

Oltre la decostruzione Contributi per una ragione ricostruttiva

Alberto Martinengo

Interrogarsi oggi, mezzo secolo dopo l'uscita di due dei suoi testi fondativi, sugli esiti del dibattito ermeneutico novecentesco, significa muoversi dentro un insieme di problemi difficilmente aggirabili. L'orizzonte è quello tracciato, da una parte, da *Wahreit und Methode* di Hans-Georg Gadamer (1960) e, dall'altra, da *Finitude et culpabilité* di Paul Ricoeur (1960). E la questione fondamentale, per molti aspetti anche ambigua, è quella che possiamo raccogliere sotto il titolo di "conseguenze dell'ermeneutica". Ora, è vero che in linea generale tale espressione si riferisce alle ricadute che la filosofia dell'interpretazione ha avuto, da allora a oggi, su campi di indagine *esterni* a essa: questo è, in termini del tutto ovvi, il significato prioritario del concetto. È però altrettanto evidente che, se si considerano attentamente la natura e i procedimenti tipici dell'ermeneutica filosofica, resta alquanto dubbio che a essa si possa applicare senza difficoltà la coppia concettuale *dentro-fuori*: una simile disposizione "spaziale" implica infatti un'idea sistematica dell'ermeneutica, come metodologia d'indagine applicata a campi del reale definiti, che per la loro costitutiva oscurità sembrano richiedere un punto di vista interpretativo.

Non è difficile rilevare che ogni impostazione dualistica – di questa o di altra natura – rischia di fraintendere la natura della filosofia dell'interpretazione, e di farlo paradossalmente a partire dalle sue migliori qualità. In effetti, pensare l'ermeneutica come uno strumento di indagine rivolto a determinati ambiti regionali significa non cogliere alcune implicazioni fondamentali del discorso, senza le quali la filosofia dell'interpretazione incorre immediatamente nelle obiezioni più diverse, a partire dalla più legittima: quella di stampo realista, che critica all'ermeneutica una innata tendenza alla deflazione dell'oggettività, a vantaggio di una generica forma di prospettivismo. Da qui a contestare all'ermeneutica di essere il risultato di un approccio al reale messo in atto *from nowhere*, cioè senza la dovuta attenzione al problema della contraddizione performativa, il passo è breve: la filosofia dell'interpretazione propugna l'universalità del fatto ermeneutico (tutto è interpretazione), ma con ciò si sottrae all'onere della prova rispetto ai suoi stessi procedimenti, una prova peraltro impossibile da darsi, giacché in un contesto universalmente interpretativo l'ermeneutica non potrebbe appellarsi a fatti o a ragioni oggettive di sostenibilità.

Ora, non è questa la sede per ripercorrere in dettaglio le critiche alla legittimità teorica della filosofia dell'interpretazione e soprattutto le risposte che, dal

campo ermeneutico, sono state opposte a tali contestazioni. Ma appare piuttosto chiaro che affrontare il problema dell'ermeneutica (o *tout court* dell'interpretazione) nei termini di una metodologia tra le altre, e pensare per tale via di cogliere i problemi fondamentali che essa pone, rischia di rivelarsi una falsa pista. Una pista che, facendo dell'ermeneutica un problema prettamente epistemologico, minimizza lo sforzo teorico di coloro che, da Gadamer in poi, hanno proposto una lettura radicalmente ontologica del *Faktum* dell'interpretazione.

Se le cose stanno così, e se per definizione l'ermeneutica risulta inscindibile da una considerazione delle sue conseguenze, è allora utile portare l'attenzione non tanto sugli effetti della filosofia dell'interpretazione nei diversi campi in cui funziona, ma anche (e principalmente) sulle conseguenze che essa è stata in grado di determinare storicamente su se stessa. Fuori da ogni paradosso, non si tratta tanto di tracciare ancora una volta un bilancio della filosofia dell'interpretazione, per stabilire fino a che punto essa appaia immune dalle critiche che le sono state rivolte. Ciò che è opportuno fare, semmai, è prendere sul serio l'inscindibilità di cui si diceva e assumere in senso radicale il fatto che l'ermeneutica è ontologica, oppure non è affatto: ovvero, per dirla in termini più vicini al problema dal quale siamo partiti, riconoscere che l'ermeneutica si gioca tutta nella valutazione delle sue conseguenze intrafilosofiche. Il che, ancora una volta, equivale a sostenere che la filosofia dell'interpretazione non è un paradigma metodico già compiuto, da applicare a qualcosa che è dato *là fuori*; ma, al contrario, che essa è tutt'uno con i suoi "oggetti" e dunque che gli effetti della sua universalizzazione ricadono integralmente nell'ermeneutica stessa.

1. *L'ermeneutica: una filosofia senza padri*

Dal punto di vista storico, la filosofia dell'interpretazione si riconosce oggi senza grosse difficoltà nel fatto di essere una disciplina *senza padri*. Come è chiaro, si tratta di una categoria quanto mai inclusiva nel panorama filosofico occidentale: una definizione che comprende la maggior parte degli indirizzi filosofici con i quali siamo abituati a fare i conti normalmente. Nel caso della filosofia dell'interpretazione, tuttavia, tale categoria è diventata di particolare attualità negli ultimi anni, dopo la scomparsa dello stesso Gadamer (2002) e di Ricoeur (2005), ma anche di Jacques Derrida (2004) e di Richard Rorty (2007), che alle fortune dell'ermeneutica novecentesca hanno contribuito, direttamente o indirettamente, in modo fondamentale. Ma per l'ermeneutica questa circostanza assume anche un significato più radicale, che è bene provare a tenere in considerazione. Da una parte, essa mostra in modo inequivocabile che la filosofia dell'interpretazione è in grado di sopravvivere alla scomparsa dei suoi primi artefici: pur nell'ovvia differenziazione degli esiti, è infatti innegabile che una parte rilevante del dibattito filosofico attuale, in Europa come in America, continua a riconoscersi (di diritto o di fatto) negli argomenti formulati nella seconda metà del '900 da questi autori. Dall'altra, tale coincidenza "biografica", determinata dal venir meno di alcune delle voci

fondamentali del secolo scorso, contiene un elemento in più, che è bene rilevare fin da subito. Si tratta di una sorta di “sfida per la sopravvivenza” della filosofia dell’interpretazione, che deve ancora dimostrare di saper esprimere una vera e propria *seconda giovinezza*: ovvero, un lavoro di ripensamento e di riorganizzazione delle sue premesse che, proprio a partire dalle critiche che ha ricevuto, le consenta di distinguersi dal rischio di essere una pura riproposizione storiografica di se stessa.

Proprio quest’insieme di circostanze mette in chiaro un dato che invero e dà un nuovo significato al riconoscimento dell’ermeneutica come disciplina *senza padri*. In altri termini, finché si considera tale categoria come un elemento puramente biografico, nel senso della biografia dei padri fondatori dell’ermeneutica, si rischia di non cogliere un problema sul quale invece è giusto cominciare a riflettere. L’esigenza di attribuire la paternità della filosofia dell’interpretazione a coloro che se ne sono fatti portatori nasconde infatti una difficoltà teorica più rilevante. Se è vero che esistono alcuni autori classici dell’ermeneutica filosofica, che a buon diritto sono riconducibili ai nomi che abbiamo appena richiamato, è meno facile considerare davvero esaustivo tale inventario. Che dire appunto di Martin Heidegger e di Friedrich Nietzsche? E degli stessi Derrida e Rorty? E, per risalire molto più indietro, come trattare un autore come Schleiermacher, che quasi per definizione dovrebbe essere incluso tra i numi tutelari dell’ermeneutica contemporanea?

La difficoltà connessa con questa ricerca genealogica è ben testimoniata dai problemi posti da qualsiasi storia dell’ermeneutica, sforzi sempre tesi tra il tentativo di dare una genealogia lunga della filosofia dell’interpretazione, che risalga almeno fino a Platone e Aristotele, e la scelta opposta di circoscrivere i precedenti storici ad alcuni autori elettivi, da Schleiermacher in poi. Già a questo livello, la questione è letteralmente inestricabile: ai fautori della genealogia lunga” si potrà sempre rimproverare la tendenza a una retrospezione animata dallo spirito del compimento (leggere lo *Ione* come se fosse un’appendice a *Wahrheit und Methode*), mentre gli storiografi più selettivi avranno sempre l’onere della prova nei confronti di scelte più o meno esclusive (perché Flacio Illirico e non Dante Alighieri? perché Nietzsche e non Max Weber?). Ma – lo anticipavamo – tali difficoltà sono il sintomo di un ostacolo teorico inaggrabile: una sorta di ambiguità costitutiva, che impedisce di attribuire alla filosofia dell’interpretazione una fisionomia definita e quindi, in questo senso, una genealogia unitaria.

Se le “conseguenze dell’ermeneutica” ricadono nell’ermeneutica stessa, ciò è dunque da intendersi in un senso molto radicale: ogni effetto della filosofia dell’interpretazione, per quanto possa apparire estrinseco, si ripercuote in realtà sulla stessa struttura teorica dell’ermeneutica, per la semplice ma decisiva ragione che l’interpretazione ha la pretesa di essere una cosa sola con i suoi “oggetti”. In altri termini, la filosofia dell’interpretazione, per il modo in cui si è evoluta storicamente, è determinata in continuazione da un’indecisione genetica, che pone la sua evoluzione di fronte all’esigenza costante di riformulare le proprie premesse. Ecco il senso profondo di una storia che è intimamente instabile e ambivalente, portata sempre di nuovo a ripensare i propri punti di partenza e i propri limiti: una storia che, radicalmente conseguente nel rifiutare la distinzione tra un “dentro” e un

“fuori” della teoria, si produce attraverso la propria stessa alterazione. Questa struttura autoreferenziale della (storia dell’)ermeneutica non va ovviamente enfatizzata, come se si trattasse di sostenere che per la filosofia dell’interpretazione qualsiasi ricomposizione storica funziona, purché sia coerente; né va ridotta a un puro gioco concettuale o, ancor peggio, di opportunismo bibliografico. Al contrario, prendere sul serio la lezione di Gadamer sulla storiografia – e in particolare sulla nozione di *Wirkungsgeschichte* – significa appunto questo: riconoscere che le conseguenze dell’ermeneutica si flettono *in primis* sulla filosofia dell’interpretazione, sul modo di concepirne lo sviluppo e sullo stile secondo cui essa è praticata.

Quali sono dunque gli effetti che la (storia dell’)ermeneutica, intesa come disciplina *senza padri*, ha prodotto finora sui modi di intendere l’universalità dell’interpretazione? Anche per le circostanze biografiche che abbiamo ricordato, interrogarsi oggi sullo “stato di salute” dell’ermeneutica significa necessariamente proporsi di pensare *dopo* Gadamer e Ricoeur, *dopo* Derrida e Rorty. Ed è proprio questa caratterizzazione, ancorché negativa, a contenere il primo indizio di una risposta. Se presa troppo immediatamente sul serio, la coincidenza storiografica che lega questi autori tende infatti a opacizzare qualcosa di sostanziale nello sviluppo dell’ermeneutica novecentesca: qualcosa che va al di là dell’impossibilità di associare senza riserve la prospettiva gadameriana a quella ricoeuriana, oppure la posizione di un Derrida a quella di un Rorty. D’altro canto, se dell’ermeneutica novecentesca si è parlato come di una *koiné* culturale, e posto che quest’etichetta sia stata attribuita a buon diritto¹, ciò dipende dalla forma particolarmente inclusiva (e indeterminata) che la filosofia dell’interpretazione ha assunto. Ma si tratta di una configurazione che nasconde un’ambiguità più profonda, di cui l’immagine della filosofia *senza padri* prova a dare conto.

La scelta del punto dal quale partire per mettere in luce questa tensione è ovviamente determinante, ancor più se si suppone che essa sia connessa con le incertezze genealogiche che caratterizzano la filosofia dell’interpretazione. Anzi, sotto questo profilo non è difficile sostenere che una ricognizione sulla storia dell’ermeneutica, condotta a partire dalle sue fratture interne anziché dalle linee di continuità, potrebbe rappresentare – se fosse portata avanti in modo coerente – un buon punto di partenza per riproporre con forza le ragioni teoriche della filosofia dell’interpretazione. Sta di fatto che una lettura puramente continuista della storia dell’ermeneutica crea più problemi di quanti ne risolva. Ed è chiaro che, almeno nella forma sommaria che se ne è data qui, gli elementi meno facilmente riconducibili a una linea di sviluppo ortodossa – posto che qualcosa del genere possa esistere – fanno capo proprio al neopragmatismo di Rorty e al decostruzionismo di Derrida. Si tratta di un rilievo che a prima vista deve apparire

1 È questo il caso, per richiamare soltanto il più esplicito, dell’analisi di Gianni Vattimo, che ha avanzato l’“ipotesi della *koiné*” per dare conto della fortuna dell’ermeneutica, almeno nel contesto europeo degli anni ’80 del Novecento: in quel contesto, Vattimo richiamava non a caso i quattro autori di cui stiamo parlando, estendendo però il discorso a Emmanuel Lévinas e Jürgen Habermas. Cfr. G. Vattimo, *Oltre l’interpretazione. Il significato dell’ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 3.

del tutto ovvio, data la difficoltà filologica di attribuire ai due la denominazione di filosofi dell'interpretazione in senso stretto. Eppure, proprio l'ambigua appartenenza di Rorty e Derrida al contesto dell'ermeneutica è un elemento non secondario per portare alle estreme conseguenze quelle fratture.

Ora, se rispetto a Richard Rorty possono apparire sufficienti le ragioni di natura geografico-culturale, nel caso di Derrida è impossibile ridurre a una valutazione meramente contestuale il suo rapporto con la filosofia dell'interpretazione. Al contrario, nel decostruzionismo derridiano vi è qualcosa che fa emergere, almeno *ex contrario*, un elemento centrale per definire l'identità storica dell'ermeneutica. Lo si può dire in maniera ancora più tassativa: l'ermeneutica e il decostruzionismo stanno in rapporto tra loro come il tutto e la parte. Quest'inclusione, che per molti aspetti deve apparire imprescindibile, porta con sé una serie di conseguenze che non sono di facile gestione. Se le cose stanno così, si dovrà infatti dire che nella filosofia dell'interpretazione, per il modo in cui si è sviluppata nel corso del '900, vi è posto al tempo stesso per una tendenza decostruttiva e per una sensibilità di natura programmaticamente diversa, che non può essere in alcun modo ridotta a quella. Per quanto una sistemazione di questo genere possa apparire provvisoria, non sembrano esservi ragioni più dirimenti per dare conto della collocazione di Derrida nei confronti dell'ermeneutica: una collocazione "dentro e fuori" l'impianto della filosofia dell'interpretazione, che in qualche modo ha fatto la fortuna del filosofo francese nel pensiero europeo della seconda metà del secolo scorso.

Da questo punto di vista, probabilmente, il caso di Derrida spiega di più dell'ermeneutica, che non del decostruzionismo preso in sé. Ciò che il decostruzionismo dice della filosofia dell'interpretazione è infatti un elemento fondamentale: la portata nichilistica dell'approccio ermeneutico, ovvero l'impossibilità di assumere alcunché come già dato, pena il rischio di perdere di vista il *proprium* stesso della filosofia, intesa come attitudine critica. È l'eredità dello scetticismo antico e moderno, dell'insegnamento fondamentale di Nietzsche e – per certi aspetti – l'esito di una radicalizzazione storicizzante del criticismo. Ma, al tempo stesso, questa determinazione non sembra esaustiva della filosofia dell'interpretazione nella sua interezza. In effetti, all'ermeneutica sembra appartenere un'attitudine specifica nel trattare il nichilismo radicale, che in qualche modo ne modifica le implicazioni. Da una parte, l'assunzione del nichilismo come vocazione della filosofia dell'interpretazione appare una scelta irrinunciabile per pensare l'approccio al reale in termini diversi da quelli del puro descrittivismo². Ma, dall'altra, l'approccio nichilistico della filosofia dell'interpretazione tende a coniugare un obiettivo sincronico, di polemica contro il realismo oggettivista, a un approccio opposto, di natura diacronica, che si rivolge invece alla dimensione della realtà tramandata, ovvero alla storia. In altri termini, se per sua natura la filosofia dell'interpretazione non può prescindere da una valutazione critica nei confronti del dato, tale presupposto si applica tanto alla datità del reale, quanto alla sua stessa determinazione storica. E proprio questa sovrapposizione di obiettivi influisce sulla

2 Cfr. *ivi*, pp. 3-19.

specificità della via ermeneutica al nichilismo, contribuendo a chiarire ciò che rischia di rimanere indeterminato in un generico appello al nichilismo. In altri termini, è il riferimento polemico all'oggettivismo storiografico, più che la critica al realismo descrittivista, a far emergere l'insufficienza di una lettura puramente distruttiva e demistificante dell'ermeneutica. Le coordinate teoriche attraverso le quali la filosofia dell'interpretazione pensa la storia sono infatti la migliore dimostrazione della sua capacità di considerare il nichilismo come un momento irrinunciabile del contemporaneo, evitando però al tempo stesso di assumerlo come una parola definitiva dell'approccio filosofico al mondo. Lo si può dire in modo ancor più netto: se l'ermeneutica non intende porsi come una lettura del mondo *from nowhere* – e vi sono buone ragioni perché non lo faccia – ciò dipende dal fatto che il suo approccio alla storicità non si riduce mai alla pura abolizione del tramandato; e questa modalità critica nei confronti del passato denuncia l'insufficienza di una considerazione puramente decostruttiva della filosofia dell'interpretazione.

Volgere in positivo questa determinazione del nichilismo ermeneutico è piuttosto semplice, almeno dal punto di vista delle questioni che sono in gioco qui. Affermare che la vocazione nichilistica della filosofia dell'interpretazione si traduce nella decostruzione del dato (oggettivo, culturale, storico..) significa cogliere esattamente metà del problema: equivale insomma a dimenticare che l'ermeneutica, in quanto teoria dell'interpretazione, è e resta a tutti gli effetti un approccio che si muove dentro un contesto di significati, dal quale le è letteralmente impossibile prescindere. Che cosa implica esattamente quest'ambiguità tra critica del tramandato e insopprimibilità del contesto? Il problema, nella sua ovvietà, può essere espresso in termini molto diretti: nell'ermeneutica a vocazione nichilistica, il gesto decostruttivo è la condizione irrinunciabile per un percorso che non si compie in esso, ma che lo assume come base per *riarticolare* ciò che la decostruzione ha demistificato. Per un certo modo di intendere l'ermeneutica, la decostruzione è insomma il punto di partenza per un atto differente e simmetrico, un atto che – con qualche buona ragione – si potrà allora connotare come *ricostruttivo*.

È difficile separare la nozione di filosofia dell'interpretazione, per il modo in cui si è sviluppata nel Novecento, da questa complementarità di gesti filosofici, ossia dall'idea che la demistificazione non basti a se stessa, ma che liberi il campo per qualcosa di irriducibile a essa. Ed è una irriducibilità che si declina in modi diversi, a seconda dei contesti regionali ai quali si applica, senza che ciò incida sul vero nucleo della questione, che in sé è piuttosto semplice da formalizzare: se non deve ridursi a una pura geografia del conflitto delle interpretazioni, all'ermeneutica è richiesta una prestazione in più, che si muove ancora all'interno di quel conflitto, ma al tempo stesso prova ad articularne una serie di "ragioni".

2. *Decostruzione e ricostruzione: il caso di Ricoeur*

In questo modo di porre la questione, è del tutto evidente il ricorso a una problematica che non è affrontata esplicitamente né in Derrida, né in Rorty, ma che

trova un'attestazione significativa nella riflessione di Paul Ricoeur. Di più: il ricorso a Ricoeur consente di riempire di significato lo scarto tra decostruzione e ricostruzione, approfondendone la portata ed evitando che si riduca a una classificazione puramente storiografica.

Che cos'è dunque la ricostruzione, in contrapposizione con il gesto decostruttivo derridiano e rortyiano? Qual è il valore aggiunto che essa porta alle discussioni contemporanee sulla filosofia dell'interpretazione, cinquant'anni dopo *Wahrheit und Methode*? In questo caso, il riferimento obbligato è al modo con cui, negli stessi anni in cui Hans-Georg Gadamer va elaborando e problematizzando i risultati di *Wahrheit und Methode*, Ricoeur articola la propria versione dell'ermeneutica, in testi-chiave come *Finitude et culpabilité*, *De l'interprétation* (1965) e *Le conflit des interprétations* (1969).

L'approccio ricoeuriano è indiscutibilmente diverso da quello di Gadamer, sia per il contesto filosofico nel quale i due autori si muovono, sia per l'approccio e l'intento che i loro testi si propongono. Nel caso di Ricoeur, è palese infatti la provenienza dal contesto della fenomenologia, seppur arricchito dagli apporti della tradizione riflessiva francese; ed è altresì chiaro un interesse filosofico di stampo regionale (la riflessione sul male, il tema della volontà e lo statuto della soggettività, il confronto con la psicoanalisi e con la linguistica), che si contrappone all'approccio più marcatamente fondativo-sistematico del Gadamer di *Wahrheit und Methode*. Ma ciò non toglie che, proprio attraverso tali indagini regionali, il percorso ricoeuriano sia in grado di arrivare a soluzioni perfettamente compatibili con quelle gadameriane.

È il caso – per richiamare il luogo in cui questo doppio approccio produce i risultati più significativi – di *De l'interprétation*, al quale è fondamentale fare riferimento se si vuole stabilire che cosa sia l'ermeneutica per Ricoeur. In realtà, prima dell'opera del 1965 già *Finitude et culpabilité* arriva a definire con chiarezza la (filosofia dell')interpretazione, come un'alternativa e un antidoto all'incompletezza strutturale che caratterizza, secondo questa prospettiva, l'approccio della fenomenologia descrittiva. Il riferimento al simbolico, come registro nel quale si offrono significazioni complesse, che esorbitano dal linguaggio puramente descrittivo, appare l'unica strada attraverso la quale la riflessione può comprendere realtà altrimenti impermeabili allo sguardo filosofico: il male, il peccato, la volontà impedita... Da questo punto di vista, è soprattutto *La symbolique du mal*, ovvero la seconda parte di *Finitude et culpabilité*, a contenere le implicazioni filosofiche più rilevanti, perché procede di fatto a un potenziamento della funzione referenziale, al di là della dimensione strettamente descrittiva. Tale ampliamento, almeno in *Finitude et culpabilité*, si muove su un doppio registro: da una parte, si tratta di applicare la riflessione sul simbolo ad ambiti specifici del mondo dei significati, sottoponendo la materia bruta del mito a una serie di criteri interpretativi prestabiliti; dall'altra, ogni nuova applicazione diventa il punto di partenza per una risistemazione di quegli stessi criteri, in un percorso attraverso il quale lo stesso statuto dell'interpretazione si trasforma e si precisa.

Quest'equilibrio tra il livello applicativo e il metalivello teorico-sistematico si

sposta decisamente in direzione del secondo versante a partire dalle indagini ricoeuriane successive. Raggiunta una relativa chiarezza attorno all'ermeneutica come metodo e al suo statuto teorico, si tratta ora di sottoporre la filosofia dell'interpretazione al confronto con approcci alternativi, che Ricoeur individua in particolare nella psicoanalisi, a cui è dedicato *De l'interprétation*, e nello strutturalismo, su cui si sarebbe concentrato *Le conflit des interprétations*. Nel caso della linguistica di scuola strutturale e – ancor più – nella psicoanalisi, a venire in luce non è tanto una *alternativa* all'ermeneutica, ma la possibilità più radicale di un'*altra* ermeneutica, che rischia di rovesciare molti dei presupposti enunciati in prima istanza da *Finitude et culpabilité*.

Paul Ricoeur deve a Lacan, oltre che al primo maestro Roland Dalbiez, l'interesse per Sigmund Freud e per le implicazioni filosofiche della psicoanalisi del soggetto. Ciò che di Lacan e Freud interessa all'ermeneutica ricoeuriana è la centralità del simbolico, nella sua portata positiva per l'autocomprensione del sé. In questo quadro, tuttavia, la lettura di Ricoeur si caratterizza per il fatto di isolare un nucleo della psicoanalisi puramente ed esclusivamente metodologico: si tratta insomma – e accadrà altrettanto nel caso dello strutturalismo – di mettere a tema il discorso freudiano in se stesso, intendendolo come una pura soluzione interpretativa, che si applica al mondo dei significati in generale. In altri termini, il problema di Ricoeur non è la tenuta complessiva della psicoanalisi in quanto modello clinico e terapeutico di gestione dell'umano, o come una euristica concreta del simbolo, che produce un modello universale di spiegazione; a essere centrale è semmai la psicoanalisi *in quanto ermeneutica*, ossia il modo in cui la costruzione dei significati è effettivamente all'opera in essa.

Perciò in *De l'interprétation* il dato di partenza è rappresentato dallo scarto netto che divide il modello ermeneutico freudiano dalla teoria dell'interpretazione messa in luce da *Finitude et culpabilité*. Ricoeur è esplicito in questo senso: la *Traumdeutung* di Freud induce un'ermeneutica irriducibilmente opposta a quella tipica del discorso sul male e sulla volontà impedita. E proprio in questo contrasto emerge con chiarezza lo statuto duplice della filosofia dell'interpretazione. Vediamo in dettaglio di che cosa si tratta. Al di là delle sue implicazioni cliniche, la psicoanalisi è facilmente riportabile al modello di una filosofia della cultura che *riduce* le costruzioni simboliche del soggetto all'ambito dei suoi moventi estrinseci (l'inconscio e le sue funzioni, le relazioni familiari, la *Kultur*...). Al contrario, l'ermeneutica della volontà si propone di essere «attenta al sovrappiù di senso, incluso nel simbolo, che la riflessione aveva il compito di liberare nello stesso tempo in cui essa doveva arricchirsi»³. Il gesto che abbiamo connotato con il termine “ricostruzione” e, più in generale, la sua oscillazione rispetto al polo decostruttivo sono già interamente compresi dentro questa logica. Da una parte, vi è infatti la prospettiva della psicoanalisi, che tende ad assumere la sfera dei significati esistenzialmente rilevanti, per demistificarla e assumerla come semplice rimando ad altro: in una sorta di processo chimico, la *Deutung* di cui parlava Freud diventa il

3 P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale* (1995), trad. it. D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1998, p. 47.

reagente che riporta le costruzioni complesse ai loro componenti elementari⁴. Dall'altra, vi è invece il modello di interpretazione che Ricoeur propone e che, almeno in prima istanza, è l'opposto simmetrico della *Deutung* freudiana: anziché determinare un passaggio dal complesso al semplice, l'ermeneutica della volontà si propone di "liberare" e di "arricchirsi" di queste risorse, in una sorta di proliferazione della complessità.

Non è un caso che Ricoeur individui questa logica come dirimente, nel momento in cui si trova a chiarire la natura della filosofia dell'interpretazione sullo sfondo del dibattito francese degli anni '60: un dibattito che, come è noto, risulta profondamente influenzato (e, per molti aspetti, monopolizzato) dalla radicalizzazione in chiave filosofica dello strutturalismo, lungo la *lignée* che sarebbe culminata nel decostruzionismo. Alla logica dello smascheramento, la cui genealogia rimanda direttamente a quelli che Ricoeur chiama "maestri del sospetto", Marx, Nietzsche e Freud, la sua ermeneutica propone dunque qualcosa di diverso, che attiva risorse di significato a cui la demistificazione, presa isolatamente, non è in grado di attingere.

La strategia ricoeuriana è dunque chiara. Si attribuisce alla prospettiva freudiana una risorsa fondamentale, che si può ricondurre nel senso più lato possibile alla capacità, da parte dell'approccio della *Deutung*, di promuovere una *suspension della literalità del senso*: interpretare un contesto di significazione complesso (per esempio, il linguaggio simbolico) implica il fatto di non fermarsi alla sua portata puramente letterale, denunciando al contrario l'illusione che nelle parole sia contenuta una referenza immediata e univoca. Tale sospensione non dovrebbe tuttavia concludersi in se stessa, ma dovrebbe sgombrare il campo per un'acquisizione più completa di ciò che il contesto di significazione *vuole dire*. Ecco il passaggio dalla decostruzione del letterale a qualcosa di radicalmente diverso, che porta l'interpretazione a dire di più e meglio ciò che il contesto di partenza si limita a intenzionare.

A questa alternativa tra smascheramento e amplificazione, Ricoeur dà via via nomi diversi. È il caso della dialettica tra «critica riduttrice» e «critica restauratrice», di cui parla già *Finitude et culpabilité* e che, almeno a quello stadio, resta uno snodo importante per comprendere la concezione ricoeuriana del linguaggio simbolico. Ma

4 Pur essendo alternativa al registro dell'energetica, la *Deutung* funziona insomma come un insieme di regole volte a trascrivere in altra forma le forze prodotte dal lavoro dell'inconscio. Con tutte le sovradeterminazioni del caso, il significato coincide con questa stessa trascrizione: una trascrizione attraverso la quale l'istinto si rende manifesto designando se stesso; un movimento che va dall'inconscio al conscio, ma che rappresenta al tempo stesso la condizione di possibilità per soprascrivere un supplemento ermeneutico al livello più originario dell'energetica. Perciò il fatto che il modello di interpretazione/spiegazione della *Deutung* sia anche una procedura di smascheramento, capace di decentrare i significati dal soggetto in direzione dell'educazione, della società e della storia, diventa quasi il corollario di un problema più specifico. Ciò non toglie che siano fondamentali gli sviluppi "sociali" che in Freud diventano evidenti da *Il disagio della civiltà* (1929) in poi; ma il dato importante resta quello che costituisce il motore dell'ermeneutica demistificatrice freudiana, ossia il passaggio da un "sostituente" fittizio (il simbolo) a un "sostituito" più vero (l'istinto) che in qualche modo, essendone il significato, lo precede.

la stessa distinzione si ritrova non a caso in *De l'interprétation*, dove Ricoeur pensa l'ermeneutica come soluzione mediana tra due nozioni possibili di interpretazione: l'una «troppo “corta”» e l'altra «troppo “lunga”». Ed è parimenti la distinzione che si trova alla base di un'altra acquisizione teorica che diventa classica nei testi ricoeuriani degli anni '60: l'alternativa tra demitizzazione e demitologizzazione. In tutti questi casi, l'ermeneutica ricoeuriana si rappresenta come inclusiva di strategie teoriche opposte, delle quali vuole rappresentare la conciliazione. L'alternativa tra riduzione e restaurazione, per esempio, si trova connessa a una delle tesi più note della sua ermeneutica, quella secondo la quale «il simbolo dà a pensare»⁵. L'eccesso di senso che il simbolo racchiude in sé richiede infatti una lettura capace di demistificarne la referenza letterale, ma con un obiettivo più generale: liberare per tale via tutta la ricchezza di sensi non letterali, che altrimenti resterebbero inespressi. La dialettica tra la nozione corta e la nozione lunga di ermeneutica dice in qualche modo un problema simile: la via mediana che Ricoeur ha in mente si propone di evitare tanto la marginalizzazione dell'atto interpretativo a mero strumento di critica, quanto la sovrapposizione completa tra significazione e interpretazione (nozione lunga), che ne svuoterebbe la specificità e aprirebbe la strada all'arbitrio. Ed è ancora un'alternativa tra riduzione e restaurazione quella che è contenuta nei due modi opposti di trattare il mito. La demitizzazione sospende la letteralità del simbolo, sostituendola con la sua ricostruzione eziologica (il mito dice sempre l'origine). Di contro, la demitologizzazione riconosce tanto l'inadeguatezza del letterale, quanto l'insufficienza dell'eziologico, che giudica troppo *stretto* rispetto alla ricchezza del mito: attraverso la parola – dice l'approccio demitologizzante – si fa strada l'appartenenza a un altro ordine del discorso, che pone finalmente il dato letterale in posizione ermeneutica, ossia nella condizione di essere l'interpretante di un «di là da venire».

Ricoeur non lo dice in termini così espliciti, ma è come se attraverso questa molteplicità del “fare ermeneutica” emergesse una determinazione generale, concernente il mondo dei significati: ciò che appare chiaro – almeno al livello dei simboli dell'inconscio e delle costruzioni religiose, a cui quelle alternative si applicano – è che il cosiddetto campo ermeneutico, cioè il mondo dei simboli, si presenta come un terreno stratificato, percorso da livelli di interpretabilità diversi, ossia da stratificazioni e tensioni pre-significanti, che possono essere sciolte e interpretate in direzioni opposte, per esempio nei due modi opposti della riduzione e della restaurazione⁶. È questa particolare compresenza di piani all'interno del campo ermeneutico che consente di connotare come *ricostruttiva* la lettura che Ricoeur dà della filosofia dell'interpretazione. Ed è quanto mostra con chiarezza ancora maggiore *Le conflit des interprétations*, il terzo testo classico dell'ermeneutica ricoeuriana, che raccoglie e sistematizza i risultati di una discussione più generale, alla quale Ricoeur arriva gradualmente nel corso degli anni '60.

5 P. Ricoeur, *Finitudine e colpa* (1960), trad. it. Maria Girardet, Mulino, Bologna 1970, p. 625.

6 Lo esplicita bene Domenico Jervolino, nell'*Introduzione* a P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, trad. it. Emilio Renzi, Saggiatore, Milano 2002.

3. L'«ermeneutica concreta» come ricostruzione della razionalità

Per quanto nel discorso ricoeuriano la nozione di ricostruzione non compaia mai nei termini espliciti che abbiamo usato ora, la strada che *Le conflit des interprétations* intraprende per risolvere il dualismo tra riduzione e restaurazione ricade interamente nelle coordinate concettuali con cui l'abbiamo connotata. *Le conflit des interprétations* pensa infatti l'alternativa tra i due poli dell'interpretazione nei termini di una dialettizzazione del conflitto, che Ricoeur identifica con la nozione di «ermeneutica concreta»⁷. Ma che cosa significa *concretezza* dell'interpretazione e in che misura essa è una forma di ricostruzione?

Ancora una volta, il punto di partenza di Ricoeur è l'ermeneutica eziologica di cui la *Deutung* freudiana rappresenta l'esempio più lampante. A sua volta, il processo di risalimento che fa del simbolo il risultato di una costruzione complessa, radicata nei moventi istintuali del soggetto, costituisce il punto d'attacco al quale, per opposizione, si può ricondurre un modello apparentemente lontano: quello rappresentato dalla fenomenologia dello spirito hegeliana. Proprio per questa via, la riflessione ricoeuriana giunge a un chiarimento definitivo rispetto al funzionamento dell'ermeneutica

Che la fenomenologia di Hegel sia un modello di comprensione assai sulla dimensione teleologica, ossia su una prospettiva opposta a quella eziologico-archeologica che sarebbe stata esemplificata da Freud, è un'ovvietà su cui non è necessario soffermarsi. Ma per Ricoeur non si tratta tanto di marcare le differenze tra l'archeologia e la teleologia, o di contestare l'una a partire dall'altra. Il vero obiettivo è ripensare i presupposti di questo conflitto per definirne la coappartenenza. È ciò che Ricoeur connota come passaggio dall'antitesi alla dialettica, secondo l'idea che l'ermeneutica possa avvalersi unitamente di un'interpretazione regressiva e di una progressiva, e che per questa via l'interpretazione diventi a tutti gli effetti ermeneutica concreta.

Da questo punto di vista, la questione da cui *De l'interprétation* partiva era una dichiarazione di impossibilità: l'impossibilità di pensare «una grande filosofia del linguaggio che renda conto delle molteplici funzioni del significare umano e delle loro reciproche relazioni»⁸, una sorta di metalogica del simbolo, in grado di dare un senso unitario alle diverse forme che le discipline del linguaggio hanno assunto dal *linguistic turn* in poi. Stante questa inadeguatezza, l'obiettivo minore (minore per il *linguistic turn*, non per la filosofia) è secondo Ricoeur l'identificazione di un arbitrato tra i diversi livelli del linguaggio, nella meta-operazione del significare. L'ermeneutica concreta emerge da questa ricerca di un'interpretazione che sia arbitra, ossia di un dispositivo che stabilisca un rapporto tra i diversi modi del significare, mostrandone a un tempo l'unità.

La mediazione tracciata da *Le conflit des interprétations* può essere riassunta in tre tappe. Si tratta di un processo che parte anzitutto da un ripensamento delle

⁷ P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 381.

⁸ Ivi, p. 15.

determinazioni fondamentali che fanno capo al versante operativo dell'ermeneutica: le nozioni di simbolo, di immaginazione, di rappresentazione e di esegesi sono rilette nell'ottica di un'archeologia del soggetto. In secondo luogo, a questo ripensamento è soprascritto il tema della soggettività, che diventa la scena privilegiata del conflitto tra l'interpretazione archeologica e l'interpretazione teleologica. Infine, attraverso la focalizzazione sull'archeologia del soggetto, la lettura freudiana è posta in relazione con un modello che si rivelerà implicitamente teleologico. A questi tre livelli, i termini generali che definiscono l'ermeneutica concreta si limitano sostanzialmente a marcarne gli ambiti di applicazione regionale (di fatto soltanto l'interpretazione della soggettività). Tuttavia, proprio attraverso la preventiva limitazione al tema del soggetto, emerge il modello mediano che Ricoeur ha in mente.

Parafrasando *Le conflit des interprétations* e una delle sue tesi più note, si potrebbe dire che l'interpretazione si fa concreta attraverso il principio secondo cui "demistificare di più" significa anche "restaurare meglio". La *Deutung* freudiana, e con essa qualsiasi ermeneutica della soggettività, sono sì la ridescrizione di un contesto di validità irriducibile al dato naturale (momento demistificante dell'inconscio), ma si tratta di ridescrizioni che presuppongono il passaggio dal livello del simbolo a quello della funzione (restaurazione del soggetto come insieme di significati): l'apparenza "naturale" del sintomo è demistificata per risalire alla sua validità strutturale; a sua volta, questo risalimento è il modo più diretto per riconoscerci e istituirvi una significatività più complessa. Ma ciò vuol dire che, per essere sciolta, la particolare sovradeterminazione che caratterizza il simbolo e il sintomo richiede già da sé un'interpretazione articolata su più piani, che coincide appunto con la dialettica tra demistificazione e amplificazione, tra il momento in senso lato *freudiano* e quello in senso lato *hegeliano*. Ciò a cui mira *De l'interprétation* è dunque quella che, in modo quasi contraddittorio rispetto alle premesse, può definirsi come una sorta di *ermeneutica generale*. E se in molti sensi questa generalizzazione deve restare una proiezione asintotica, perché appunto non si dà la possibilità di una grande filosofia del linguaggio, tuttavia la sovrapposizione tra il momento progressivo e il versante regressivo della comprensione ne dà in qualche modo l'immagine.

Che poi questa determinazione generale dell'ermeneutica abbia a che fare con un dato di natura ricostruttiva è appena il caso di rilevarlo, in quanto ogni comprensione che si articoli non *in alternativa* a una precedente demistificazione, ma *a partire da essa*, è forse l'esempio più lampante di ciò che abbiamo definito "ricostruzione". Semmai l'obiettivo più impegnativo è mostrare che il medesimo modello dialettico si può applicare, in un modo ancor più diretto, all'altro confronto a cui Ricoeur sottopone l'ermeneutica dopo *Finitude et culpabilité*: il conflitto con la linguistica strutturale.

Se infatti la relazione tra il modello fenomenologico-ermeneutico e la psicoanalisi fa capo al classico tema dell'altro nel medesimo, ossia all'idea che in entrambi i casi il soggetto sia abitato da un livello di senso irriducibile a dizione diretta, *Le conflit des interprétations* conserva questa dualità includendo nella dialettica una più schietta considerazione del linguaggio. Non a caso – ed è anche l'ultimo

passaggio che possiamo fare seguendo Ricoeur – il confronto con la linguistica strutturale avviene all’insegna di quella dialettica tra spiegazione e comprensione che, almeno da Wilhelm Dilthey in poi, rappresenta uno dei possibili modelli fondazionali del dominio tipico della filosofia. Per Dilthey, come è noto, se la spiegazione è il metodo proprio delle scienze naturali, che si fondano sull’osservazione di fatti e li riconducono a catene causali definite, la comprensione è basata di contro sull’attitudine a raccogliere segni e a leggerli come espressioni di un processo che fa capo, almeno in via tendenziale, a un soggetto. Proprio questo riferimento alla soggettività è ciò che marca la differenza tra l’ermeneutica classica e la linguistica di scuola strutturalista. A questo livello, il problema è stabilire se si debba intendere il linguaggio anzitutto come l’atto di un soggetto (la cui funzione – come Ricoeur potrà ripetere sulle orme di Roman Jakobson – è di *dire qualcosa a qualcuno relativamente a qualcosa*), oppure se si tratti di un sistema chiuso, che si definisce in opposizione a due livelli che gli restano esterni: l’uso concretamente agito da parte di un soggetto (la *parole* di Ferdinand de Saussure) e il riferimento a un mondo preesistente.

Per Ricoeur, la dialettizzazione del conflitto avviene a questo punto, ancora una volta attraverso l’identificazione di livelli “strategici” diversi per ciascuno dei due tipi di approccio: l’analisi strutturale del linguaggio, che è tipicamente un modello scientifico-obiettivante di gestione dei significati, non si oppone alla comprensione di una soggettività produttrice di senso, anzi vi si articola come suo momento preliminare. Di quale tipo di preliminarità si tratti, si può però comprendere soltanto a partire dalla ricollocazione, che Ricoeur argomenta sulla scia di Émile Benveniste, del fulcro del significato dall’insieme dei segni linguistici alla frase. La frase, e non i singoli termini appartenenti al sistema della lingua, rappresenta il luogo in cui il discorso produce senso: se dunque la linguistica identifica il funzionamento del significato, è soltanto l’ermeneutica a coglierne la produzione in atto.

Tuttavia l’atto linguistico non si riduce, come sarebbe in un’ermeneutica strettamente diltheyana (o schleiermacheriana), a significare il soggetto, la sua interiorità o la sua vita psichica; esso è anzitutto l’espressione di un mondo che si dispiega davanti al testo. Proprio da questa ridisposizione degli equilibri tra termine e frase deriva un’implicazione fondamentale, che riguarda in prima istanza il rapporto spiegazione-comprensione e, in seconda battuta, anche il modo di funzionamento dell’interpretazione. Se infatti i significati non dipendono da una funzione meramente psicologica, come è invece nell’ermeneutica “soggettivista” di Schleiermacher o Dilthey, il discorso deve poter significare *for its own sake*, senza derivare la funzione referenziale da un soggetto che la intenziona. Ciò implica che sia il discorso stesso a intenzionare un mondo di significati. Esattamente a questo livello, secondo Ricoeur, diventa possibile, e anzi necessario, articolare assieme comprensione e spiegazione: poiché il linguaggio “fa tutto da sé”, esso non si apre immediatamente a una comprensione, che altrimenti avrebbe ancora il senso di un processo psichico di immedesimazione, ma richiede una considerazione preliminare che consideri il mondo dei segni come un tutto autonomo. Il che è garantito soltanto da un metodo assieme esplicativo e comprensivo, o meglio da un metodo

che sia preliminarmente esplicativo e soltanto dopo anche comprensivo.

Se le cose stanno così rispetto alla dialettica concreta di spiegazione e comprensione, la posizione di Ricoeur diventa finalmente chiara anche rispetto al ruolo che in essa è assunto dall'ermeneutica. Per Ricoeur, l'interpretazione si fa *concreta* nella misura in cui scopre che i significati si producono attraverso un processo di distribuzione su più piani, che è l'unico a garantire la loro plurivocità, senza tuttavia perderne di vista la portata referenziale. Alla luce di questa risoluzione dialettica, ne *Le conflit des interprétations* l'opposizione tra spiegare e comprendere viene a costituire – come è stato correttamente rilevato – una sorta di metalivello, rispetto alla serie degli altri conflitti metodologici che ne derivano: anzitutto in rapporto alla dialettica tra archeologia e teleologia, che *De l'interprétation* rilevava e che qui viene rimarcata; ma anche rispetto al conflitto potenziale tra la filosofia del *cogito* e l'ermeneutica, nonché tra questa e la fede religiosa. Tutt'altro che secondari, questi livelli rimandano invece a una posizione fondamentale: l'idea che il linguaggio sia uno strumento irriducibilmente ermeneutico, in cui la dimensione tipicamente intralinguistico-strutturale e l'apertura significante della referenza procedono in parallelo.

Il primo momento tende a evidenziare ciò che sta *dietro* all'apparente immediatezza dei significati, dec ostruendo l'illusione di un linguaggio puramente descrittivo; il secondo momento, invece, muove da questa riduzione preliminare per recuperare il riferimento al mondo, ovvero la perdurante capacità del linguaggio di dire qualcosa su ciò che è; e questa capacità si colloca necessariamente a un livello diverso da quello sviluppato allo stadio pre-critico. Senza tale amplificazione, il discorso sarebbe interamente ricondotto al gioco di riferimenti interni di cui lo strutturalismo e una certa psicoanalisi sono l'espressione più chiara. All'opposto, senza il momento demistificante, lo stadio post-critico dell'amplificazione darebbe corso a una mera proliferazione di sensi, priva di qualunque consapevolezza autocritica. La prospettiva ricoeuriana si colloca invece alla confluenza dei due approcci, *restituendo* la potenza significante del linguaggio – quella che ne *La métaphore vive* (1975) Ricoeur avrebbe connotato come *véhémence ontologique* – in una chiave indiretta e per ciò stesso ricostruttiva. Una ricostruzione che dà corso all'idea che le parole significhino sempre di più che se stesse, ma senza che per questa via l'interpretazione fuoriesca dal perimetro della razionalità, o almeno della ragionevolezza.