quei passi dell’Antico Testamento (vedi il *Cantico dei cantici*) che potevano suscitare perplessità ed essere ritenuti sconvenienti. Si forma in questo periodo un canone, un corpus dogmatico teso a fissare

definitivamente tutte le interpretazioni allegoriche corrette delle Scritture, fondato sul principio di autorità dei Padri della Chiesa.

È invece la Riforma protestante a liberalizzare le possibili interpretazioni del testo sacro. Lutero stabilisce il principio di *sola scriptura*, secondo il quale la Bibbia è per sé intelligibile, traducibile nelle lingue nazionali e ogni individuo ha il diritto e il dovere di leggere e interpretare il testo (non a caso i paesi protestanti saranno i primi a sconfiggere l'analfabetismo). Per reazione, la dottrina cattolica controriformista fissa il latino della Vulgata di San Girolamo come lingua della Bibbia e conferma il corpus già citato come unico canone. Da parte protestante, si sovrappongono significati e interpretazioni e, quindi, confessioni e sette. Inoltre, dibattiti sull'interpretazione si accendono a partire da questioni linguistiche: quando Lutero traduce la lettera paolina ai Romani: "L'uomo sarà salvato per *sola fede*", asserisce che solo con il termine tedesco "allein" si può dare una traduzione dotata di senso; ma che, d'altra parte, era proprio questa l'intenzione comunicativa di San Paolo.

Di un ulteriore problema si prende coscienza con la rivoluzione scientifica. È Galilei che, agli inizi del '600 stabilisce una cesura tra Bibbia come libro della morale e il libro della natura. Qual è, ammesso che ci sia, il contenuto di verità di un testo letterario, o comunque non scientifico, dotato di un impianto sperimentale? Di solito si distinguono, in uno stesso testo: un senso letterale; un senso allegorico (il messaggio reale che soggiace alla lettera); un senso morale (il comportamento che il fruitore deve desumere dall'opera e applicare in prima persona); un senso anagogico, il fine ultimo verso cui tendere. Già Dante aveva scritto la *Commedia* rifacendosi a più piani di lettura. In quest'ottica, anche un romanzo può reclamare il suo contenuto di verità, qualora mostri aspetti e finalità della reale esperienza umana.

Con questi tre momenti (la liberalizzazione delle interpretazioni bibliche, le sue implicanze linguistiche e la distinzione tra verità scientifica e verità vissuta) la problematica intorno alla teoria dell'interpretazione ha una svolta tra '500 e '600 e si pone come esigenza. È in *Clavis aurea*, il primo testo di ermeneutica riformata, di Flacio Illirico (1520-1575), che compare il concetto di *circolo ermeneutico* (non come metodo ma come presa di coscienza di un processo naturale): *la nostra comprensione avviene tramite un processo circolare* e le parti spiegano il tutto e il tutto le parti. Si tratta di un circolo virtuoso, che si svolge nel tempo (aspetto che la logica non considera): è la composizione di un tutto *organico* (che non si riduce a somma matematica di parti) e che solo successivamente procede all'analisi dei singoli aspetti. Ne abbiamo esperienza quotidiana quando, finito di leggere un libro, ritorniamo su singole pagine e, acquisito il senso generale, scopriamo elementi del testo che non avevamo notato prima.

In epoca romantica, con F.D.E. Schleiermacher (1768-1834), l'ermeneutica ha una prima estensione della sua indagine, ben oltre i limiti dell'ermeneutica sacra: *il problema della comprensione non si applica più solo a testi scritti, ma ad ogni rapporto comunicativo linguistico, compreso quello interpersonale*. Il dialogo, con la sua struttura di domanda e risposta, è anzi modello di comprensione (non a caso l'autore è curatore e ammiratore dei dialoghi platonici). Per Schleiermacher, il problema ermeneutico si pone nel momento della *Missverstehen*, l'incomprensione. Come ad un interlocutore, si sottopone al testo una domanda, una ipotesi di comprensione che può essere o meno confermata dal testo stesso; il quale, a sua volta, si pone come portatore di una domanda, un'esigenza originaria che sta al lettore scoprire. Il presupposto di Schleiermacher non è dissimile da quello di Kant, dal momento che questi asseriva che è la ragione umana a porre una domanda, tramite l'esperimento scientifico, alla natura e ad indirizzare in questo modo la risposta della natura stessa. Si vuole quindi scoprire *il senso, la direzione verso cui l'opera ha una tensione ("Streben"), la domanda che essa pone*.

Ciò che Kant non avrebbe apprezzato è invece la concezione di Schleiermacher di vera comprensione come consapevolezza di due *infiniti* presenti nel testo: l'infinito della lingua (potenzialmente illimitata per possibilità espressive) e l'infinito della vicenda personale del suo autore. La sistemazione di una lingua in un'opera e il singolo lavoro di un autore non sono sufficienti a comprendere l'universalità della lingua, la persona e il contesto culturale: i due ordini di considerazioni devono gettarsi luce a vicenda e questa è l'interpretazione di Schleiermacher del

circolo ermeneutico. La sua opera si pone inoltre come un' *ermeneutica ricostruttiva*: la padronanza tecnica è consapevole nell'autore, al contrario della creazione artistica e le motivazioni profonde; invece l'interprete, che ha a disposizione un contesto più ampio, comprende l'autore meglio dell'autore stesso ("*Besser Verstehen*"). L'interprete può quindi tentare di ricostruire la genesi dell'opera d'arte attraverso due momenti differenti dell'interpretazione, uno grammaticale, sugli aspetti linguistici, e uno tecnico-psicologico, riguardante la creazione artistica come espressione di una vita particolare (non è chiaro perché il filosofo usi il termine "tecnico"). In un'epoca segnata dal soggettivismo romantico, secondo Schleiermacher si crea una particolare empatia tra l'interprete e un autore del passato, la *Einführung*, che gli permette di comprenderlo per una sorta di intuizione intellettuale (è anche il momento in cui Goethe traspone il termine "affinità elettive" dalla chimica al rapporto interpersonale). La congenialità tra questi due esseri umani può ad esempio darsi per una comunanza di esperienze vissute ("*Erlebnis*").

È poi con Wilhelm Dilthey (1833-1911) che l'ermeneutica subisce un secondo processo di universalizzazione, dopo la sua estensione in epoca romantica ad ogni forma di comunicazione linguistica. È il periodo in cui impera il positivismo, e la contrapposizione tra scienze della natura e scienze dello spirito si radicalizza; e la domanda sulla verità e il problema della definizione di "scienze," per ciò che riguarda l'accidentale nell'esperienza e nella storia umana, raggiungono il massimo grado di interesse. Dilthey mutua da Hegel il concetto di *spirito oggettivo* come totalità delle manifestazioni artistiche, religiose, filosofiche di una comunità storica. La natura si spiega ("*Erklären*"), lo spirito si comprende ("*Verstehen*"). Le scienze naturali sostenute dai positivisti forniscono leggi e garantiscono la ripetibilità, nel momento dell'esperimento; le scienze dello spirito sono manifestazioni della libertà, dell'accidentale e del non ripetibile. È una contrapposizione tra l'universale e il particolare (ovvero, anche in questo caso, un vissuto).

Originariamente, Dilthey vede nella psicologia la facoltà di occuparsi di questi vissuti. Critica alle scienze della natura l'essere inconsapevoli del fatto che chi fa scienza è sempre un uomo storico e situato, non universale. Svolge una *critica della ragione storica*, asserendo la storicità della nostra ragione umana, immersa nella vita. La comprensione dello spirito, in questo momento del suo pensiero, avviene col rivivere le esperienze altrui ("*Nacherleben*").

In seguito alle critiche di soggettivismo e di relativizzazione della comprensione, Dilthey abbandona il suo psicologismo e approda all'ermeneutica come organon delle scienze dello spirito. Qui avviene l'ulteriore universalizzazione della materia: *il compito ermeneutico non riguarda più solo le espressioni linguistiche ma anche tutte le altre espressioni dello spirito umano*. Lo spirito non è soggettivo, è *intersoggettivo* (Hegel diceva: "Un io che è un noi, un noi che è un io"). L'esempio paradigmatico è dato dalla lingua: è espressione di libertà, ma non di un singolo bensì di una comunità che la utilizza in reciprocità. Lo spirito resta inoltre non oggettivo perché libero e non necessario (al contrario di una legge fisica). E l'ermeneutica è la disciplina di questa intersoggettività di ogni manifestazione di cultura, e di tutti i fenomeni della comprensione.

Con Martin Heidegger (1889-1973) avviene l'ultima svolta significativa della disciplina, che diventa *ermeneutica filosofica*, non essendo più semplice metodo ma speculazione. In Heidegger, l'ermeneutica filosofica diventa *indagine sulle condizioni di possibilità della comprensione stessa*, definizione che dà un indirizzo kantiano alla ricerca di Dilthey. In *Essere e tempo* del 1927 si parte da una domanda: "Qual è il senso dell'essere in generale?" la questione che Heidegger vuole cogliere, e che la tradizione filosofica precedente non ha colto o ha ritenuto scontata è la differenza ontologica tra essere ed ente ("ciò che è"). L'ente è l'oggetto della percezione sensibile, che si spiega a partire dai sensi; l'essere è il connettivo linguistico puro, a base di ogni comprensione possibile, che nessuna percezione renderà mai. Nell'enunciato "La sedia è gialla e imbottita", "sedia", "giallo" e "imbottito" sono la resa linguistica di elementi della percezione che posso facilmente ritrovare nel mondo; l' "è" copula è invece il connettivo di tutti i connettivi, che fa da base al fenomeno della comprensione ma che la tradizione non ha mai tematizzato. Questa è la ripresa del problema kantiano della sintesi a priori, ovvero la connessione che avviene prima di ogni

esperienza empirica. Sia Kant sia Heidegger condividono una concezione olistica per cui la prima cosa che ci è data nella comprensione è la connessione, non l'ente.

Heidegger si chiede quindi chi è l'ente che si pone la domanda sul senso dell'essere; e risponde: l'ente che, per l'appunto, è un *chi* e non un *che cosa*, l'ente che noi siamo e che altri hanno definito animale razionale. Ritenendo questa definizione troppo orientata, lo connota, nel modo più generico, come ente che semplicemente esiste, *Esserci*. Da qui parte anche la critica al cartesiano "Cogito ergo sum": Cartesio ha indagato solo il cogito, l'elemento razionale, che nell'uomo è aspetto decisamente secondario rispetto all'esistere.

La struttura ontologica fondamentale dell'Esserci, poiché questo ente esiste in un mondo, è l'*essere-nel-mondo*: essere in relazione con le cose e tendere verso queste, *un orientarsi che è, quindi, produzione di sensi*. L'"in" della struttura non indica quindi un mero "essere dentro" un mondo, ma più un "abitare", e quindi relazionarsi in maniera peculiare con gli oggetti che troviamo e che sono sempre degli *utilizzabili*. D'altra parte, il mondo non è il contenitore di tutti gli oggetti, ma è l'insieme dei sensi possibili di un Esserci. Il concetto di mondo traduce quindi filosoficamente l'espressione comune: "Questo è il mio mondo", ovvero l'insieme di utilizzabili e di altri enti esistenti che per me hanno un senso. C'è nel concetto l'espressione di una distanza emotiva, piuttosto che semplicemente spaziale.

Si potrebbe muovere a Heidegger l'usuale critica di soggettivismo: si insiste molto sulla dimensione del mondo individuale e molto poco su quella del con-Esserci, l'esistere con altri enti "umani" esistenti. Per di più, questa collettività pubblica è presentata come elemento impersonale, deviazione da un'autentica comprensione di sé. È il *Si* impersonale del "si dice, si fa, si crede", ovvero: tutti dicono, fanno, credono, quindi in realtà nessuno propriamente dice, fa, crede. In realtà, anche a partire dagli oggetti del mondo si rende implicita una dimensione intersoggettiva positiva: uno stesso utilizzabile, una scarpa per esempio, rimanda ad un fabbricatore, un fruitore ecc. e questa totalità di rimandi struttura l'intersoggettività dell'esistenza.

Quindi, per Heidegger, ciò che si "comprende" è il senso degli utilizzabili incontrati nel mondo. Ricordando che la struttura dell'essere-nel-mondo è unitaria ma analizzabile nei suoi tre elementi costitutivi, ci occupiamo della struttura dell'*in-essere* (che è il "nel" dell'"essere-nel-mondo"). Questa struttura ha a sua volta tre *modi*: la situazione motiva, la comprensione, il discorso. Alla base della situazione emotiva ("*Befindlichkeit*") vi è la consapevolezza che ogni comprensione non è solo situata storicamente, ma è anche personale.

In questa comprensione gioca un ruolo metodologico l'*angoscia*. La paura ha per oggetto un ente preciso, l'angoscia invece riguarda la totalità dell'essere. Scopro così la possibilità della mia morte, che invece l'impersonale del *Si* tendeva a nascondermi portandomi a pensare: "Altri muoiono, forse non io". Non è la morte degli altri ad indurmi a postulare la mia, ma l'intima coscienza che io, da un giorno all'altro, possa non essere più, e questo mi porta a comprendere le mie possibilità concrete e a svilupparle fintanto che sono. L'angoscia porta l'Esserci a *comprendersi come essere possibile* e a capire la *comprensione come comprensione delle possibilità sue proprie*. Comprensione è allora *progetto* di possibilità. Uno stesso utilizzabile mi apre allora numerose possibilità di senso, riuscendo a riconoscere in una cosa qualcos'altro: ad esempio, il bambino che dice di un pezzo di legno: "È una macchinina". Significativamente, in tedesco comprensione ("*Verstehen*") assomiglia a intelletto, intelligenza ("*Verstand*"). In questo esempio siamo già in un'ottica interpretativa, perché fra tutte le possibilità ne viene determinata una. Così Heidegger definisce l'*interpretazione* come *l'articolazione della comprensione*.